SANCTI THOMAE DE AQUINO

OPERA OMNIA

IUSSU LEONIS XIII P. M. EDITA

TOMUS XXII

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE

CURA ET STUDIO
FRATRUM PRAEDICATORUM

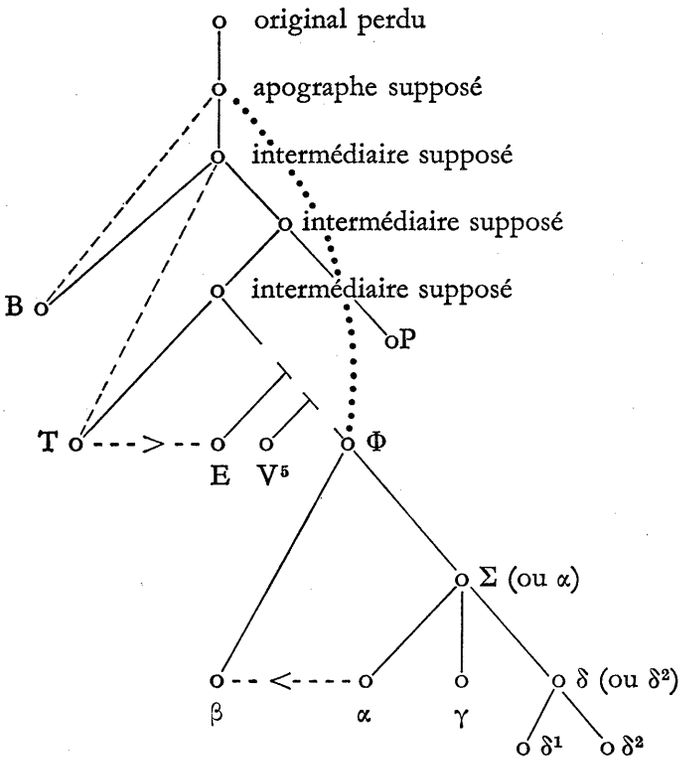
VOLUMEN III. FASC. 1
QQ. 21-29

ROMAE AD SANCTAE SABINAE
1973

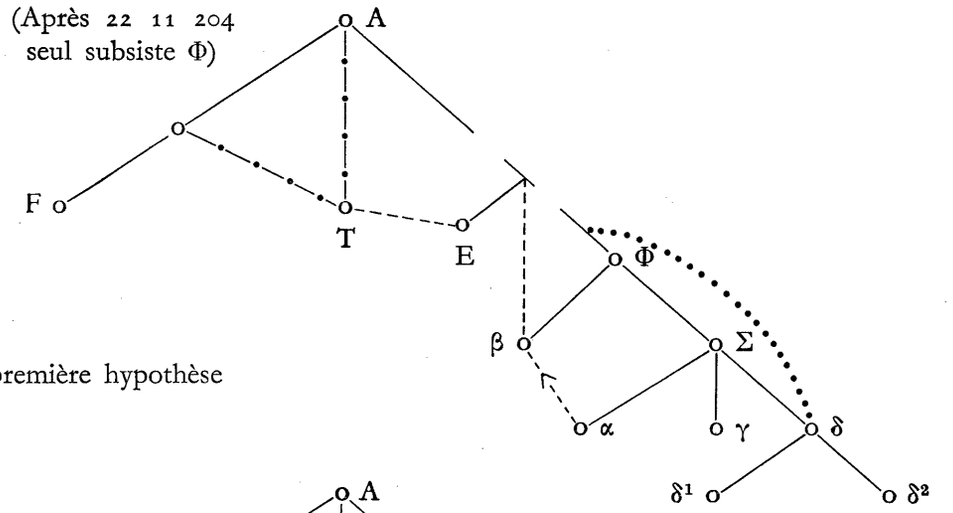
© St. Thomas Aquinas Foundation. 1971

Quaestiones disputatae de veritate

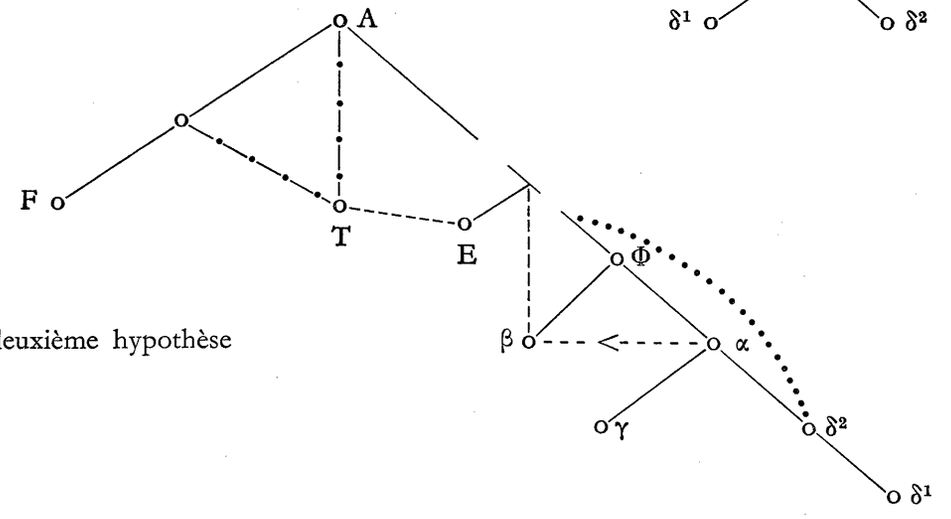
Qu. 1



QQ. 2 - 22
(Après 22 11 204
seul subsiste Φ)



première hypothèse



deuxième hypothèse

SIGLA CODICUM

Quaestio 1

B Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 781 ff. 42 ra - 47 ra
E Erfurt, Wiss. Bibl. d. Stadt, Amplon. Fol. 311
P Paris, Bibl. Nat., lat. 15810
T Troyes, Bibl. Municip. 506 ff. 95 ra - 106 vb
V^5 Bibl. Apos. Vat., Vat. lat. 4426 (art. 1 tantum)
Φ *ut infra*

QQ. 2 - 22 a.11

A Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 781 ff. 51 ra - 140 vb
F Firenze, Bibl. Laurenz., Santa Croce Plut. XXIX dextr. 8 (q.13 aa.1-2)
P Paris, Bibl. Nat., lat. 15810 *(ex occasione)*
V Vincentius Bellovac., Spec. Natur. 26 cc.101-110 (q.13)
Φ *ut infra*

QQ. 22 a.11 204 - 29

P Paris, Bibl. Nat., lat. 15810 *(ex occasione)*

α
Kl Klosterneuburg, Stiftsbibl. 275
O^1 Oxford, Balliol Coll. 48
O^5 Oxford, Merton Coll. I.3.1 (96)
Tl^1 Toulouse, Bibl. Municip. 243
supplebunt
Ma^3 Paris, Bibl. Mazarine 805
V^4 Bibl. Apost. Vat., Vat. lat. 786

β
Av Avignon, Musée Calvet 257
O^2 Oxford, Balliol Coll. 49
P^2 Paris, Bibl. Nat., lat. 15808
Tr^1 Troyes, Bibl. Municip. 142
supplebunt
Er^2 Erfurt, Wiss. Bibl. der Stadt, Amplon. Fol. 319
Ve Venezia, Bibl. Naz. Marciana, Fondo ant. lat. 121 (1819)

γ
L Leipzig, Universitätsbibl. 479
M München, Bayer. Staatsbibl., Clm 11285
Ot^3 Bibl. Apost. Vat., Ottob. lat. 208
supplebit q.1 a.1
O^6 Oxford, Corp. Chr. Coll. 490, fragmenta

δ

δ^1
Du Durham, Chapter Library B.I.22
O^3 Oxford, Lincoln Coll., Lat. 4
Ma^3 Paris, Bibl. Mazarine 806
P^1 Paris, Bibl. Nat., lat. 3105
supplebunt
C^2 Cambridge, Pembroke Coll. 37
Ot^2 Bibl. Apost. Vat., Ottob. lat. 204

δ^2
C^3 Cambridge, Pembroke Coll. 127
K Köln, Stadtarchiv, Historisches Archiv G.B. f° 131
O^4 Oxford, Merton Coll. I.1.6 (77)
Ot^4 Bibl. Apost. Vat., Ottob. lat. 214
supplebit q.5 a.9 315 - q.6 a.3 149
K^2 Köln, Stadtarchiv, Historisches Archiv W. f° 142

Φ

Σ α γ δ

QUAESTIO VICESIMA PRIMA

De bono

1. *Utrum bonum aliquid addat super ens.*
2. *Utrum ens et bonum convertantur secundum supposita.*
3. *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.*
4. *Utrum omnia sint bona bonitate prima.*
5. *Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam.*
6. *Utrum bonum creatum consistat in modo, specie et ordine sicut Augustinus dicit.*

Articulus primus

Quaestio est de bono. Et primo quaeritur utrum bonum aliquid addat super ens. Et videtur quod sic: unumquodque enim est ens per essentiam suam; creatura autem non est bona per essentiam sed per participationem; ergo bonum addit aliquid secundum rem super ens.

2. Praeterea, cum bonum in ratione sua includat ens et tamen bonum secundum rationem distinguatur ab ente, oportet quod ratio boni addat supra rationem entis; sed non potest dici quod addat super ens aliquam negationem, sicut unum quod addit super ens indivisionem, quia tota ratio boni in positione consistit; ergo aliquid positive addit bonum super ens, et ita videtur quod aliquid realiter addat.

3. Sed dicebat quod addit respectum ad finem. — Sed contra, secundum hoc enim bonum nihil aliud esset quam ens relatum; sed ens relatum concernit determinatum genus entis quod est ad aliquid; ergo bonum est in aliquo uno praedicamento determinato: quod est contra Philosophum in I Ethicorum ubi ponit bonum in omnibus generibus.

4. Praeterea, ut potest accipi ex dictis Dionysii in IV cap. De divinis nominibus, bonum est diffusivum sui et esse, ergo per hoc est aliquid bonum per quod est diffusivum; sed diffundere importat actionem quandam; actio autem ab essentia procedit mediante virtute; ergo aliquid dicitur esse bonum ratione virtutis superadditae ad essentiam: et sic bonum addit aliquid realiter super ens.

5. Praeterea, quanto magis receditur ab uno primo simplici tanto maior in rebus differentia invenitur; sed ens et bonum in Deo sunt unum re et distinguuntur ratione; ergo in creaturis distinguuntur plus quam ratione et ita distinguuntur re cum supra distinctionem rationis non sit nisi distinctio rei.

6. Praeterea, accidentalia realiter addunt supra essentiam rei; sed bonitas est rei creatae accidentalis, alias non posset bonitatem amittere; ergo bonum addit aliquid realiter super ens.

7. Praeterea, omne illud quod dicitur per informationem alicuius addit aliquid realiter

A 4 creatura...non] no (o *imp.*) *praem.* pA 9 ens] *idem mac. praem.* pA 23 bonum] divisio *praem.* pA 28 per quod] q *praem.* pA 30 procedit] p *imp. add.* pA 37 creaturis] creatio *praem.* pA 39 re] p *praem.* pA 42 rei[1]] er *praem.* pA 43 ammittere A

Φ 2 aliquid] *om.* β L M *post* addat δ 4 suam...essentiam[5] *hom. om.* δ[2] 9 tamen] cum Φ 10 distinguatur...rationem *hom. om.* δ[2] 28 diffusivum] sui *add.* Φ 33 realiter *om.* Φ (-δ) 39 distinctionem] diffinitionem Φ 40 distinctio] diffinitio Φ (-γ) 43 amittere] antecedere Φ (-δ)

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 1 expos. text.; ibid. d. 8 q. 1 a. 3; *De verit.* q. 1 a. 1; *De pot.* q. 9 a. 7 ad 6; *I Pars* q. 5 a. 1. 13 unum...indivisionem: cf. supra q. 1 a. 1 141 in nota. 23 *Ethic.* I 6 (1096 a 19 et 23). 26 § 4 (PG 3, 700 A; Dion. 168) sec. Thomam *I Pars* q. 5 a. 4 arg. 2.

super illud, eo quod nihil informatur se ipso; sed bonum dicitur per informationem ut dicitur in commento libri De causis; ergo bonum addit aliquid supra ens.

8. Praeterea, nihil determinatur se ipso; sed bonum determinat ens; ergo bonum addit aliquid super ens.

9. Sed dicebat quod bonum determinat ens secundum rationem. — Sed contra, aut illi rationi respondet aliquid in re aut nihil; si nihil, sequetur quod ratio illa sit cassa et vana; si autem aliquid respondet in re, ergo habetur propositum, quod bonum aliquid realiter addat super ens.

10. Praeterea, relatio specificatur secundum id ad quod dicitur; sed bonum dicit relationem ad determinatum terminum, scilicet ad finem; ergo bonum dicit specificatam relationem; sed omne ens specificatum addit aliquid realiter super ens commune; ergo et bonum realiter aliquid addit super ens.

11. Praeterea, sicut bonum et ens convertuntur ita homo et risibile; sed risibile quamvis convertatur cum homine addit tamen realiter super hominem, scilicet ipsam hominis proprietatem, quae est de genere accidentium; ergo et bonum realiter addit super ens.

133ʳᵇ SED CONTRA est quod Augustinus dicit quod « in quantum Deus bonus est sumus, in quantum vero sumus boni sumus »; ergo videtur quod bonum non addat aliquid super ens.

2. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum addit super alterum re vel ratione, unum eorum potest intelligi sine altero; sed ens non potest intelligi sine bono; ergo bonum non addit aliquid super ens nec re nec ratione. Probatio mediae: plus potest facere Deus quam homo intelligere; sed non potest Deus facere aliquod ens quod non sit bonum quia hoc ipso quod est a bono bonum est, ut patet per Boetium in libro De hebdomadibus; ergo nec intellectus potest hoc intelligere.

RESPONSIO. Dicendum quod tripliciter potest aliquid super alterum addere: uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi, sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi, sicut homo addit aliquid super animal, non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere quod non totum quod est homo esset animal sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis; sicut de ratione hominis est quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi sive non: caecum enim addit aliquid super hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendentis privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam non fit per hoc additum aliqua contractio.

Non autem potest esse quod super ens uni-

A 62 relationem *hic transp.* A] *post* terminum pA 69 ita] et *add.* pA 73 super ens: *in appendice col.* 133ʳᵃ 78 quaecumque] *idem ante trans. ad lin. praem.* pA 80 ens *hic* A] bonum pA 81 intelligi] ens *add.* pA (*cf. nota superior*) 84 non] hoc *praem.* pA 87 ebdomadibus A 91 essentiam] naturam *praem.* pA 92 addi (*ex* addii pA) *em.* A 97 quod] aliquid *add.* pA 107 non determinando] indetermi *praem.* pA 113 non est] es (s *imp.*) *praem.* pA 118 aliquid *clare* A 120 homo *rep.* A, *et alterum delevimus* 124 universale aliquid] ad (d *imp.*, *incip.* aliquid) *praem.* pA

Φ 51-53 Praeterea...ens (*scil. arg.* 8) *om.* Φ 62 id] illud Φ dicit] dicitur Φ (*def.* δ²) relationem *om.* Φ 63 terminum] genus Φ 66 et *om.* Φ (*def.* δ²) 71 hominem *ante* realiter⁷⁰ Φ 82 aliquid *om.* Φ 95 addere] addi Φ 106 autem *om.* Φ

49 Comm. 18 (17). 68 bonum...convertuntur: cf. supra q. 1 a. 1 64 in nota. 69 homo et risibile: cf. supra q. 1 a. 5 158 in nota. 74 *De doct. christ.* I c. 32 (PL 34, 32) sec. Thomam *I Pars* q. 5 a. 1 sed c. 87 Ed. Peiper, p. 172,114. 121 homo...caecam: exempla Arist. *Metaph.* V c. 22 (1022 b 22 sqq.).

versale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens, non quidem aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa existentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, cum bonum dividatur aequaliter in decem genera ut ens, ut patet in I Ethicorum.

Et ideo oportet quod vel nihil addat super ens vel addat aliquid quod sit in ratione tantum; si enim adderet aliquid reale oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem: et sic oportet quod bonum ex quo non contrahit ens addat aliquid super ens quod sit rationis tantum.

Id autem quod est rationis tantum non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in V Metaphysicae, invenitur esse rationis tantum secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili: scientia enim dependet a scibili sed non e converso. Unde relatio qua scientia refertur ad scibile est realis, relatio vero qua scibile refertur ad scientiam est rationis tantum; dicitur enim scibile relatum secundum Philosophum non quia ipsum referatur sed quia aliud refertur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi.

In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus | qui percipit *133va* rationem entis, nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens: verum enim est in mente ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae, et unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte diffinientes verum ponunt in eius diffinitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem

A 129 entis] vel extra *add.* pA 131 decem] x A 134 entis] *idem mac. praem.* pA 138 ut ens (*ex* ute ens pA) *em.* A 141 ratione] *idem mac. praem.* pA 143 boni *em.* A] *conf.* pA 160 positive] positione (*potius*) *praem.* pA 167 sensu] *idem mac. et imp. praem.* pA 171 refertur] s (*ut videtur*) *praem.* pA 173 aliud (*ex* aliquid *ut videtur* pA) *em.* A 182 ens *em.* A] *conf.* pA 184 perficitur intellectus *in appendice col.* 133^{rb} 190 verum...conformatum] ens (*conf.*) in quantum est conformata *praem.* pA 190 conformabile *scrips.*] confortabile *casu* A 195 quod] prout *praem.* pA 196 hunc] *idem conf. et imp. praem.* pA 196 est] et *praem.* pA 198 In quantum] Sic igitur bonum nichil aliud est *praem.* pA

Φ 125 aliquid^2 *om.* β γ δ^2 126 additio] aliqua *praem.* Φ 132 aliquid] aliqua Φ (*def.* δ^2) 142 adderet] adderetur (*post* reale δ) Φ (-γ) 145 intellectus] mentis Φ 146 omne] esse α β Ot^3 154 et] vel Φ (-δ) 158-162 scilicet...tantum *hom. om.* δ^2 163 invenitur] dicitur Φ 190 verum *om.* Φ (-δ^1) *def.* δ^2 est conformatum] *inv.* α γ δ formatum est β 199 est *ante* secundum Φ (-γ)

139 Arist. *Ethic.* I 6 (1096 a 19 et 23). 146 Cf. supra q. 1 a. 1 104. 148 nugatorie: cf. supra q. 1 a. 1 60 in nota. 159 unum...indivisum: cf. supra q. 1 a. 1 141 in nota. 163 *Metaph.* V 17 (1020 b 26 sqq.). 173 Cf. *Metaph.* V 17 (1021 a 29). 189 *Metaph.* VI 4 (1027 b 25). 191 omnes: cf. supra q. 1 a. 1 180 sqq. 198 *Metaph.* VI 4 (1027 b 25).

finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte diffinientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis: unde Philosophus dicit in I Ethicorum quod « bonum optime diffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia appetunt ». Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum vel quod natum est consequi finem, sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem sed et faciens et conservans et significans.

1. Ad primum igitur dicendum quod cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum. Sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae, primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio, ita etiam est in causis finalibus quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per se ipsum. Et inde est quod essentia Dei qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam sed per participationem: uno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona in quantum scilicet essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem; et hoc intendit Boetius in libro De hebdomadibus.

2. Ad secundum dicendum quod non solum negatio dicit id quod est rationis tantum sed etiam quaedam relatio, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens.

4. Ad quartum dicendum quod diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causae, sicut influere et facere et alia huiusmodi. Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis sed secundum quod importat habitudinem causae finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita: dicit autem bonum diffusionem causae finalis et non causae agentis, tum quia efficiens in quantum huiusmodi non est rei mensura et perfectio sed magis initium, tum etiam quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum; et in hoc consistebat ratio boni.

5. Ad quintum dicendum quod dupliciter aliqua posunt esse unum in Deo secundum rem: uno modo ex parte eius in quo sunt tantum et non ex propria ratione, sicut scientia et potentia; non enim scientia ex hoc quod scientia est idem quod potentia secundum rem, sed ex hoc quod est divina; et quae sic sunt unum re in Deo in creaturis inveniuntur differre se-

A 210 prout utile *em.* A] prout (*trans. ad lin.*) tile pA 225 participant] habent *praem.* pA 235 uno modo] Alio vero modo per essentiam essentiam (essentiam *bis conf. et imp. primo deletum*) essentiam suam res bona est in quantum ex hoc ipso quod habet esse habet habitudinem ad deum et hoc intendit boetius in libro de ebdo (ebdo *conf. et primo deletum*) ebdomadibus *add.* pA (*cf. lin.* 239-244). *Totum deletur per* va-cat *et lineam transversam* 250 omne] os (*inc.* omnis?) *praem.* pA 262 bonum *em.* A] *conf.* pA 263 agentis] *idem mac. praem.* pA 265 initium *em.* A] *conf.* pA 267 formae tantum *inv.* pA 269 suum] *idem conf. praem.* pA 273 et...sicut scientia] sicut scientia *praem.* pA

Φ 203 pertinet] pertineat Φ 213 et faciens] perficiens Φ 220 dicatur aliquid *inv.* Φ 225 quod] quia Φ 228 per se ipsum] ex se ipso Φ 230 Deus dicatur *inv.* Φ 249 realis] talis Φ (-γ) 253 operationem] relationem δ 257 sit] est Φ 266 etiam] *post* quia Φ (-δ) *post* effectus δ

205 Cap. 1 (1094 a 3) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 141). 209 dicitur...significans: cf. Arist. *Topic.* VII c. 3 (153 b 36 sqq.). 244 Cf. supra lin. 87.

cundum rem. Alio modo ex ipsa ratione eorum quae dicuntur esse unum realiter in Deo, et sic bonum et ens sunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni est quod non differat secundum rem ab ente; et ideo ubicumque invenitur bonum et ens, sunt idem secundum rem.

6. Ad sextum dicendum quod sicut ens est quoddam essentiale et quoddam accidentale, ita et bonum quoddam accidentale et quoddam essentiale; et eodem modo amittit aliquid bonitatem sicut esse substantiale vel accidentale.

7. Ad septimum dicendum quod ex habitudine praedicta contingit quod bonum secundum rationem dicatur ens informare vel determinare.

8. Unde patet responsio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod isti rationi aliquid respondet in re, scilicet realis dependentia eius quod est ad finem ad finem ipsum, sicut est et in aliis relationibus rationis.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis bonum dicat aliquam specialem habitudinem, scilicet finis, tamen ista habitudo | competit 133vb
cuilibet enti nec ponit aliquid secundum rem in ente; unde ratio non sequitur.

11. Ad undecimum dicendum quod risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens, ut dictum est.

1. Primum vero quod in contrarium obicitur concedimus, quod bonum non addit secundum rem supra ens.

2. Secundum vero probat quod nec etiam secundum rationem, ideo ad secundum dicendum quod dupliciter potest intelligi aliquid sine altero: uno modo per modum enuntiandi, dum scilicet intelligitur unum esse sine altero; et hoc modo quicquid intellectus potest intelligere sine altero Deus potest facere: sic autem ens non potest intelligi sine bono, ut scilicet intellectus intelligat aliquid esse ens et non esse bonum; alio modo potest intelligi aliquid sine altero per modum diffiniendi, ut scilicet intelligatur unum non cointellecto altero, sicut animal intelligitur sine homine et omnibus aliis speciebus; et sic ens potest intelligi sine bono. Nec tamen sequitur quod Deus possit facere ens sine bono, quia hoc ipsum quod est facere est producere aliquid in esse.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum ens et bonum convertantur secundum supposita. Et videtur quod non: opposita nata sunt circa idem fieri; bonum autem et malum sunt opposita; cum igitur malum non sit natum in omnibus esse, quia, ut Avicenna dicit, ultra orbem Lunae non est malum, videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; et ita bonum cum ente non convertitur.

2. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum ad plura se extendit quam aliud, non sunt convertibilia ad invicem; sed, sicut in IV cap. De divinis nominibus dicit commentator Maximus, bonum extendit se ad plura quam ens, extendit enim se ad non entia quae per bonum vocantur in esse; ergo bonum et ens non sunt convertibilia.

3. Praeterea, sicut Algazel dicit, bonum est perfectio cuius apprehensio est delectabilis; sed non omne ens habet perfectionem, materia enim prima non habet perfectionem aliquam; ergo non omne ens est bonum.

A 288 amittit *scrips.*] ammittit (*ex* admittit pA) *em.* A 298 et] etiam *praem.* pA 301 (habitu) do *in appendice col.* 133va 307 sic autem] si *add.* pA 310 quod bonum] quia bonum *casu non del., praem.* pA, *et delevimus* 313 ideo: *signum novae paragraphi hic praem.* A 325 ens] bon *praem.* pA
8 entibus] e *et quandam litt. imp. add.* pA 12 IV] iiij *em.* A *conf.* pA 18 dicit, bonum] b *praem.* pA 19 cuius *em.* A] *conf.* pA 19 apprehensio est] perfectio est *praem.* pA

Φ 287-288 accidentale...essentiale *inv.* Φ 291 contingit] continet Φ (-δ) 294 responsio] etiam (*ante* patet δ) *add.* Φ 297 ad finem2 *om.* Φ (-α) 310 quod bonum] quia bonum secundum *praem.* Φ (*cf.* A) addit] aliquid *add.* Φ
14 extendit se] se extendit (extendat se δ1) *post* plura Φ

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 8 q. 1 a. 3; *I Pars* q. 5 a. 3; *Super Boet. De hebd.* lect. 3; *Cont. Gent.* II c. 41; ibid. III c. 20. 3 opposita...fieri: cf. supra q. 15 a. 3 11 in nota. 6 Cf. supra q. 5 a. 4 121 in nota. 14 *Scholia* cap. 5 § 1 (PG 4, 309 B). 18 Cf. *Metaph.* p. I tr. 5 (ed. Muckle, p. 129). 20 materia...aliquam: cf. Arist. *Metaph.* VII 2 (1029 a 20).

4. Praeterea, in mathematicis est ens; non autem ibi est bonum, ut patet per Philosophum in III Metaphysicae; ergo bonum et ens non convertuntur.

5. Praeterea, in libro De causis dicitur quod « prima rerum creatarum est esse »; sed secundum Philosophum in Praedicamentis « prius est a quo non convertitur consequentia »; ergo ab ente non convertitur consequentia ad bonum, et ita bonum et ens non convertuntur.

6. Praeterea, divisum non convertitur cum aliquo dividentium, sicut animal cum rationali; sed ens dividitur per bonum et malum cum multa entia mala dicantur; ergo bonum et ens non convertuntur.

7. Praeterea, privatio etiam, secundum Philosophum in IV Metaphysicae, dicitur ens quodam modo; sed nullo modo potest dici bonum, alias malum, cuius ratio in privatione consistit, esset bonum; ergo bonum et ens non convertuntur.

8. Praeterea, secundum Boetium in libro De hebdomadibus, propter hoc omnia dicuntur esse bona, quia sunt a bono quod est Deus; sed bonitas Dei est ipsa sua sapientia et sua iustitia; ergo eadem ratione omnia quae sunt a Deo essent sapientia et iusta, quod est falsum; ergo et primum, scilicet quod omnia sint bona.

SED CONTRA, nihil tendit nisi in suum simile; sed « omne ens tendit in bonum » ut Boetius dicit in libro De hebdomadibus; ergo omne ens est bonum; nec potest aliquid esse bonum nisi aliquo modo sit; ergo bonum et ens convertuntur.

2. Praeterea, a bono non potest aliquid esse nisi bonum; sed omne ens procedit a divina bonitate; ergo omne ens est bonum, et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis, omne illud quod invenitur habere rationem finis habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis; ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae finem nondum attingunt, et ut sit dilectum et quasi delectabile ab his quae finem participant, cum eiusdem rationis sit tendere in finem et in fine quodam modo quiescere, sicut per eandem naturam lapis movetur ad medium et quiescit in medio. Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam secundum Philosophum in I Physicorum. Omnia autem quae iam esse habent illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant; unde Boetius dicit in III De consolatione « Dedit divina providentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam ut, quoad possunt, naturaliter manere desiderent; quare nihil est quod ullo modo queas dubitare, cuncta quae sunt appetere naturaliter constantiam permanendi, devitare perniciem ». Ipsum igitur esse habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet, quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur.

1. Ad primum igitur dicendum quod bonum et malum opponuntur per modum priva-

A 31 consequentia] *idem bis, conf. et imp. praem.* pA 40 nullo *em.* A] *conf.* pA 41 malum *em.* A] *conf.* pA 44-50 Praeterea...bona (*scil. arg.* 8) *in marg. inf.* A] *om.* pA 61 boni (*e* bonii pA) *em.* A 63 per modum finis] secundum rationem finis *praem.* pA 80 consolatione] *idem mac. praem.* pA 83 ullo (*e* nullo pA) *em.* A dubitare *em.* A] *conf.* pA 92 rationem ...includat] praesupponat *praem.* pA

Φ 38 etiam *om.* Φ (-δ^2) 47 sua sapientia *inv.* Φ iustitia] substantia δ 63 illud] id Φ 82 quoad] que aliquid α β pL Ot^3 que quibus sL M *om.* δ^1 quod δ^2 84 appetere naturaliter *inv.* Φ 90 aliae *om.* Φ

25 *Metaph.* III 4 (996 a 35). 27 Prop. 4. 29 Cap. 12 (14 a 34) sec. transl. Boetii (ed. Minio-Paluello, p. 37). 39 *Metaph.* IV 1 (1003 b 5) sec. interpretationem Averrois ibid. comm. 2 (VIII, 65 L-M) ut refert Thomas *Super Sent. I* d. 46 a. 2 ad 1. 41 malum...consistit: cf. supra q. 2 a. 15 19. 45 Ed. Peiper, p. 172,114. 53 Ed. Peiper, p. 170,53. 58 omne...bonitate: cf. supra lin. 45. 77 *Phys.* I 15 (192 a 18 sqq.). 80 Prosa 11 (PL 63, 774 B). 93 praedictis: supra a. 1.

tionis et habitus. Non autem oportet ut cuicumque inest habitus nata sit inesse privatio; et ideo non oportet ut in quibuscumque natum est esse | bonum natum sit esse malum. In contrariis etiam quando unum inest per naturam alicui, alterum non est natum inesse eidem, secundum Philosophum in Praedicamentis. Bonum autem cuilibet enti naturaliter inest cum dicatur bonum ex ipso suo naturali esse.

134ra

2. Ad secundum dicendum quod bonum non se extendit ad non entia per praedicationem sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum, ut dicamus non entia ea quae sunt in potentia et non in actu. Sed esse non habet causalitatem nisi forte secundum rationem causae exemplaris, quae quidem causalitas non se extendit nisi ad ea quae actu esse participant.

3. Ad tertium dicendum quod sicut materia prima est ens in potentia et non in actu, ita est perfecta in potentia et non in actu, bona in potentia et non in actu.

4. Ad quartum dicendum quod ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus bona sunt: ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est; sed a mathematico non considerantur secundum suum esse sed solum secundum rationem speciei, considerat enim ea abstracte; non sunt autem abstracta secundum esse sed solum secundum rationem. Dictum est autem supra quod bonum non consequitur rationem speciei nisi secundum esse quod habet in re aliqua; et ideo ratio boni non competit lineae vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematici, quamvis linea et numerus bona sint.

5. Ad quintum dicendum quod ens non dicitur esse prius bono illo modo dicendi prius quem obiectio tangit, sed alio modo, sicut absolutum respectivo.

6. Ad sextum dicendum quod aliquid potest dici bonum et ex suo esse et ex aliqua proprietate vel habitudine superaddita; sicut dicitur homo bonus et in quantum est et in quantum est iustus et castus vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono et e converso, sed ratione secundae bonum dividit ens.

7. Ad septimum dicendum quod privatio non dicitur ens naturae sed solummodo ens rationis, et sic etiam est bonum rationis. Nam privationem cognoscere et quodcumque tale bonum est, et mali cognitio secundum Boetium bono deesse non potest.

8. Ad octavum dicendum quod secundum Boetium aliquid dicitur esse bonum ex ipso suo esse, sed iustum dicitur ratione alicuius suae actionis. Esse autem in omnia quae a Deo procedunt diffunditur, non autem omnia participant illud agere ad quod iustitia ordinatur. Quamvis enim in Deo sit idem agere quod esse ac per hoc sua iustitia sit sua bonitas, tamen in creaturis aliud est agere et aliud esse. Unde esse potest communicari alicui cui agere non communicatur, et quibus utrumque communicatur non est idem esse quod agere. Unde etiam homines qui sunt boni et iusti, sunt quidem boni in quantum sunt, non autem iusti in quantum sunt sed in quantum habent habitum quendam ordinatum ad agere. Et similiter potest dici de sapientia et aliis huiusmodi. — Vel aliter dicendum secundum eundem quod iustum et sapiens et alia huiusmodi sunt quaedam specialia bona, cum sint quaedam speciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum absolute designat. Ab ipso igitur Deo perfecto procedunt res perfectae, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus est, quia quod fit non est secundum modum agentis sed secundum modum facti; nec omnia quae a Deo perfectionem

A 114 exemplaris] *idem conf. et imp. praem.* pA 120 non] *idem mac. praem.* pA 123 ipsum] *idem conf. et imp. praem.* pA 129 supra] *idem conf. praem.* pA 131 re aliqua *em.* A] rel aliqua pA 132 hoc quod] quod *praem.* pA 135 quod] multi alii modi sunt *add.* pA 141 sicut] *idem mac. praem.* pA 148 ens[1] *scrips. cum* Φ] *conf.* (*potius* esse) A 149 Nam] ad *add.* pA 165 boni *em.* A] *conf.* pA 166 boni (*e* bonii pA) *em.* A

Φ 99 autem] tamen Φ 114 causalitas] causa Φ 127 sunt autem *inv.* Φ 140 aliqua] sua Φ 155 ratione] esse *praem.* Φ 164 est] sunt Φ esse...agere] *inv.* Φ (-δ^2) agere et esse δ^2 169 aliter *om.* Φ (-δ) 171 specialia *om.* δ

105 Cap. 10 (13 a 18). 129 supra: a. 1. 151 Cf. *De diff. top.* II (PL 64, 1184 B). 154 Cf. *De hebdomadibus* (ed. Peiper, p. 174,157). 169 Vel aliter dicendum...: cf. Boetius hic supra (ed. Peiper, p. 174,164).

recipiunt, eodem modo recipiunt. Et ideo sicut Deo et creaturis omnibus commune est esse perfectum absolute, non autem esse perfectum hoc vel illo modo, ita esse bonum convenit Deo et omnibus creaturis; sed habere hanc bonitatem quae est sapientia vel quae est iustitia non oportet quod sit omnibus commune, sed quaedam Deo tantum conveniunt ut aeternitas et omnipotentia, quaedam vero quibusdam creaturis et Deo ut sapientia et iustitia et alia huiusmodi.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum. Et videtur quod sic: illud enim quod est in rebus est prius eo quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus; sed secundum Philosophum in VI Metaphysicae, bonum est in rebus verum autem in mente; ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

2. Praeterea, prius est aliquid in se perfectum secundum rationem quam sit alterius perfectivum; sed bonum dicitur aliquid in quantum est in se perfectum, verum autem in quantum est alterius perfectivum; ergo bonum est prius quam verum.

3. Praeterea, bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem; sed causa finalis est prior formali, quia finis est causa causarum; ergo bonum est prius quam verum secundum rationem.

4. Praeterea, particulare bonum est posterius quam bonum universale; sed verum est quoddam particulare bonum: est enim bonum intellectus ut dicit Philosophus in VI Ethicorum; ergo bonum est naturaliter prius secundum rationem quam verum.

5. Praeterea, bonum habet rationem finis; | finis autem est primum in intentione; ergo intentio boni est prior intentione veri. *134rb*

SED CONTRA, bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus; intellectus autem naturaliter praecedit affectum; ergo et verum bonum.

2. Praeterea, quanto aliquid est immaterialius tanto est prius; sed verum est immaterialius quam bonum, quia bonum etiam in rebus materialibus invenitur, verum autem est solum in mente immateriali; ergo verum est naturaliter prius bono.

RESPONSIO. Dicendum quod tam verum quam bonum, sicut dictum ⟨est⟩, habent rationem perfectivorum sive perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum, alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei, bonum autem non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in re: et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodam modo per additionem ad illam. Et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum: qui enim non intelligit unum nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaphysicae. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum.

Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bo-

A 13 perfectum] *idem conf. praem.* pA 18 formalem] fin *praem.* pA 21 Praeterea] verum *add.* pA 29 veri *scrips. cum* Φ] boni *casu* A 38 immateriali *scrips. cum* Φ] materiali *casu* A 41 ⟨est⟩ *suppl.*] *om.* A 52 ratio² *in marg.* A] *om.* pA 54 bonum praesupponit] p *imp. praem.* pA 55 veri] verum *imp. praem.* pA 58 unum] *idem conf. praem.* pA

Φ 182 convenit Deo *inv.* Φ (-δ) 185 sit] sint Φ (-δ) 14 alterius perfectivum *inv.* Φ 18 prior] causa *add.* Φ 21 est posterius *inv.* Φ 25 bonum *post* naturaliter Φ 28 primum] prius Φ 37 est *om.* Φ (*def.* δ²) 41 ⟨est⟩ *suppl.* Φ habent] habet Φ (-δ) 62 post unum *om.* Φ (*def.* β)

1 Parall.: *I Pars* q. 16 a. 4; *Super Hebr.* cap. 11 lect. 1. 5 apprehensio...rebus: cf. supra q. 1 a. 2 90. 7 *Metaph.* VI 4 (1027 b 25). 19 finis...causarum: cf. Arist. *Phys.* II 5 (195 a 24) et Avicenna *Metaph.* VI c. 5 (f. 94^va-vb E). 24 *Ethic.* VI 2 (1139 a 27). 41 dictum ⟨est⟩: supra a. 1. 59 Cap. 4 (1006 b 10) sec. transl. *Novae Metaph.* (ed. Averroes VIII, 76 H).

num est naturaliter prius quam verum duplici ratione: primo quia perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio; vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens recipere in se ipsis vel in se ipsis habere secundum suam rationem et non secundum illud esse quod ens habet in se ipso; et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici etiam illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem quae est bonum vel verum, scilicet in appetitu boni et cognitione veri. Secundo quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero; ex hoc enim quod esse participant perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse, unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium non autem ex parte ipsius veri et boni; mens enim sola perfectibilis est vero, sed omnis res perfectibilis est bono.

2. Ad secundum dicendum quod bonum non solum habet rationem perfecti sed etiam perfectivi sicut et verum, ut prius dictum est, unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod finis est prior in causando quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam, unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bonum est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata quam secundum quod est alterius finis; ratio autem veri ex ipsa specie consurgit prout est intellecta sicuti est.

4. Ad quartum dicendum quod verum dicitur esse quoddam bonum in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili; et sic etiam haec obiectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

5. Ad quintum dicendum quod finis dicitur esse prior in intentione his quae sunt ad finem, non autem aliis causis nisi secundum quod ipsae sunt ad finem; et sic solvendum est sicut ad tertium. Et tamen sciendum quod cum dicitur quod finis est prior in intentione, intentio sumitur pro actu mentis qui est intendere; cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat diffinitio, unde aequivoce accipitur utrobique.

1. Ad primum vero quod in contrarium obicitur dicendum quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu sed etiam in quantum habet esse. Unde quamvis intellectus sit prior affectu non sequitur quod per prius perficiatur aliquid vero quam bono.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de vero et bono prout secundum se considerantur, unde concedenda est.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum omnia sint bona bonitate prima. Et videtur quod sic, quia secundum Boetium in libro De hebdomadibus, si intelligamus per impossibile

A 70 ens] *idem mac. praem.* pA 76 perfici] *idem conf. praem.* pA 82 verum] *idem conf. praem.* pA 84 verum] *idem conf. praem.* pA 86 quia illa] il *praem.* pA 105 perficitur] habet *praem.* pA 109 sit] *idem mac. et imp. praem.* pA prior] per *praem.* pA 115 esse] e *mac. praem.* pA 118 dicitur] est *praem.* pA 121 ipsae] etiam *praem.* pA 122 tamen] *idem conf. praem.* pA 126 intentio *em.* A] *conf.* pA 129 est natum] est *imp. add.* pA

Φ 68 veri perfectio *inv.* Φ 75 autem] solum Φ (-δ) 84 vel] et Φ 90 cognoscunt] -cuntur α γ δ 102 unde] et ideo Φ 128 obicitur] dicitur Φ (-δ) 136 concedenda] dicenda δ^2 consideranda β

74 species...anima: cf. supra q. 2 a. 3 21 in nota. 101 dictum est: a. 1. 126 ratione...diffinitio: cf. Arist. *Metaph.* VII 9(1034 b 20).

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 19 q. 5 a. 2 ad 3; *I Pars* q. 6 a. 4; *Cont. Gent.* I c. 40. 4 Ed. Peiper, p. 171,85.

Deum esse abstracta per intellectum bonitate, sequetur omnia alia esse entia non autem esse
134va bona; | intellecta autem in Deo bonitate sequetur omnia esse bona sicut et entia; ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicebat quod ideo hoc contingit, quod non intellecta bonitate in Deo non est bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturae causatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona formaliter bonitate Dei. — Sed contra, quandocumque aliquid denominatur aliquale ex solo respectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid sibi formaliter inhaerens, sed per id quod est extra ipsum ad quod refertur; sicut urina, quae dicitur esse sana ex hoc quod significat sanitatem animalis, non denominatur sana ab aliqua sanitate sibi inhaerente sed a sanitate animalis quam significat. Sed creatura dicitur esse bona per respectum ad primam bonitatem, quia secundum hoc unumquodque dicitur bonum quod a primo bono defluxit ut dicit Boetius in libro De hebdomadibus; ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipsa existente, sed ipsa bonitate divina.

3. Praeterea, Augustinus dicit VIII De Trinitate « Bonum est hoc et bonum illud; tolle hoc et illud et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis non alio bono bonum sed bonum omnis boni »; sed ipso bono quod est omnis boni bonum omnia dicuntur bona; ergo divina bonitate de qua loquitur omnia dicuntur bona.

4. Praeterea, cum omnis creatura sit bona, aut est bona aliqua bonitate sibi inhaerente aut solum bonitate prima; si aliqua bonitate sibi inhaerente, cum illa bonitas sit etiam quaedam creatura et ipsa bona erit, aut ergo se bonitate aut alia. Si se bonitate ergo erit bonitas prima: haec est enim ratio primi boni, ut ex auctoritate Augustini inducta patet, quod se ipso sit bonum; et sic habetur propositum quod creatura est bona bonitate prima. Si autem illa bonitas est bona bonitate alia, eadem quaestio remanet de illa; aut ergo erit procedere in infinitum, quod est impossibile, aut erit devenire ad aliquam bonitatem denominantem creaturam quae est bona se ipsa, et haec erit bonitas prima; ergo oportet omnibus modis quod creatura sit bona bonitate prima.

5. Praeterea, secundum Anselmum omne verum est verum veritate prima; sed sicut veritas prima se habet ad vera ita bonitas prima se habet ad bona; ergo omnia sunt bona bonitate prima.

6. Praeterea, quod non potest in minus non potest in maius; sed minus est esse quam esse bonum; creatura autem non potest in esse cum omne esse sit a Deo; ergo nec potest in esse bonum; ergo bonitas qua aliquid dicitur bonum non est bonitas creata.

7. Praeterea, esse secundum Hilarium est « proprium Deo »; sed proprium est quod uni soli convenit: ergo nullum est aliud esse nisi ipse Deus; sed omnia sunt bona in quantum habent esse; ergo omnia sunt bona ipso esse divino quod est eius bonitas.

8. Praeterea, bonitas prima nihil addit supra bonitatem, alias bonitas prima esset composita; sed verum est omnia esse bona bonitate; ergo etiam verum est omnia esse bona bonitate prima.

9. Ipse dicebat quod bonitas prima addit supra bonitatem absolutam secundum rationem et non secundum rem. — Sed contra, ratio cui non respondet aliquid in re est cassa et vana; sed non est vana ratio qua intelligimus bonitatem primam; ergo si addit aliquid secundum rationem addet etiam secundum rem,

A 5 abstracta per] p *imp. praem.* pA 7 sequetur *em.* A] sequitur *potius* pA 16 ex solo] et (*casu non deletum, et delevimus*) sol *praem.* pA 22 sed a sanitate] sa *praem.* pA 26 ut dicit Boetius *rep.* A, *et alterum delevimus* De hebdomadibus: *posthac, usque ad primam lineam col.* 134^{vb} *inclusive, alia manus intervenit* (*cf. infra lin.* 133 effluere) 29 ipsa] ab *praem.* pA 34 ipso] ab *praem.* pA 66 yllarium A 73 alias] sed e *praem.* pA 78 Sed] § (*scil. signum novae paragr.*) *praem.* pA

Φ 6 alia] illa Φ (-δ) esse *om.* Φ 14 Dei *ante* formaliter Φ 19 esse *om.* Φ 44 haec] hoc *potius* Φ 50 erit] est Φ 51 creaturam] creatam *ante* denominantem Φ 52 se ipsa] *om.* α β *ante* bona γ erit] est Φ (-δ) 53 quod *ante* omnibus Φ 53 sit bona *inv.* Φ 66 esse *post* Hilarius Φ 68 esse *om.* Φ (-δ) 70 esse divino *inv.* Φ 75 etiam verum] *inv.* α β δ^2 *post* est γ 80 vana^2] *om.* α β pL Ot^3 cassa *post* ratio sL M talis *post* ratio δ

27 Ed. Peiper, p. 172,114. 31 Cap. 3 (PL 42, 949). 45 Ut hic supra. 55 Cf. *De verit.* cap. 7 et 13 (PL 158, 475 et 484 sqq.). 66 Cf. *De Trin.* I 5 (PL 10, 28 C), ibid. VII 11 (PL 10, 208 B) et XII 24 (PL 10, 447 B). 67 proprium...convenit: cf. Porphyrius *Isagoge* ' De proprio ', sec. transl. Boetii (ed. Minio-Paluello, p. 19).

quod est impossibile, et sic nec etiam secundum rationem addet, et ita omnia dicentur esse bona bonitate prima sicut et bonitate absoluta.

SED CONTRA, omnia sunt bona in quantum sunt entia, quia, secundum Augustinum, « in quantum sumus boni sumus »; sed non dicuntur omnia entia formaliter per essentiam primam sed per essentiam creatam; ergo nec omnia sunt bona formaliter bonitate prima sed bonitate creata.

2. Praeterea, vertibile non informatur invertibili cum sint opposita; sed omnis creatura est vertibilis, bonitas autem prima est invertibilis; ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

3. Praeterea, omnis forma est proportionata suo perfectibili; sed bonitas prima cum sit infinita non est proportionata creaturae cum sit finita; ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima.

4. Praeterea, secundum Augustinum VIII De Trinitate, omnia creata « participatione boni bona sunt »; sed participatione boni non est ipsa bonitas prima: ipsa enim est totalis et perfecta bonitas; ergo non omnia sunt bona bonitate prima formaliter.

5. Praeterea, creatura dicitur habere vestigium Trinitatis secundum quod est una, vera et bona, et sic bonum pertinet ad vestigium; sed vestigium et partes eius sunt aliquid creatum; ergo creatura est bona bonitate creata.

6. Praeterea, bonitas prima est simplicissima; ergo nec est in se composita nec alii componibilis, et ita non potest esse alicuius forma cum forma veniat in compositionem eius cuius est forma; sed bonitas qua aliqua dicuntur esse bona est quaedam forma, cum omne esse sit a forma; ergo creaturae non sunt bonae bonitate prima formaliter.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt. Quidam enim frivolis rationibus ducti adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei, quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando; quidam vero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim Deum omnes de Deo loquentes intelligunt | quod est *134vt*
omnium principium effectivum cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam Philosophi in II Physicorum, cum causa materiali non coincidit in idem cum habeant contrarias rationes; unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae vero ratio est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero quia non potest esse idem faciens et factum. Ex quo patet quod ipsa divina essentia neque est materia alicuius rei neque forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona sicut forma coniuncta; sed quaelibet forma est Dei quaedam similitudo. Et ideo platonici dixerunt quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta sed sicut forma separata.

Ad cuius intellectum sciendum est quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum ponebat etiam secundum esse separata. Et ideo sicuti homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem et ideam hominis, cuius

A 90 essentiam] s *praem.* pA 104 omnia creata] cre *praem.* pA 118 sed] ergo *praem.* pA 127 materia (*e* materiam pA) *em.* A 128 dynando A 133 effluere: *posthac manus solita revertitur* 139 effecti] *idem conf. praem.* pA 148 bonitate *em.* A] *conf.* pA 154 Socratem *explicamus* (*et sic deinceps*)] sortem A

Φ 100 est] potest esse Φ 112 eius] *om.* Φ (-δ) eiusdem δ 119 quaedam forma *inv.* Φ 122 Dicendum] est *add.* Φ 127 eum] deum Φ 128 Dinando] divinando *potius* β γ δ 130 Deum *om.* Φ 138 esse *post* potentia[139] Φ 139 sunt *om.* α β Ot[3] 146 forma *om.* Φ Dei] rei (*ante* est δ) Φ

87 *De doct. christ.* I c. 32 (PL 34, 32) sec. Thomam *I Pars* q. 5 a. 1 sed c. 94 omnis...vertibilis: cf. Ioh. Damasc. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 152). 104 Cap. 3 (PL 42, 950). 109 creatura...bona: cf. August. *De Trin.* VI c. 10 (PL 42, 932). 119 omne...forma: cf. supra q. 1 a. 10 23 in nota. 128 Ex Alberti *Summa de homine* q. 5 a. 2; vide R. de Vaux, *Note conjointe sur un texte retrouvé de David de Dinant,* RSPT 22 (1933) p. 244; quidam: opinio Almaricianorum, sec. Thomam *I Pars* q. 3 a. 8. 135 *Phys.* II 11 (198 a 24). 137 unumquodque...actu: cf. supra q. 2 a. 3 237 in nota. 140 omne...simile: cf. supra q. 2 a. 3 240 in nota. 147 platonici: ex Arist. ut infra lin. 167. 151 Plato...: ex Arist. *Metaph.* III 7 (997 b 8), *Phys.* II 3 (193 b 35).

participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni et omnibus huiusmodi, ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum. Unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia; et hoc ponebat esse per se bonum sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur, ut patet per Philosophum in I Ethicorum. Sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis, quod idea hominis non se extendebat ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est quoddam particulare bonum, et ideo oportebat dicere quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc positionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati non per humanitatem eis inhaerentem.

Et hanc opinionem aliquo modo porretani secuti sunt: dicebant enim quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur homo est bonus, et bonum aliquo addito, ut cum dicimus Socrates est bonus homo. Dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata quia particulares bonitates creatae sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem. Sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quiditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII Metaphysicae; tum etiam, suppositis ideis, quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem – per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethicorum –.

Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

1. Ad primum igitur dicendum quod, sicut tactum est prius, pro tanto creaturae non essent bonae nisi bonitas intelligeretur in Deo quia bonitas creaturae exemplatur a divina bonitate; unde non sequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata nisi sicut forma exemplari.

2. | Ad secundum dicendum quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum: uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, et sic urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis; ratio enim sani secundum quod de urina praedicatur est esse signum sanitatis animalis; et in ta- *135ra*

A 187 et communis esset] esset *praem.* pA 190 creata quia particulares] inherente quia part *praem.* pA 195 ab (*ex* abeis pA) *em.* A 198 quia] *idem mac. praem.* pA 203 tamen] *idem praem.* pA 210 sibi] *idem mac. praem.* pA 217 exemplari] increata *praem.* pA 225 Ad secundum] § Ad secundum dicendum quod dupliciter aliquid potest denominari per respectum ad alterum uno modo quando eadem est ratio nominis denominativi et ipsius respectus et tunc ratio (tunc ratio *primo deletum*) et secundum hoc propositio inducta veritatem habet cum enim dicimus urina est sana hec est ratio sani de urina predicati. scilicet referri ad sanitatem animalis per modum signi. Alio modo denominatur aliquid per respectum/ *finis col.* 134^{vb}/ *praem.* pA *ante transitum ad fol.* 135ra, *quod deletur per* va-cat *et lineam terminos constituentem* 231 est esse] esse *praem.* pA

Φ 165 boni *om.* Φ (*def.* δ^{2}) 171 quoddam particulare] aliquod Φ 179 eis] hominis Φ (-δ) vel hominis *praem.* δ^{1} 180 porretani *post* sunt Φ 190 a bonitate] absolute Φ 191 et *om.* Φ (-δ) 229-231 ratio...animalis *hom. om.* δ^{2}

167 *Ethic.* I 4 (1095 a 26). 181 dicebant...: Gilb. Porr. *Comment. super lib. Quomodo substantiae bonae sint* (PL 64, 1317 sqq.) ut refert *Summa fr. Alexandri* I pars n. 105 (p. 165). 196 *Metaph.* VII 14 (1039 a 24 sqq.). 202 *Ethic.* I 7 (1096 b 20 sqq.). 214 secundum communem opinionem: cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n. 105 (p. 165) et Albertus *De bono* q. 1 a. 2 (ed. Col. XXVIII, p. 8).

libus quod denominatur per respectum ad alterum non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente sed ab aliquo extrinseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum quando respectus non est ratio denominationis sed causa; sicut si aer dicatur lucens a sole, non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat; et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum, unde ratio non sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus in multis opinionem Platonis sequitur, quantum fieri potest secundum fidei veritatem; et ideo verba sua sic sunt intelligenda ut ipsa divina bonitas dicatur esse bonum omnis boni in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente.

4. Ad quartum dicendum quod aliter se habet in formis generalibus et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur albedo est alba, vel calor est calidus, ut patet etiam per Dionysium in II cap. De divinis nominibus. Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur: dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens, unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum et huiusmodi, oportet quod haec etiam de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione qua ens; unde dicimus essentia est una et bona, et similiter dicimus unitas est una et bona, et ita etiam de bonitate et albedine et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine hoc quod attribuatur ei esse album, unde non cogimur dicere albedo est alba: album enim uno modo dicitur, ens autem et unum et bonum et alia huiusmodi, quae de quolibet apprehenso necesse est dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens quia in se subsistit, aliquid quia est principium subsistendi ut forma, aliquid quia est dispositio subsistentis ut qualitas, aliquid quia est privatio dispositionis subsistentis ut caecitas. Et ideo cum dicimus essentia est ens, si procedatur sic, ergo est aliquo ens, vel se vel alio, processus non sequitur, quia non dicebatur hoc modo esse ens sicut aliquid subsistens in esse suo est ens, sed sicut quo aliquid est. Unde non oportet quaerere quomodo ipsa essentia aliquo sit sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam. Similiter cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quasi in bonitate subsistens sed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum est. Et sic non oportet inquirere utrum bonitas sit bona se bonitate vel alia, sed utrum ipsa bonitate sit aliquid bonum quod sit alterum ab ipsa bonitate, sicut est in creaturis, vel quod sit idem cum ipsa bonitate, sicut est in Deo.

5. Ad quintum dicendum quod similiter etiam distinguendum est de veritate, scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente. Sed tamen alia ratio est de veritate et bonitate. Ipsa enim ratio veritatis in quadam adaequatione sive commensuratione consistit: denominatur autem aliquid mensuratum vel commensuratum ab aliquo exteriori, sicut pannus ab ulna; et per hunc modum intelligit Anselmus omnia esse vera

A 240 oppositio *scrips.*] oppositionis *casu* A 250 creata] q (*primo deletum*) eo (*ut videtur*) *praem.* pA 256 alba] abb *idem conf. inc. praem.* pA 259 praedicatio] per *praem.* pA 263 cuicumque] quic *praem.* pA 277 concomitantur *casu* A 298 hoc modo quo] q *praem.* pA 307 exemplari] causa *praem.* pA

Φ 235 aliquid *om.* Φ (-δ) 257 in *om.* Φ 260 bonitas] est *add.* Φ 262 intellectus *om.* Φ (-δ) 269 concomitantur] communicant Φ 274 et[1] *om.* Φ (*def.* δ[1]) 277 concomitatur] communicatur Φ 282 autem *om.* Φ 294 quomodo] quo Φ 300 oportet] etiam *add.* Φ (-δ) 308 creata] create Φ (-δ)

258 § 8 (PG 3, 645 D; Dion. 100). 261 illud...ens: cf. supra q. 1 a. 1 104. 314 pannus ab ulna: cf. supra q. 1 a. 5 192 in nota.

veritate prima, in quantum scilicet unumquodque est commensuratum divino intellectui implendo illud ad quod divina providentia ipsum ordinavit vel praescivit. Ratio autem bonitatis non consistit in commensuratione, unde non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod creatura non potest hoc modo in esse quod a se ipsa esse habeat; potest tamen aliqua in esse ita quod sit formale principium essendi, sic enim quaelibet forma in esse potest; et per hunc etiam modum bonitas creata potest in esse bonum tamquam formale principium.

7. Ad septimum dicendum quod cum dicitur esse est proprium Deo, non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse; esse autem creaturae dicitur esse per quandam similitudinem ad illud primum esse, cum tamen habeat permixtionem eius quod est futurum | esse vel fuisse, *135rb* ratione mutabilitatis creaturae. — Vel potest dici quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse, quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum.

8. Ad octavum dicendum quod bonitas prima nihil addit secundum rem supra bonitatem absolutam; addit autem aliquid secundum rationem.

9. Ad nonum dicendum quod sicut dicit commentator in libro De causis, ipsa bonitas pura ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem: non enim est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat; si enim esset de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet et nulla esset bonitas pura. Similiter etiam si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut etiam de ratione animalis non est neque rationale neque irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem contrahit bonitatem absolutam et distinguit primam bonitatem, quae est bonitas pura, ab aliis bonitatibus: hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio est ens rationis; et tamen fundatur super simplicitate bonitatis primae, unde non sequitur quod ratio sit cassa et vana.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam. Et videtur quod sic: illud enim sine quo res non potest esse videtur ei esse essentiale; sed creatura sine bonitate esse non potest, quia non potest esse aliquid creatum a Deo quod non sit bonum; ergo creatura est bona per essentiam.

2. Praeterea, creatura ab eodem habet esse et esse bonum, quia ex hoc ipso quod habet esse bona est, ut prius ostensum est; sed creatura habet esse per suam essentiam; ergo est etiam bona per suam essentiam.

3. Praeterea, quicquid convenit alicui in quantum huiusmodi, est ei essentiale; sed bonum convenit creaturae in quantum est quia, ut dicit Augustinus, « in quantum sumus boni sumus »; ergo creatura est bona per sui essentiam.

4. Praeterea, cum bonitas sit quaedam forma creata creaturae inhaerens, ut ostensum est, aut erit forma substantialis aut accidentalis; si accidentalis, aliquando sine ea creatura esse poterit, quod de creatura dici non potest; ergo relinquitur quod sit forma substantialis; sed omnis talis forma vel est essentia rei vel pars essentiae; ergo creatura est bona per suam essentiam.

5. Praeterea, secundum Boetium in libro De hebdomadibus, creaturae sunt bonae in quantum a primo bono fluxerunt; sed per suam

A 317 intellectui *em.* A] *conf.* pA 340 alia] multa *praem.* pA 344 rationem] . quod *add.* pA 360 contrahit A, *quamvis conf.*

Φ 320 non[1] *om.* Φ (-δ) 350 enim] autem Φ 360 contrahit] communicat Φ 364 simplicitate] –citatem Φ 4 esse *om.* Φ 12 etiam *om.* Φ 15 ut] sicut Φ 20 creaturae] –turis Φ

347 Comm. 9 (8).

1 Parall.: *I Pars* q. 6 a. 3; *Cont. Gent.* I c. 38; *Super Boet. De hebd.* lect. 3 et 4; *Super Dion. De div. nom.* cap. 4 lect. 1; ibid. cap. 13 lect. 1; *Comp. theol.* cap. 109. 10 ostensum est: a. 2. 16 Cf. supra a. 4 104. 20 ostensum est: supra a. 4. 29 Ed. Peiper, p. 172,114.

essentiam fluxerunt a primo bono; ergo per suam essentiam sunt bonae.

6. Praeterea, semper denominans est simplicius vel aeque simplex denominato; sed nulla forma superaddita essentiae est simplicior vel aeque simplex ipsi essentiae; ergo nulla alia forma superaddita essentiae denominat essentiam: non enim possumus dicere quod essentia sit alba; sed ipsa essentia rei denominatur bonitate, quaelibet enim essentia bona est; ergo bonitas non est forma superaddita essentiae, et sic quaelibet creatura est bona per suam essentiam.

7. Praeterea, sicut unum convertitur cum ente ita et bonum; sed unitas, a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiae rei, ut Commentator dicit in IV Metaphysicae, sed unaquaeque res est una per suam essentiam; ergo et unaquaeque est bona per suam essentiam.

8. Praeterea, si creatura est bona per aliquam bonitatem superadditam essentiae, cum omne quod est bonum sit, illa etiam bonitas cum sit res quaedam bona erit; non autem alia bonitate quia sic iretur in infinitum, sed per essentiam suam; ergo eadem ratione poterit poni quod creatura ipsa esset bona per essentiam suam.

SED CONTRA, nihil quod dicitur de aliquo per participationem convenit ei per suam essentiam; sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Augustinum VIII De Trinitate; ergo creatura non est bona per essentiam.

2. Praeterea, omne illud quod est bonum per essentiam suam est substantiale bonum; sed creaturae non sunt substantialia bona, ut patet per Boetium in libro De hebdomadibus; ergo creaturae non sunt bonae per essentiam.

3. Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid essentialiter oppositum eius de eo praedicari non potest; sed oppositum boni praedicatur de aliqua creatura, scilicet malum; ergo creatura non est bona per essentiam.

RESPONSIO. Dicendum quod secundum tres auctores oportet dicere creaturas non esse bonas per essentiam sed per participationem, scilicet secundum Augustinum, Boetium et auctorem libri De causis, qui dicit solum Deum esse bonitatem puram: sed tamen diversis rationibus ad unam positionem moventur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, ut ex dictis patet, sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multiplicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute. | Unde cum 135va generatio sit motus ad esse, cum aliquis accipit esse substantiale dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale dicitur generari secundum quid; et similiter est de corruptione per quam esse amittitur.

De bono autem est e converso, nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid, secundum vero accidentalem dicitur bonum simpliciter; unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum. Cuius diversitatis ista est ratio. Nam unumquodque dicitur esse ens in quantum absolute consideratur, bonum vero, ut ex dictis

A 31 primo] p *imp. add.* pA 32 bonae (*ex* bona *casu* pA) *em.* A 37 essentiae] *idem conf. praem.* pA 45 a qua...non dicit] non dicit *praem.* pA 56 quia...sed per essentiam suam] sed per essentiam suam *praem.* pA infinitum.] ergo *add.* pA 89 esse absolute *in appendice col.* 135rb 94 amittitur *scrips.*] ammittitur A 95 nam secundum substantialem] secundum substantia nam *praem.* pA 96 substantialem] ee (*inc.* essentiam?) *praem.* pA 98 bonum (*e* bonus pA) *em.* A 100 sed *clare in marg.* A] *idem conf.* pA 104 ut...ad alia] secundum quod ad alia ordinatur *praem.* pA

Φ 35 superaddita] addita Φ 36 alia *om.* Φ 37 denominat] ipsam *add.* Φ 49 est una] *om.* α est β γ 50 et *om.* Φ (*def.* δ2) 50 est] res *praem.* Φ (-δ) 56 quia...infinitum *post* suam57 (*cf.* pA) Φ 58 poni] *om.* α dici β γ δ 64 essentiam] suam *add.* Φ 74 aliqua (alia δ1) creatura *inv.* Φ 79 auctorem libri] anselmum in libro δ1 84 esse] *om.* α β ens (*ante* multiplicatur δ) γ δ 85 sic] sicut Φ (-δ) etiam et] etiam Φ (-δ) et δ 86 hoc] sed Φ (-δ) sed hoc δ 97 accidentalem] –dentale Φ (-δ2) 98 bonum] aliquid *praem.* Φ

44 unum...ente: cf. supra q. 1 a. 8 93 in nota. 45 ita et bonum: cf. supra q. 1 a. 1 64 in nota. 48 Comm. 3 (VIII, 67 B). 64 Cap. 3 (PL 42, 950). 69 Ed. Peiper, p. 171,75. 79 *De Trin.* VIII c. 3 (PL 42, 950) ut supra lin. 64; Boetium: ut supra lin. 69. 80 Prop. 9(8). 83 ex dictis: supra a. 1 ad 6. 90 generatio...esse: cf. supra q. 1 a. 5 40 in nota. 104 ex dictis: supra a. 1 ad 1.

patet, secundum respectum ad alia. In se ipso autem aliquid perficitur ut subsistat per essentialia principia, sed ut debito modo se habeat ad omnia quae sunt extra ipsum non perficitur nisi mediantibus accidentibus superadditis essentiae, quia operationes quibus unum alteri quodam modo coniungitur, ab essentia mediantibus virtutibus essentiae superadditis progrediuntur; unde absolute bonitatem non obtinet nisi quod completum est et secundum substantialia et secundum accidentalia principia.

Quicquid autem creatura perfectionis habet ex essentialibus principiis et accidentalibus simul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum suum esse simplex; eius enim essentia est eius sapientia et iustitia et fortitudo et alia huiusmodi, quae in nobis sunt essentiae superaddita. Et ideo ipsa absoluta bonitas in Deo idem est quod eius essentia; in nobis autem consideratur secundum ea quae essentiae superadduntur. Et pro tanto bonitas completa vel absoluta et augetur et minuitur et totaliter aufertur, non autem in Deo, quamvis substantialis bonitas in nobis semper maneat. Et secundum hunc modum videtur dicere Augustinus quod Deus est bonus per essentiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem et nostram alia differentia invenitur. Essentialis enim bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam sed secundum esse ipsius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet. Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse sed est esse participans ab alio. Et sic in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum. Unde dato quod bonitas absoluta diceretur de re creata secundum esse suum substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet esse participatum. Deus autem est bonitas per essentiam, in quantum eius essentia est suum esse. Et haec videtur esse intentio Philosophi in libro De causis, qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem et creaturae: bonitas enim habet rationem causae finalis; Deus autem habet rationem causae finalis cum sit omnium ultimus finis sicut et primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis nisi secundum ordinem ad causam primam, quia secunda causa non influit in causatum nisi praesupposito influxum causae primae, ut patet in libro De causis. Unde et bonum quod habet rationem finis non potest dici de creatura nisi praesupposito ordine Creatoris ad creaturam. Dato igitur quod creatura esset ipsum suum esse sicut et Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni nisi praesupposito ordine ad Creatorem; et pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum, quod habet rationem boni non praesupposito aliquo alio, habet rationem boni per se ipsum: et haec videtur esse intentio Boetii in libro De hebdomadibus.

1. Ad primum igitur dicendum quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate accidentali, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei sed esse

A 107 sed] per *add.* pA 110 operationes] egre *add.* pA 115 principia] id est secundum perfectiones primas et secundas *add.* pA 116 creatura...habet] in creaturis perfectum est *praem.* pA 119 suum *em.* A] *conf.* pA 122 in *sup. lin.* A] *om.* pA 133 invenitur] dato enim (*cf. lin.* 143-144) *add.* pA 139 autem vel] vel *praem.* pA 154-158 bonitas...oportet] cum enim bonitas habeat rationem cause finalis et deus sit primum in genere cause finalis quia est finis ultimus omnium rerum sicut et primum principium. oportet *praem.* pA 160 secunda *em.* A] *conf.* pA 169 tanto *scrips.*] tato *compl. abbr. om.* A 175 quod] quam (*fort. inc.* quamvis?) *add.* pA

Φ 106 essentialia] essentia α pL pOt³ essentie β 107 modo *om.* Φ (-δ) 111 quodam modo *om.* Φ 114 et *om.* Φ 120 alia] omnia Φ 124 superadduntur (–addimus δ) *ante* essentiae Φ 129 dicere Augustinus *inv.* Φ 140 est² *om.* Φ 144 dato] dico Φ (-δ) 160 secunda causa *inv.* Φ 161 nisi] in *praem.* α β pOt³ 163 finis *om.* Φ (-δ) 172 alio *om.* δ 176 esse non] *inv.* α γ δ non esse nisi β 179 absoluta] –lute Φ (-δ)

129 Cf. supra lin. 64. 151 Prop. 9(8). 163 Prop. 1. 174 Ut supra lin. 69.

participatum, et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens.

2. Ad secundum dicendum quod ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substantiale; non autem ab eodem formaliter habet esse simpliciter et esse bonum simpliciter, ut ex dictis patet, et propter hoc ratio non sequitur.

3-4. Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

5. Ad quintum dicendum quod creatura non solum est a Deo secundum essentiam suam sed secundum esse suum, in quo praecipue consistit ratio bonitatis substantialis; et etiam secundum perfectiones superadditas in quibus consistit bonitas absoluta; et haec non sunt essentia rei. Et praeterea ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium est aliud quam essentia.

6. Ad sextum dicendum quod hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens, unde sicut habet esse per | participationem ita et bona *135vb* est per participationem; esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia quia et communius, cum dicantur non solum de essentia sed etiam de eo quod per essentiam subsistit et iterum de ipsis accidentibus.

7. Ad septimum dicendum quod unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed eius ratio in positione consistit, et ideo non est simile.

8. Ad octavum dicendum quod hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut et esse rei dicitur ens, non quia eius sit aliquod aliud esse sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res bona dicitur. Unde sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia esse eius non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita etiam praedicta ratio non sequitur de bonitate; sequitur autem de unitate de qua introducit eam Commentator in IV Metaphysicae, quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse. Unde essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum; et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum bonum creaturae consistat in ' modo, specie et ordine ', sicut Augustinus dicit. Et videtur quod non

quia bonum habet rationem finis secundum Philosophum; sed tota ratio finis consistit in ordine; ergo et tota ratio boni in ordine consistit, et ita alia duo superfluunt.

2. Praeterea, ens et bonum et unum secundum intentiones differunt; sed ratio entis consistit in specie, unius vero ratio consistit in modo; ergo boni ratio non consistit in specie et modo.

3. Praeterea, species nominat causam formalem; sed in hoc distinguitur bonum et verum secundum quosdam, quod verum dicit rationem causae formalis, bonum autem rationem causae finalis; ergo species non pertinet ad rationem boni.

4. Praeterea, malum et bonum cum sint opposita attenduntur circa idem; sed, sicut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum, « totum malum de speciei privatione repertum est »; ergo tota ratio boni in positione speciei consistit, et ita superfluunt, ⟨ut⟩ videtur, modus et ordo.

A 211 dicitur] per *add.* pA 211 secundum rationem *inv.* pA (*cf. nota superior*) 213 sed] aliquid *add.* pA 219 per hoc] hoc *praem.* pA 223 non dicitur] d *praem.* pA 225 de qua] quia *praem.* pA
4 rationem] ratio *idem conf. inc. praem.* pA 8 et unum *in marg.* A] *om.* pA 24 ⟨ut⟩ *suppl.*] *om.* A videtur *em.* A] *conf.* pA

Φ 187 eodem] eo Φ (-δ) 190 dicendum] est *add.* α γ δ 206 et *om.* Φ 217 et *om.* Φ
2 consistat] sit Φ 6 consistit *ante* in ordine Φ (*def.* δ²) 8 et¹ *om.* Φ 22 totum *om.* Φ 23 positione] ratione δ¹ 24 superfluunt] superfluere Φ ⟨ut⟩ *suppl.*] *om.* Φ

210 unum... ens: cf. supra q. 1 a. 1 141 in nota. 227 Ut supra lin. 48.
1 Parall.: *I Pars* q. 5 a. 5. 3 Cf. *De nat. boni* cap. 3 (PL 42, 553). 5 *Ethic.* I 1 (1094 a 3) sec. Thomam supra q. 1 a. 1 158. 15 quosdam: cf. *Summa fr. Alexandri* I pars n. 88 (p. 140), ibid. n. 104 (p. 163), Albertus *De bono* tr. 1 q. 1 a. 10 (ed. Col. XXVIII, p. 20), Bonaventura *Super Sent. I* d. 3 p. 1 a. unic. q. 2. 21 Quaestio 6 (PL 40, 13).

5. Praeterea, modus est de consequentibus rem; sed aliqua bonitas pertinet ad essentiam rei; ergo modus non est de ratione boni.

6. Praeterea, quod Deus potest facere per unum non facit per plura; sed Deus potuit facere creaturam bonam per unum istorum, quia quodlibet horum habet quandam rationem bonitatis; ergo non oportet quod quodlibet istorum trium requiratur ad rationem boni.

7. Praeterea, si ista tria sunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet ista tria esse; sed quodlibet istorum trium est bonum; ergo in quolibet istorum sunt ista tria, et ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Praeterea, si ista tria sunt bona, oportet quod habeant modum, speciem et ordinem; ergo modi erit modus, et speciei species, et sic in infinitum.

9. Praeterea, modus, species et ordo diminuitur per peccatum secundum Augustinum; sed bonitas substantialis rei non diminuitur per peccatum; ergo ratio boni universaliter non consistit in tribus praedictis.

10. Praeterea, id quod est de ratione boni non recipit praedicationem mali; sed haec tria recipiunt praedicationem mali, secundum Augustinum in libro De natura boni: dicitur enim « malus modus mala species », et sic de aliis; ergo ratio boni non consistit in his tribus.

11. Praeterea, Ambrosius dicit in Hexameron quod « natura lucis non est in numero, pondere et mensura ut alia creatura »; sed ex his tribus secundum Augustinum constituuntur tria praedicta; cum ergo lux sit bona, ratio boni non includit tria praedicta.

12. Praeterea, secundum Bernardum modus caritatis est non habere modum, et tamen caritas bona est; ergo non requirit tria praedicta.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De natura boni, quod « ubi haec tria sunt magna magnum bonum est, ubi parva parvum, ubi nulla nullum »; ergo ratio boni in his tribus consistit.

2. Praeterea, Augustinus in eodem libro dicit quod secundum hoc aliqua dicuntur bona quod sunt « moderata, speciosa, ordinata ».

3. Praeterea, creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in libro De hebdomadibus; sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae, scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris; ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae; sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem habet modum sibi a Deo praefixum; ut autem comparatur ad eum ut ⟨ad⟩ causam exemplarem habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem habet ordinem; ergo bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine.

4. Praeterea, creaturae omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura quae est sola capax beatitudinis; hoc autem est in quantum a rationali creatura cognoscitur; ergo cum creatura sit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum, ad hoc quod sit bona tria requiruntur, scilicet quod sit existens, quod sit cognoscibilis, quod sit ordinata. Est autem existens per aliquem modum, cognoscibilis per speciem, ordinata autem per ordinem; ergo in his tribus consistit bonum creaturae.

A 35-63 Praeterea...praedicta (*scil. arg.* 7-12) *in marg. inf. col.* 135^{vb}-136ra *manu eadem quae supra a.* 4 *lin.* 26-133 *et infra* 103-120] *om.* pA 36 quolibet *scrips.*] quodlibet A 55-63 Praeterea...praedicta (*scil. arg.* 11-12) *in marg. inf. col.* 136ra *eadem manu* A] *in marg. inf. col.* 135^{vb} *eadem manu* pA: *primam inscriptionem per* va-cat *primo abolevit ipse scriba, deinde diligenter eam erasit* 55 exameron A 64-104 Sed contra...Responsio *manu solita: cf. nota ad* Dicendum^{105} 67 boni *em.* A] *conf.* pA 70 aliqua] q *praem.* pA 75 triplicis *em.* A] *conf.* pA 82 ⟨ad⟩ *suppl. cum* δ] *om.* A 93 ordinata] *idem conf. praem.* pA

Φ 29 quod] que Φ (-δ) 31 bonam *om.* Φ 38 quolibet istorum] quantumlibet δ^{1} 44 diminuitur] diminuuntur Φ 46 bonitas *om.* Φ (-δ) 48 tribus] rebus Φ (-δ) 58 secundum Augustinum] ut dicit augustinus Φ 59 non *om.* δ 71 speciosa, ordinata] ordinata et sponsa Φ (-δ) ordinata et sper δ^{1} ordinata et speciosa δ^{2} 80 Deum ut ad *om.* δ 82 ⟨ad⟩ *suppl.* δ] *om. cet.* 92 existens] et *add.* Φ cognoscibilis] et *add.* Φ

45 Cf. *De nat. boni* cap. 4 (PL 42, 553). 52 Cap. 23 (PL 42, 558). 56 I c. 9 (PL 14, 154 B). 58 *De Gen. ad litt.* IV c. 3 (PL 34, 299) ut dicitur infra q. 29 a. 3 17. 61 *De diligendo Deo* cap. 1 (PL 182, 974) sec. Thomam *II-II* q. 27 a. 6 sed c. 65 Cap. 3 (PL 42, 553). 69 Ut hic supra. 74 Ed. Peiper, p. 172,114. 79 quod...ordinem: cf. Bonaventura *Super Sent. II* d. 35 a. 2 q. 1.

5. Praeterea, Sap. XI[21] dicitur « Omnia in numero, pondere et mensura constituisti »; sed secundum Augustinum IV Super Genesim ad litteram « mensura cuilibet rei modum praefigit, numerus speciem praebet, pondus vero dat ordinem »; ergo in his tribus modo, specie et ordine, bonitas creaturae consistit, cum creatura secundum hoc sit bona quod a Deo est disposita.

RESPONSIO. Dicendum quod ratio boni in tribus praedictis consistit, secundum quod Augustinus dicit. Ad huius autem evidentiam sciendum est quod aliquod nomen potest respectum importare dupliciter: uno modo sic quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen pater vel filius aut paternitas ipsa; quaedam vero nomina dicuntur importare respectum quia significant rem alicuius generis quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad ipsum respectum significandum; sicut hoc nomen scientia est impositum ad significandum qualitatem quandam quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum.

Et per hunc modum ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. | Respectus autem importatus in nomine boni *136ra* est habitudo perfectivi secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc earum esse est finitum et terminatum secundum mensuram eius in quo recipitur.

Sic igitur inter ista tria quae Augustinus ponit, ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat, sed alia duo, scilicet species et modus, causant illum respectum. Species enim pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul habet modum, speciem et ordinem: speciem quidem quantum ad ipsam rationem speciei, modum quantum ad esse, ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.

1. Ad primum igitur dicendum quod ratio illa procederet si nomen boni esset impositum ad significandum ipsam habitudinem; quod falsum est ut ex dictis patet, et propter hoc ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod bonum non differt ratione ab ente et uno quasi habeant oppositas rationes, sed quia ratio boni includit rationem entis et unius, et aliquid addit.

3. Ad tertium dicendum quod secundum Philosophum in VIII Metaphysicae, sicut in numeris quaelibet unitas vel addita vel remota variat numeri speciem, ita etiam in diffinitionibus quidlibet additum vel remotum diversam speciem constituit. Ex ipsa igitur specie tantum constituitur ratio veri, in quantum verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, ut ex dictis patet; sed ex specie simul et modo constituitur ratio boni, quod est perfectivum non solum secundum speciem sed etiam secundum esse.

4. Ad quartum dicendum quod, cum dicit Augustinus quod totum malum est repertum

A 105 Dicendum: *hic revertitur manus ut supra lin.* 35-63 114 quam] con *add.* pA, *et sequitur vitium quoddam pergameni* 125 Respectus: *in principio col.* 136ra *manus solita revertitur* 128 secundum esse] *idem conf. praem.* pA 132 earum *scrips.*] eorum *potius* A 132 esse est] est *praem.* pA 133 eius *em.* A] *conf.* pA 136 respectus] id *praem.* pA 147 speciei (*e* specien pA) *em.* A 147 modum] ordinem *praem.* pA 155 quod] ratio *add.* pA bonum *em.* A] *conf.* pA

Φ 99 IV] iii (*seu* 3) Φ 100 mensura *post* modum Φ (-δ) cuilibet] cuiuslibet Φ (-L M) 104 est *om.* Φ 112 nomina *om.* δ 114 comitatur] concomitatur δ communicatur α β 133 secundum] per Φ 135 inter] nunc α β Ot[3] 137 scilicet species *inv.* Φ (-δ) 144 bonum *om.* δ 147 speciei *om.* Φ (-δ) 156 quasi] et *praem.* α β Ot[3] 168 modo] numero Φ

98 constituisti »: sec. litteram August. e. g. *Cont. adv. leg. et proph.* I c. 6 (PL 42, 607). 100 Cap. 3 (PL 34, 299). 107 Cf. *De nat. boni* cap. 3 (PL 42, 553). 142 omne...recipientis: cf. supra q. 1 a. 2 18 in nota. 160 *Metaph.* VIII 3 (1043 b 36). 167 dictis: supra a. 3.

de speciei privatione, non excludit alia duo quia, ut ipse in eodem libro dicit, « ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus »; ordo etiam consequitur speciem et modum, sed nominat speciem tantum quia alia duo ipsam speciem consequuntur.

5. Ad quintum dicendum quod ubicumque est aliquid receptum, oportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens; et ideo cum esse creaturae et accidentale et essentiale sit receptum, modus non solum invenitur in accidentalibus sed etiam in substantialibus.

6. Ad sextum dicendum quod cum in istis tribus ratio boni constituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid esset bonum non habens speciem, modum et ordinem, sicut ab eo fieri non potuit quod esset aliquis homo qui non esset animal rationale.

7. Ad septimum dicendum quod etiam modus, species et ordo singulum eorum est bonum, non illo modo dicendi bonum quo subsistens in bonitate est bonum, sed quo principium bonitatis bonum est. Unde non oportet quod singulum eorum habeat modum, speciem et ordinem, sicut non oportet quod forma habeat formam quamvis sit ens et omne ens sit per formam. Et hoc est quod quidam dicunt quod cum dicitur omnia habere modum, speciem et ordinem, intelligitur de creatis non de concreatis.

8. Et per hoc patet solutio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod quidam dicunt modum, speciem et ordinem secundum quod constituunt bonum naturae et secundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, esse eadem secundum rem sed differre secundum rationem; sicut patet in voluntate, quod ipsa una et eadem potest considerari in quantum est natura quaedam, et sic est in ea modus, species et ordo constituentia bonum naturae; vel in quantum est voluntas, prout habet ordinem ad gratiam, et sic attribuitur ei modus, species et ordo quae possunt diminui per peccatum, quae constituunt bonum moris. — Vel potest melius dici quod cum bonum consequatur esse et bonum per speciem, modum et ordinem constituatur, sicut est aliud esse substantiale et accidentale, ita constat esse aliam formam substantialem et accidentalem; et utraque proprium modum habet et proprium ordinem.

10. Ad decimum dicendum quod, secundum Augustinum in libro De natura boni, modus, species et ordo non ideo dicuntur mala quia in se mala sint sed quia vel « minora sunt quam esse debeant », vel quia « non accommodantur quibus accommodanda sunt »; et ideo ex aliqua privatione circa modum, speciem et ordinem dicuntur mala, non autem ex se ipsis.

• 11. Ad undecimum dicendum quod verbum Ambrosii non est hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam speciem et virtutem, sed quia non determinatur respectu aliquorum corporalium eo quod ad omnia corporalia se extendit, in quantum omnia nata sunt vel illuminari vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionysium in IV cap. De divinis nominibus.

12. Ad duodecimum dicendum quod caritas secundum esse suum quod habet in subiecto modum habet, et sic creatura quaedam est; prout vero comparatur ad obiectum infinitum quod Deus est, non habet modum ultra quem caritas nostra procedere non debeat.

A 177 speciem tantum] tantum modo *praem.* pA 188 esset] *idem mac. et imp. praem.* pA 204 dicunt] quod esse *add.* pA 212 modus] *idem conf. et imp. praem.* pA 216 constituunt *em.* A] *conf.* pA 226 et *scrips.*] etiam *potius* A 227 sed quia] q *praem.* pA 228 debeant *scrips. cum* sA] habeant A vel debeant *in marg.* sA debuerunt *Augustinus* 239 per lucem] vel *praem.* pA 243 sic *em.* A] *conf.* pA 246 (de) beat *in appendice col.* 136ra

Φ 182 accidentale...essentiale *inv.* Φ 184 etiam *om.* Φ 188 speciem, modum *inv.* Φ (-δ) 192 modus, species *inv.* δ 212 est] sunt Φ 215 ei *om.* Φ 217 melius *om.* Φ (-δ) 222 modum habet *inv.* Φ 228 debeant] habeant (*cf.* A) Φ 236 respectu] per respectum Φ (-δ²)

174 Quaestio 6 (PL 40, 13). 200 quidam: *Summa fr. Alexandri* I pars n. 111 (p. 174). 204 quidam: *Summa fr. Alexandri* I pars n. 114 (p. 180), Bonaventura *Super Sent. II* d. 35 a. 2 q. 1, Albertus *De bono* tr. 1 q. 2 a. 1 ad 9 (ed. Col. XXVIII, p. 25). 225 Cap. 23 (PL 42, 558). 240 § 4 (PG 3, 697 C; Dion. 164).

QUAESTIO VICESIMA SECUNDA

De appetitu boni

1. *Utrum omnia bonum appetant.*
2. *Utrum omnia appetant ipsum Deum.*
3. *Utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae.*
4. *Utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis.*
5. *Utrum voluntas aliquid de necessitate velit.*
6. *Utrum voluntas de necessitate velit quicquid vult.*
7. *Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult.*
8. *Utrum Deus possit cogere voluntatem.*
9. *Utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam.*
10. *Utrum voluntas et intellectus sint una potentia.*
11. *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel e converso.*
12. *Utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires.*
13. *Utrum intentio sit actus voluntatis.*
14. *Utrum eodem motu voluntas velit finem et intendat ea quae sunt ad finem.*
15. *Utrum electio sit actus voluntatis.*

Articulus primus

136rb Quaestio est de appetitu boni et voluntate. Et primo quaeritur utrum omnia bonum appetant. Et videtur quod non: eodem enim modo ens se habet ad verum et bonum cum convertatur cum utroque, sicut etiam cognitio se habet ad verum sic appetitus ad bonum; non autem omne ens cognoscit verum; ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Praeterea, remoto priori removetur posterius; sed in animali cognitio appetitum praecedit; cognitio autem nullo modo se extendit ad non animata ut dicamus ea cognoscere naturaliter; ergo nec appetitus ad eadem se extendet ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Praeterea, secundum Boetium in libro De hebdomadibus, unumquodque dicitur appetere aliquid in quantum est sibi simile; si igitur res aliqua appetit bonum oportet quod sit similis bono; cum autem similia sint quorum est qualitas vel forma una, oportet formam boni esse in appetente bonum; sed non potest esse quod sit ibi secundum esse naturae quia iam ulterius bonum non appeteret: quod enim habet quis iam non appetit. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni praeexistat per modum intentionis; sed in quocumque est aliquid per hunc modum illud est cognoscens; ergo appetitus boni non potest esse nisi in cognoscentibus, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia possunt habere, quia nihil appetit naturaliter vel rationaliter illud quod impossibile est ipsum habere; sed bonum extendens se ad omnia entia non est nisi esse; ergo idem est dicere omnia bonum appetere et omnia esse appetere. Sed non omnia appetunt esse; immo, ut vide-

A 17 aliquid *ante et post* appetere A, *et alterum delevimus* 35 idem] si *praem.* pA 36 et *sup. lin.* A] *idem conf.* pA

Φ 20 vel] et Φ

1 Parall.: *Cont. Gent.* III c. 3; *Super Ethic.* I lect. 1; *Super Dion. De div. nom.* cap. 4 lect. 3 et 9. 5 cum[1]...utroque: cf. supra q. 1 a. 5 181 in nota et a. 1 64 in nota. 16 Ed. Peiper, p. 170,54. 19 cum...una: cf. Arist. *Metaph.* V 12 (1018 a 16).

tur, nulla, quia omnia esse habent et nihil appetit nisi quod non habet, ut patet per Augustinum in libro De Trinitate et per Philosophum in I Physicorum; ergo non omnia bonum appetunt.

5. Praeterea, unum et verum et bonum aequaliter cum ente convertuntur; sed non omnia entia appetunt unum et verum; ergo nec bonum.

6. Praeterea, secundum Philosophum, quidam habentes rectam rationem contra rationem operantur: non autem operarentur nisi appeterent vel vellent. Quod autem est contra rationem est malum; ergo quidam appetunt malum; non igitur omnia appetunt bonum.

7. Praeterea, bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in principio Ethicorum, est esse; sed quidam non appetunt esse sed magis non esse, sicut damnati in inferno qui etiam mortem animae desiderant ut penitus non essent; igitur non omnia bonum appetunt.

8. Praeterea, sicut vires apprehensivae comparantur ad sua obiecta ita etiam et appetitivae; sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui obiecti ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore; ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni; sed omnia habent speciem boni; ergo nihil appetit bonum.

9. Praeterea, operari aliquid propter finem convenit et Creatori et naturae et agenti a proposito; sed Creator et agens a proposito creatura, ut homo, operando propter finem et desiderando vel diligendo bonum habent cognitionem finis vel boni; ergo et natura quae est quasi media inter duo, utpote praesupponens opus creationis et praesupposita in opere artis, si debeat appetere finem propter quem operatur oportet quod ipsum cognoscat: sed non cognoscit; ergo etiam naturalia non appetunt bonum.

10. Praeterea, omne illud quod appetitur quaeritur; sed secundum Platonem nihil potest quaeri cuius cognitio non habetur: sicut si aliquis quaereret servum fugitivum, nisi eius notitiam haberet, cum inveniret se invenisse nesciret; ergo illa quae non habent cognitionem boni non appetunt ipsum.

11. Praeterea, appetere finem est eius quod ordinatur in finem; sed ultimus finis qui est Deus non ordinatur in finem; ergo non appetit finem vel bonum; et ita non omnia bonum appetunt.

12. Praeterea, natura determinata est ad unum: si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquid aliud naturaliter appetere; sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Augustinum XIX De civitate Dei et per Dionysium XII cap. De divinis nominibus; et iterum pulchrum omnia appetunt, ut etiam per Dionysium patet in IV cap. De divinis nominibus: ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Praeterea, sicut aliquis appetit finem quando non habet ita delectatur in eo iam habito; sed non dicimus res inanimatas delectari in bono; ergo nec debet dici quod bonum appetant.

SED CONTRA est quod Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus, « Existentia pulchrum et bonum desiderant, et omnia quaecumque faciunt propter hoc quod videtur bonum faciunt; et omnium existentium intentio principium habet et finem bonum ».

2. Praeterea, Philosophus dicit in I Ethico-

A 53 appetere dicuntur *in marg.* A] appetunt pA 56 sed] *idem* (*ut videtur*) *conf. praem.* pA 63 ad hoc...sicut] sicut *praem.* pA 65 boni (*e* bonii pA) *em.* A 71 cognitionem *scrips.*] cognitionis *casu* pA 82 nisi...cum] cum *praem.* pA 107 Existentia] *quandam litt. imp. praem.* pA

Φ 56 sicut] ut Φ 58 igitur] ergo Φ (-δ^2) 65 sed] non *add.* Φ (-δ^2) 73 utpote] ut potest Φ (-δ) 75 debeat] delectat Φ (-δ^2) 83 haberet] habeat Φ inveniret] invenit Φ 98 in *om.* Φ (-δ) 102 ita] etiam *add.* Φ 109 videtur] eis *add.* Φ 111 habet] *post* finem Φ (-δ) *post* bonum δ

40 *De Trin.* IX c. 12 (PL 42, 971), cf. praeterea *Enarr. in Ps.* CXVIII^{20} (PL 37, 1522). 41 *Phys.* I 15 (192 a 20). 43 unum... convertuntur: cf. supra q. 1 a. 8 93 in nota, ibid. a. 5 181 in nota et a. 1 64 in nota. 47 Cf. *Ethic.* VII 3 (1146 b 31 sqq.) et ibid. 9 (1151 a 29). 55 Non invenimus. Vide tamen ipsum Thomam *Super Sent. IV* d. 49 q. 1 a. 2 sol. 1 ubi eadem sententia adscribitur Boetio *De consol.* III pr. 11 (PL 63, 774 B); cf. praeterea Avicenna *Metaph.* VIII c. 6 (f. 100ra A), Albertus *Super Dion. De div. nom.* cap. 4 (ed. Col. XXXVII pars I, p. 300). 80 Cf. supra q. 2 a. 5 68 in nota. 91 natura.. unum: cf. supra q. 5 a. 2 16 in nota. 95 Cap. 12 (PL 41, 637). 96 Rectius XI § 1 (PG 3, 948 D; Dion. 496) sec. Thomam *II-II* q. 29 a. 2 sed c. 1. 99 Ut hic infra lin. 107. 107 § 19 (PG 3, 716 C) sec. transl. Sarraceni (Dion. 235).

rum quod quidam « bonum bene diffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia appetunt ».

136va 3. Praeterea, omne quod agit | agit propter finem, ut patet per Philosophum in II Metaphysicae; sed quod agit propter aliquid appetit illud; ergo omnia appetunt finem et bonum, quod habet rationem finis.

4. Praeterea, omnia appetunt suam perfectionem; sed unumquodque ex hoc quod est perfectum est bonum; ergo omnia appetunt bonum.

RESPONSIO. Dicendum quod omnia bonum appetunt, non solum habentia cognitionem sed etiam quae sunt cognitionis expertia. Ad cuius evidentiam sciendum est quod quidam antiqui philosophi posuerunt effectus convenientes in natura ex necessitate praecedentium causarum provenire, non ita quod causae naturales essent hoc modo dispositae propter convenientiam talium effectuum. Quod Philosophus in II Physicorum ex hoc improbat quod secundum hoc huiusmodi convenientiae et utilitates, si non essent aliquo modo intentae casu provenirent et sic non acciderent in maiori parte sed in minori, sicut et cetera quae casu accidere dicimus; unde necesse est dicere quod omnes res naturales sunt ordinatae et dispositae ad suos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari vel dirigi in aliquid sicut in finem: uno modo per se ipsum, sicut homo qui se ipsum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero sicut sagitta quae a sagittante ad determinatum locum dirigitur. A se quidem in finem dirigi non possunt nisi illa quae finem cognoscunt, oportet enim dirigens habere notitiam eius in quod dirigit; sed ab alio possunt dirigi in finem determinatum etiam quae finem non cognoscunt sicut patet de sagitta. Sed hoc dupliciter contingit: quandoque enim id quod dirigitur in finem solummodo impellitur et movetur a dirigente, sine hoc quod aliquam formam a dirigente consequatur, per quam ei competat talis directio vel inclinatio; et talis inclinatio est violenta, sicut sagitta inclinatur a sagittante ad signum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur vel inclinatur in finem consequitur a dirigente vel movente aliquam formam per quam sibi talis inclinatio competat; unde et talis inclinatio erit naturalis quasi habens principium naturale: sicut ille qui dedit lapidi gravitatem inclinavit ipsum ad hoc quod deorsum naturaliter ferretur, per quem modum generans est motor in gravibus et levibus, secundum Philosophum in VIII Physicorum. Et per hunc modum omnes res naturales in ea quae eis conveniunt sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod suae inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodam modo ipsa vadant et non solum ducantur in fines debitos; violenta enim tantum modo ducuntur quia nihil conferunt moventi, sed naturalia etiam vadunt in fines, in quantum cooperantur inclinanti et dirigenti per principium eis inditum.

Quod autem dirigitur vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod est intentum ab eo qui inclinat vel dirigit; sicut in idem signum sagitta dirigitur quo sagittator intendit. Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore qui est Deus, oportet quod id in quod unumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi se ipsum et ipse sit ipsa essentia bonitatis, oportet quod omnia alia naturaliter sint inclinata in bonum. Appetere autem nihil aliud est quam ad aliquid petere, quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum. Unde cum omnia

A 137 sic *em.* A] sicut *potius* pA 146 sagitta] d *add.* pA 170 habentia] a *praem.* pA 176 fines] fines (*primo deletum*) finum (*?*) *praem.* pA 176 in[2] *sup. lin.* A] *om.* pA 177 cooperantur] cono (*idem conf. inc.*) *praem.* pA

Φ 137 acciderent] –deret Φ (-δ[1]) 143 vel] et Φ 147 dirigitur *post* sagittante[146] Φ A se] in se Φ (-δ) 149 notitiam] cognitionem Φ 169 omnes res naturales] omnes naturales Φ (-δ) omnia naturalia δ[1] 171 suae *om.* Φ 176 fines] finem Φ 190 naturaliter *post* inclinata Φ

113 Cap. 1 (1094 a 2-3) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 1). 118 *Metaph.* II 4 (994 b 13). 128 quidam antiqui philosophi: ex Arist. *Phys.* II 12 (198 b 10 sqq.). 134 *Phys.* II 13 (198 b 34 sqq.). 146 sagitta: exemplum Alberti *Super Ethica* I lect. 1 (ed. Col. XIV, p. 7). 168 *Phys.* VIII 8 (256 a 1). 174 violenta...moventi: cf. infra a. 5 209.

sint ordinata et directa a Deo in bonum, et hoc modo quod unicuique insit principium per quod ipsummet tendit in bonum quasi petens ipsum bonum, oportet dicere quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim essent omnia inclinata in bonum sine hoc quod haberent in se aliquod inclinationis principium, possent dici ducta in bonum sed non appetentia bonum; sed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum quasi sponte tendentia in bonum; propter quod etiam dicitur Sap. VII quod divina sapientia « disponit omnia suaviter », quia unumquodque ex suo motu tendit in id in quod est divinitus ordinatum.

1. Ad primum igitur dicendum quod verum et bonum quodam modo similiter se habent ad ens et quodam modo dissimiliter: quia secundum conversionem praedicationis similiter, sicut enim unumquodque ens est bonum ita et verum; sed secundum ordinem causae perficientis dissimiliter, non enim verum habet ordinem causae perficientis ad omnia entia sicut bonum, quia scilicet perfectio veri attenditur secundum rationem speciei solam; unde immaterialia sola possunt perfici vero, quia ipsa tantum recipere possunt rationem speciei sine esse materiali; bonum vero | *136vb* cum sit perfectivum secundum rationem speciei et esse simul, potest perficere tam materialia quam immaterialia: et ideo omnia possunt appetere bonum sed non omnia cognoscere verum.

2. Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod sicut omnibus appetitus naturalis inest ita et cognitio naturalis. Sed hoc non potest esse verum, quia cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae non facit cognitionem sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat. Unde illa quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi secundum esse materiale nullo modo possunt cognoscere; tamen possunt appetere, in quantum ordinantur ad aliquam rem in esse naturae existentem. Appetitus enim non respicit de necessitate esse spirituale sicut cognitio, unde potest esse appetitus naturalis sed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in animalibus cognitionem sequitur, quia etiam in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem, non tamen ipsorum appetentium sed illius qui ea in finem ordinat.

3. Ad tertium dicendum quod omne quod appetit aliquid appetit illud in quantum habet aliquam similitudinem cum ipso. Nec illa similitudo sufficit quae est secundum esse spirituale, alias oporteret ut animal appeteret quicquid cognoscit; sed oportet quod sit similitudo secundum esse naturae. Sed haec similitudo attenditur dupliciter: uno modo secundum quod forma unius secundum actum perfectum est in alio; et tunc ex hoc quod aliquid sic assimilatur fini, non tendit in finem sed quiescit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius est in alio incomplete, id est in potentia; et sic secundum quod aliquid habet in se formam finis et boni in potentia, tendit in bonum vel finem et appetit ipsum. Et secundum hunc modum materia dicitur appetere formam, in quantum est in ea forma in potentia. Et ideo etiam quanto ista potentia magis est perfecta et propinquior actui, tanto causat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur quando id quod tendit in finem iam est fini similius.

4. Ad quartum dicendum quod cum dicitur omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud sed in communitate accipi quia unumquodque appetit naturaliter bonum sibi conveniens. Si tamen ad aliquod

A 201 bonum[1]] bo *conf. praem.* pA 209 quodam] que *praem.* pA 226 omnibus (*ex* omnia pA) *em.* A 235 nisi *hic transp.* A] *post* secundum esse pA 254 dupliciter] *idem conf. et imp. praem.* pA 258 unius] finis *praem.* pA 261 in potentia, tendit in bonum] tendit in bonum et *praem.* pA 264 ista] aliquid *praem.* pA

Φ 209 et bonum *om.* Φ (-δ) 219 recipere possunt *inv.* Φ 235 materiale *ante* secundum Φ 242 animalibus] universalibus α β Ot[3] 273 naturaliter] *post* bonum Φ (-δ) *post* sibi δ

204 Rectius Sap. VIII[1]. 216 perfectio veri...bonum vero...: cf. supra q. 21 a. 3. 225 quidam: non invenimus. 228 cognitio...assimilationem: cf. supra q. 1 a. 1 162 in nota. 262 materia...forma: cf. supra q. 21 a. 2 77.

unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent quia quae esse habent appetunt eius continuationem, et quod habet esse in actu uno modo habet esse in potentia alio modo, sicut aer est actu aer et potentia ignis, et sic quod habet esse actu appetit esse actu.

5. Ad quintum dicendum quod unum et verum non habent rationem finis sicut et bonum; et ideo nec etiam rationem appetibilis dicunt.

6. Ad sextum dicendum quod illi etiam qui operantur contra rationem appetunt bonum per se, ut puta qui fornicatur attendit ad id quod est bonum et delectabile secundum sensum, sed quod sit malum secundum rationem est praeter intentionem eius. Unde bonum est desideratum per se, malum vero per accidens.

7. Ad septimum dicendum quod sicut aliquid se habet ad hoc quod sit bonum ita ad hoc quod sit appetibile. Dictum est autem supra quod secundum esse substantiale non dicitur aliquid bonum simpliciter et absolute, nisi superaddantur aliae perfectiones debitae; et ideo ipsum esse substantiale non est absolute appetibile nisi debitis perfectionibus adiunctis. Unde Philosophus dicit in IX Ethicorum « Omnibus delectabile est esse. Non oportet autem accipere malam vitam et corruptam neque in tristitiis »; haec enim est mala simpliciter et simpliciter fugienda, quamvis sit appetibilis secundum quid. Eiusdem autem rationis est in appetendo et fugiendo aliquid esse bonum et corruptivum mali, vel esse malum et corruptivum boni: unde ipsum carere malo dicimus bonum secundum Philosophum in V Ethicorum. Non esse igitur accipit rationem boni in quantum tollit esse in tristitiis vel in malitia, quod est malum simpliciter licet sit bonum secundum quid. Et per hunc modum non esse potest desiderari sub ratione boni.

8. Ad octavum dicendum quod in apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti; hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale sicut intellectus cuius obiectum est quid, cum tamen habeat quiditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu propter hoc quod etsi habeat specialia obiecta sunt tamen de necessitate animalis; unde | organum eius *137r* non potest esse omnino absque calido et frigido; est tamen quodam modo praeter calidum et frigidum in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est. Appetitus autem habet obiectum commune, scilicet bonum, unde non est denudatum totaliter a bono sed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia et secundum hoc similatur illi, sicut et potentia apprehensiva est in potentia ad speciem sui obiecti.

9. Ad nonum dicendum quod, sicut ex dictis patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis, natura autem non dirigit in finem sed dirigitur. Deus autem et agens a proposito quodlibet etiam dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

10. Ad decimum dicendum quod ratio illa recte procedit de eo quod appetit finem quasi se ipsum in finem dirigens, quia in eo requiritur quod sciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

11. Ad undecimum dicendum quod per quam naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet et delectatur fine cum habet iam, sicut per eandem naturam terra movetur deorsum et quiescit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem sed se ipso fine frui. Et hoc licet proprie appetitus dici non possit, est tamen quiddam ad genus appetitus perti-

A 276 esse] *idem* (*seu* omne *?*] *praem.* pA 294 ad hoc quod] quod *praem.* pA 297 bonum *em.* A] *conf.* pA 331 denudatum: *sic* A *e lapsu ipsius Thomae attractionem logicam ab* obiectum *accipientis* 340 oportet] hu (*?*) *praem.* pA 350 quem] per *praem.* pA 353 deorsum *em.* A] *conf.* pA Fini (*e* finis pA) *em.* A

Φ 295 autem *om.* Φ 298 aliae] anime δ^1 perfectiones *post* superaddantur Φ (*def.* δ^2) 301 IX] I (*seu* primo) Φ 304 enim est *inv.* Φ (-δ) 324 etsi] si Φ 331 denudatum (*ex* A) Φ 351 fine] in *praem.* γ δ in finem β 354 frui] fruitur Φ (-δ)

295 supra: q. 21 a. 5. 301 Cap. 9 (1170 a 22) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 339). 310 *Ethic.* V 1 (1129 b 8). 320 intellectus...quid: cf. supra q. 15 a. 2 327. 328 medie complexionatum: vide ipsum Thomam *Super De anima* II lect. 23.

nens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus se ipso fruitur alia in se dirigit.

12. Ad duodecimum dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem boni; ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

13. Ad tertium decimum dicendum quod delectatio in ratione sui includit cognitionem boni quod delectat, et propter hoc non possunt delectari in fine habito nisi ea quae cognoscunt finem; sed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large et improprie accipiendo delectationem, Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus quod pulchrum et bonum est omnibus delectabile et amabile.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum omnia appetant ipsum Deum. Et videtur quod non: res enim ordinantur in Deum ut est cognoscibilis et appetibilis; sed non omnia quae ordinantur in ipsum ut est cognoscibilis cognoscunt ipsum; non enim omnia cognoscentia cognoscunt Deum; ergo nec omnia quae ordinantur in ipsum ut in appetibile appetunt ipsum.

2. Praeterea, bonum quod ab omnibus est desideratum secundum Philosophum in I Ethicorum est esse, ut ibidem vult Commentator; sed Deus non est esse omnium; ergo Deus non est illud bonum quod ab omnibus est desideratum.

3. Praeterea, nullus appetit id quod refugit; sed quidam refugiunt Deum cum odiant ipsum, ut habetur in Psal. « Superbia eorum qui te oderunt ascendit semper », et Iob. XXI[14] dicitur « Dixerunt Deo: recede a nobis »; ergo non omnia appetunt Deum.

4. Praeterea, nullus appetit id quod habet; sed quidam, sicut beati qui eo fruuntur, habent ipsum Deum; ergo non omnia Deum appetunt.

5. Praeterea, naturalis appetitus non est nisi eius quod potest haberi; sed sola rationalis creatura potest habere Deum cum sola sit ad imaginem Dei et « eo ipso imago Dei sit quo capax eius est », ut Augustinus dicit in libro De Trinitate; ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro Soliloquiorum ' Deum diligit quicquid diligere potest '; sed omnia possunt diligere, quia omnia appetunt bonum; ergo omnia appetunt Deum.

2. Praeterea, unumquodque appetit naturaliter finem suum propter quem est; sed omnia sunt ordinata in Deum sicut in finem: Prov. XVI « Universa propter semet ipsum operatus est Dominus »; ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

RESPONSIO. Dicendum quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite. Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundaria causa non potest influere in suum effectum nisi in quantum recipit virtutem primae causae. Sicut autem influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis

A 358 quod] quidem *imp. praem.* pA 361 diversa] diver *conf. praem.* pA 365 quod...sed] set *praem.* pA 2 res *sup. lin.* A] quedam pA 9 ab...est] est *praem.* pA 18 semper] e (*inc.* ergo *?*) *add.* pA 27 sit quo] q *praem.* pA 39 Universa propter] universa p *conf. et imp. praem.* pA 44 evidentiam] e *et quandam litt. imp. praem.* pA

Φ 363 et[1] *om.* Φ (-δ) 370 boni *om.* Φ (-δ) 371 desideratur[2] *om.* δ[2] 372 simul *om.* Φ 375 cognitionem] rationem Φ 377 habito] debito δ 382 delectabile] desiderabile Φ (-δ) 7 in *om.* Φ 15 id] illud Φ 17-18 qui...semper] etc. Φ 27 Dei[1] *om.* Φ

381 § 10 (PG 3, 708 A) sec. transl. Roberti (Dion. 199).
1 Desunt loci parall. 11 *Ethic.* I 1 (1094 a 3); cf. supra a. 1 55 in nota. 17 Psal.: LXXIII[23]. 29 XIV c. 8 (PL 42, 1044). 32 I c. 1 (PL 32, 869). 39 XVI[4].

est appeti et desiderari; et ideo sicut secundarium agens *137rb* | non agit nisi per virtutem primi agentis in eo existentem, ita secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem, prout scilicet est ordinatum in illud vel habet similitudinem eius. Et ideo sicut Deus propter hoc quod est primum efficiens agit in omni agente, ita propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine; sed hoc est appetere ipsum Deum implicite: sic enim virtus primae causae est in secunda ut etiam principia in conclusionibus; resolvere autem conclusiones in principia vel secundas causas in primas est tantum modo virtutis rationalis: unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte scitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu.

1. Ad primum igitur dicendum quod etiam omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis.

2. Ad secundum dicendum quod ipsum esse creatum est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.

3. Ad tertium dicendum quod Deus dupliciter potest considerari: vel in se vel in effectibus suis. In se quidem cum sit ipsa essentia bonitatis non potest non diligi, unde ab omnibus videntibus eum per essentiam diligitur, et ibi quantum quisque cognoscit tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarii voluntati, sicut sunt poenae illatae vel praecepta quae gravia videntur, ipse Deus refugitur et quodam modo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus eum diligant, sicut ipsi daemones, secundum Dionysium in IV cap. De divinis nominibus, appetunt esse et vivere naturaliter, et in hoc ipsum Deum appetunt et diligunt.

4. Ad quartum dicendum quod beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; et iterum ipsa fruitio est sicut iam quidam appetitus perfectus suo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

5. Ad quintum dicendum quod sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicite; sed aliae etiam creaturae participant divinam similitudinem, et sic ipsum Deum appetunt.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum appetitus sit quaedam specialis potentia animae. Et videtur quod non: potentiae enim animae non ordinantur nisi ad opera vitae; sed opera vitae dicuntur quibus animata ab inanimatis distinguuntur; sed secundum appetere non distinguuntur animata ab inanimatis, quia etiam inanimata bonum appetunt; ergo appetitus non est specialis potentia animae.

2. Praeterea, appetitus nihil aliud esse videtur quam quaedam directio in finem; sed appetitus naturalis sufficit ad hoc quod aliquid per ipsum dirigatur in finem; ergo non oportet superaddi appetitum animalem qui sit specialis potentia animae.

3. Praeterea, operationes et potentiae differunt penes terminos; sed idem est terminus

A 51 in eo *hic mac.* pA] *nitide post* existentem A, *et ordinem dictatorum restituimus* (*cf. lin.* 53) 75 per] in *praem.* pA 88 in[1] *sup. lin.* A] *om.* pA aliquibus (*ex* aliqui pA) *em.* pA effectibus] effectus *praem.* pA (*cf. nota superior*) 92 qui] quod *praem.* pA
1 appetitus] in al *praem.* pA

Φ 51 in eo *post* existentem Φ 62 modo *om.* Φ 67 scitur] sumitur Φ 79 esse creatum] esse Φ (-δ) creatum δ 93 eum diligant (diligunt δ[2]) *inv.* Φ 96 et[1] *om.* Φ 101 appetitus] habitus Φ
14 qui] que Φ (-δ)

87 quantum...diligit: cf. supra q. 8 a. 4 35. 95 § 23 (PG 3, 725 C; Dion. 282).
1 Parall.: *I Pars* q. 80 a. 1. 4 opera vitae dicuntur...: cf. Avicenna *De anima* I c. 2 (f. 2ra). 16 operationes...terminos: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota.

appetitus naturalis et animalis, scilicet bonum; ergo eadem est potentia vel operatio; sed appetitus naturalis non est potentia animae; ergo nec animalis.

4. Praeterea, appetitus est rei non habitae, secundum Augustinum; sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur; ergo cognitionem boni non sequitur in animalibus aliquis appetitus qui specialem requirat potentiam.

5. Praeterea, specialis potentia ordinatur ad specialem actum non autem ad actum communem omnibus animae potentiis; sed appetere bonum est commune omnibus potentiis animae, quod patet ex hoc quod quaelibet potentia appetit suum obiectum et delectatur in ipso; | ergo appetitus non est specialis potentia animae.

137va

6. Praeterea, si potentia appetitiva appetit bonum aut appetit bonum communiter aut bonum sibi: si autem appetat bonum communiter, cum omnis potentia alia appetat aliquod bonum particulare, appetitiva potentia non erit specialis potentia sed universalis; si autem appetit bonum sibi, cum etiam quaelibet alia potentia sibi bonum appetat, pari ratione quaelibet alia potentia dici poterit appetitus; ergo non erit aliqua potentia animae quae specialiter debeat dici appetitus.

SED CONTRA est quod Philosophus appetitivum ponit specialem potentiam animae in III De anima.

RESPONSIO. Dicendum quod appetitus est specialis potentia animae. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum potentiae animae ordinentur ad opera quae sunt animatorum propria, secundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam specialis potentia animae deputetur quod ipsa est propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quae secundum unum modum est communis et animatis et non animatis, sed secundum alium modum est animatorum propria, sicut moveri et generari. Res enim spirituales absolute habent naturam ut moveant sed non ut moveantur; corpora autem moventur quidem, et quamvis unum possit alterum movere non tamen aliquod eorum potest movere se ipsum, quia illa quae movent se ipsa, ut probatur in VIII Physicorum, dividuntur in duas partes quarum una est movens et alia mota.

Quod quidem in rebus pure corporalibus esse non potest, quia formae eorum non possunt esse moventes, quamvis possint esse motus principium ut quo aliquid movetur, sicut in motu terrae gravitas est principium quo movetur non tamen est motor. Et hoc contingit tum propter simplicitatem corporum inanimatorum quae non habent tantam diversitatem in partibus ut una pars possit esse movens et alia mota, tum etiam propter ignobilitatem et materialitatem formarum quae, quia longe distant a formis separatis quarum est movere, non retinent ut movere possint sed solum ut sint motus principia.

Res vero animatae sunt compositae ex natura spirituali et corporali; unde potest esse in eis una pars movens et alia mota, tam secundum motum localem quam secundum alios motus. Et ideo in quantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipsorum animatorum, ut ipsa se ipsa moveant ad determinatas species motus, inveniuntur in animalibus speciales potentiae ordinatae: sicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero et in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum alterationis, generativa ad motum generationis. Similiter etiam appetere, quod quodam modo commune est omnibus, fit quodam modo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur et appe-

A 19 eadem] idem *praem.* pA 37 omnis] *idem conf. praem.* pA 42 ergo] ap (p *imp.*) *add.* pA 56 et[2]] *idem conf. praem.* pA 57 est] et *praem.* pA 65 est] *idem mac. praem.* pA 67 quia] d *add.* pA 71 tum propter] propter *praem.* pA 75 materialitatem (*ex* immaterialitatem pA) *em.* A: *emendatio non perspicua* 84 moveri] et generari h *add.* pA

Φ 37 omnis *om.* Φ (-δ) aliquod *om.* Φ 39 universalis] animalis Φ (-δ) appetit] appetat Φ (-δ) 43 animae *om.* Φ (-δ) 52-55 habet quod...operatio *hom. om.* δ[2] 56 est communis *inv.* Φ et[1] *om.* Φ non animatis] inanimatis δ 67 eorum] earum Φ 69 ut] *om.* δ[2] nec *add.* β γ 75 materialitatem] immaterialitatem Φ (–L M) 95 et *om.* Φ (-δ)

23 *De Trin.* IX c. 12 (PL 42, 971) ut dicitur supra a. 1 40, cf. praeterea *Enarr. in Ps.* CXVIII[20] (PL 37, 1522). 47 *De anima* III 15 (433 a 31), vide praeterea *De anima* II 5 (414 a 31) ut refert Thomas *I Pars* q. 80 a. 1. 64 *Phys.* VIII 10 (257 a 33 sqq.). 70 gravitas...motor: cf. supra a. 1 168. 88 sicut...generationis: cf. Arist. *De anima* II 3 (413 a 22).

titus et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum secundum Philosophum in III De anima. Unde sicut animalia moventur ex se prae aliis, ita et appetunt ex se; et propter hoc sicut vis motiva est specialis potentia in anima ita et vis appetitiva.

1. Ad primum igitur patet solutio per iam dicta.

2. Ad secundum dicendum quod quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem; sicut qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis est propinquior sanitati quam ille qui non potest percipere nisi modicam sanitatem et ob hoc non indiget nisi modico exercitio, secundum exemplum Philosophi in II Caeli et mundi. Et ideo cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum nec possit esse multiformis ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent, necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem, ut ex multitudine apprehensorum animal in diversa ferretur.

3. Ad tertium dicendum quod, quamvis bonum appetatur tam per appetitum naturalem quam per appetitum animalem, tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex se sicut per animalem; et ideo ad appetendum bonum appetitu animali exigitur potentia, quae non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et praeterea bonum in quod tendit appetitus naturalis est determinatum et uniforme; non autem est ita de bono quod appetitur per appetitum animalem; et potest simile induci de virtute motiva.

4. Ad quartum dicendum quod appetens bonum non quaerit habere bonum secundum esse intentionale qualiter habetur a cognoscente, sed secundum esse naturale; | et ideo per hoc quod animal habet bonum ut cognoscens ipsum, non excluditur quin possit eum appetere. *137vb*

5. Ad quintum dicendum quod unaquaeque potentia appetit suum obiectum appetitu naturali, sed appetitus animalis ad specialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis est determinatus ad unum, animalis autem sequitur apprehensionem, ideo est quod singulae potentiae appetunt bonum determinatum, sed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehensum. Nec tamen sequitur quod sit generalis potentia quia bonum commune appetit speciali modo.

6. Unde patet solutio ad ultimum.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum voluntas in rationabilibus sit alia potentia praeter appetitivam sensitivae partis. Et videtur quod non: accidentalis enim differentia obiectorum non diversificat potentias; sed obiectum voluntatis et appetitus sensitivi non differunt nisi per differentias accidentales bono quod per se est obiectum appetitus; non enim videntur aliter differre nisi quod voluntas est boni apprehensi per intellectum, appetitus autem sensibilis est boni apprehensi per sensum, quae accidunt bono in quantum est bonum; ergo voluntas non est alia potentia ab appetitu.

2. Praeterea, vis apprehensiva sensitiva et intellectiva differunt per particulare et universale, quia sensus apprehendit particularia, intellectus autem universalia; sed per hoc non potest distingui appetitus sensitivae partis et intellectivae, quia omnis appetitus est boni in rebus existentis, quod non est universale sed singulare; ergo non debet dici quod appetitus

A 106 est quod] q *praem.* pA 111 modicam] *idem conf. et imp. praem.* pA 123 animalem] naturalem al *praem.* pA 135 habetur *hic conf.* pA] *nitide post* cognoscente A, *et ordinem dictatorum restituimus*
1 rationabilibus *legimus*: rōna$^{\text{libus}}$ A 2 appetitivam *scrips.*] appetitiva *casu compl. abbr. om.* A 20 non *sup. lin.* A] *om.* pA

Φ 96 enim *om.* Φ 102 iam] ante Φ (-δ) 135 habetur *post* cognoscente Φ 136 esse naturale] essentiale Φ 138 eum] ipsum Φ 141 animalis] naturalis Φ 144 ideo] inde Φ
1 rationabilibus] rationalibus L M δ^{2} rationibus δ^{1} 6 sensitivi *om.* Φ 14 apprehensiva] appetitiva Φ et *om.* Φ

98 *De anima* III 15 (433 b 11). 113 *De caelo* II 18 (292 a 22). 114 appetitus...unum: cf. supra q. 5 a. 2 16 in nota.
1 Parall.: *I Pars* q. 80 a. 2; *Super De anima* III lect. 14.

rationalis, qui est voluntas, sit alia potentia ab appetitu sensitivo per modum quo intellectus est alia potentia a sensu.

3. Praeterea, sicut apprehensionem sequitur vis appetitiva, ita appetitivam sequitur vis motiva; sed motiva non est alia et alia potentia in rationabilibus et irrationabilibus; ergo nec appetitiva, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Philosophus in I De anima distinguit quinque genera potentiarum animae et operationum, quorum unum includit generationem, nutritionem et augmentum, secundum sensum, tertium appetitum, quartum motum secundum locum, quintum intellectum, ubi intellectus a sensu distinguitur, non autem appetitus intellectivus a sensitivo appetitu; ergo videtur quod non distinguatur potentia appetitiva superior ab inferiori, sicut potentia apprehensiva superior ab apprehensiva inferiori.

SED CONTRA est quod Philosophus in III De anima distinguit voluntatem ab appetitu sensitivo.

2. Praeterea, quaecumque sunt ordinata ad invicem oportet esse distincta; sed appetitus intellectivus est superior appetitu sensitivo, secundum Philosophum in III De anima, et etiam movet ipsum ut sphaera sphaeram, ut ibidem dicitur; ergo voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas est alia potentia ab appetitu sensitivo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod sicut appetitus sensitivus distinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita etiam appetitus rationalis ab appetitu sensitivo. Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est se ipsam inclinare.

Natura igitur insensibilis quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen est in ea aliquid inclinans sed solummodo inclinationis principium ut ex praedictis patet. Natura vero sensitiva ut Deo propinquior in se ipsa habet aliquid inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia ipsa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde « non agunt sed magis aguntur » secundum Damascenum. Et hoc ideo est quia vis appetitiva sensitiva habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam sicut natura sensibilis, sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem | ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a se ipsa. Et hoc quidem competit ei in quantum non utitur organo corporali, et sic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis et agentis. Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem non potest contingere nisi cognoscat finem et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem, quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate se- *138ra*

A 28 rationabilibus A 48 spera speram A 58 ea] *idem mac. praem.* pA 60 omnia...ipse] ipse *praem.* pA inclinet] inclin *mac. praem.* pA 76 animalia non] non *praem.* pA 78 secundum Damascenum] *idem* (secundum *mac.*) *praem.* pA 86 ei *em. ut videtur* A] eis pA 97 habitudinem *em.* A] *conf.* pA

Φ 23 sensitivo] sensitiva Φ 26 vis[1] *om.* Φ (-δ) 27 potentia *om.* Φ 37 a sensitivo appetitu] ab appetitu sensitivo Φ 40 ab] a potentia Φ 61 vel] aut Φ 63 alio] eo Φ (-δ) aliquo δ[1] 79 sensitiva] sensibilis Φ 86 ei] eis (*induc.* pA) Φ (-γ)

30 *De anima* I 14 (411 a 26). 42 *De anima* III 14 (432 b 5). 47 *De anima* III 16 (434 a 13). 49 *De anima* III c. 11 (434 a 13) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 375,27). 59 Hoc...directus: cf. infra q. 23 a. 1 55 sqq. 69 praedictis: a. 3. 78 *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 D; Bt 153) ut refert Thomas infra q. 24 a. 2 63.

quitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis qui voluntas dicitur est alia potentia ab appetitu sensibili.

1. Ad primum igitur dicendum quod voluntas ab appetitu sensibili non distinguitur directe per hoc quod est sequi apprehensionem hanc vel illam, sed ex hoc quod est determinare sibi inclinationem vel habere inclinationem determinatam ab alio, quae duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diversitas requirit etiam diversitatem apprehensionum, ut ex praedictis patet. Unde quasi ex consequenti accipitur distinctio appetitivarum virium penes distinctionem apprehensivarum et non principaliter.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis et non universalis, tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicuius universalis condicionis; sicut appetimus hoc bonum ex hac consideratione qua consideramus bonum simpliciter esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita etiam ex consequenti distinguitur per universale et particulare.

3. Ad tertium dicendum quod cum motus et operationes sint in singularibus, et ab universali propositione non possit fieri descensus ad conclusionem particularem nisi mediante assumptione particulari, non potest universalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quae est quasi conclusio in operabilibus ut dicitur in VII Ethicorum, nisi mediante apprehensione particulari. Et ideo motus qui sequitur apprehensionem universalem intellectus mediante particulari apprehensione sensus, non requirit aliam potentiam motivam respondentem intellectui et aliam respondentem sensui, sicut est de appetitu qui immediate sequitur apprehensionem. Et praeterea, motiva imperata, de qua obiectio tangit, est vis affixa musculis et nervis, unde non potest esse intellectivae partis quae organo non utitur.

4. Ad quartum dicendum quod quia sensus et intellectus differunt per rationes apprehensibilis in quantum est apprehensibile, propter hoc ad diversa genera pertinent potentiarum: sensus enim tendit in apprehendendum particulare sed intellectus in apprehendendum universale; appetitus vero superior et inferior non differunt per differentias appetibilis in quantum est appetibile, cum in idem bonum tendat quandoque uterque appetitus, sed differunt penes diversum modum appetendi ut ex dictis patet; et ideo sunt quidem diversae potentiae sed non diversa potentiarum genera.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum voluntas aliquid de necessitate velit. Et videtur quod sic, quia, secundum Augustinum in XIII De Trinitate, beatitudinem omnes una voluntate expetunt; sed quod ab omnibus communiter expetitur de necessitate expetitur: si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti; ergo voluntas de necessitate aliquid expetit.

2. Praeterea, omne motivum perfectae virtutis de necessitate movet suum mobile; sed secundum Philosophum in III De anima bonum est motivum voluntatis secundum quod apprehenditur; ergo cum aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo, ut etiam dicitur in I Ethicorum, aliquid erit quod voluntatem

A 107 habere] *idem conf. praem.* pA 108 potentiam non unius modi] diversam *praem.* pA 140 respondentem] respectu *praem.* pA 159 sed] et *praem.* pA
14 ut etiam] et *imp. praem.* pA

Φ 103 igitur] ergo Φ (-δ^2) 118 tamen] inde Φ (-δ) 121 qua] quam α β Ot^3 147 quia *om.* Φ 150 hoc] quod *add.* Φ 151 tendit] tenet α β 152 sed] autem *post* intellectus Φ

129 motus...singularibus: cf. Arist. e. g. *Ethic.* III 2 (1110 b 6) et ibid. 4 (1111 a 23). 136 *Ethic.* VII 3 (1147 a 24 sqq.).
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 25 a. 2; *I Pars* q. 82 a. 1; *De malo* q. 6 a. unic. 4 Cap. 4 (PL 42, 1018). 11 *De anima* III 15 (433 b 11). 15 *Ethic.* I 18 (1101 b 30).

de necessitate movebit, et ita a voluntate aliquid necessario appetetur.

3. Praeterea, immaterialitas est causa quare aliqua potentia cogi non possit; potentiae enim organis affixae coguntur, sicut patet praecipue de motiva; sed intellectus est immaterialior potentia quam voluntas, quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectum, scilicet universale, cum bonum in rebus particularibus existens sit obiectum voluntatis; cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de necessitate teneat, ut dicitur in V Metaphysicae, videtur quod etiam voluntas de necessitate aliquid appetat.

4. Praeterea, necessitas non removetur a voluntate nisi ratione libertatis, cui videtur necessitas opposita; sed non omnis necessitas impedit libertatem, unde dicit Augustinus in V De civitate Dei « Si illa diffinitur esse necessitas secundum quam dicimus ' Necesse est ut ita sit vel ita fiat ', nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis »; ergo voluntas de necessitate aliquid vult.

5. Praeterea, necessarium est quod non potest non esse; sed Deus non potest non velle bonum sicut non potest non esse bonus; ergo necessario vult bonum, et ita aliqua voluntas necessario vult aliquid.

6. Praeterea, secundum Gregorium « peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit »; peccatum autem non committitur nisi voluntate secundum Augustinum; cum ergo tractio sit quidam motus violentus, ut patet in VII Physicorum, aliquis potest violenter cogi ad aliquid de necessitate volendum.

7. Praeterea, secundum quod Magister dicit in xxv dist. I libri et sumit ex verbis Augustini, in secundo statu, id est in statu culpae, non potest homo non peccare, ante reparationem | *138rb* etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter; sed tam peccatum mortale quam veniale est voluntarium; ergo aliquis status hominis est in quo non potest non velle id in quo peccatum consistit, et sic de necessitate voluntas aliquid vult.

8. Praeterea, quanto aliquid magis natum est ad movendum tanto magis natum est necessitatem inferre; sed bonum magis potest movere quam verum, cum bonum sit in rebus, verum autem in mente tantum, ut dicitur in VI Metaphysicae; ergo cum verum cogat intellectum multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Praeterea, bonum fortius imprimit quam verum, quod patet ex hoc quod amor qui est impressio boni, est magis unitivus quam cognitio quae est impressio veri: amor enim secundum Augustinum est vita quaedam uniens amantem amato; ergo bonum magis potest inferre necessitatem voluntati quam verum intellectui, et sic idem quod prius.

10. Praeterea, quanto aliqua potentia magis potest in sua obiecta tanto minus potest ab eis cogi; sed ratio magis potest in sua obiecta quam voluntas: ratio enim, secundum Augustinum XII De Trinitate, format in se species rerum, non autem voluntas sed movetur ab appetibilibus; ergo magis potest voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoscibilibus, et sic idem quod prius.

11. Praeterea, quod per se inest de necessitate inest; sed velle aliquid per se inest voluntati; ergo voluntas de necessitate aliquid vult. Probatio mediae: summum bonum est per se volitum; ergo quandocumque in ipsum fertur voluntas per se ipsum vult; sed semper in ipsum fertur quia naturaliter fertur in ipsum; ergo voluntas semper per se vult summum bonum.

12. Praeterea, in cognitione scientiae ne-

A 32 unde] quia *praem.* pA 33 Si illa: *hic revertitur eadem manus ut supra q.* 21 *a.* 6 *lin.* 105 35 nescio] necesse *praem.* pA 53 non potest...ante reparationem] ante reparationem *praem.* pA 66 cum verum] bon (n *imp.*) *praem.* pA 72 quae *scrips.*] qui *casu* pA 74 bonum magis] verum magis *praem.* pA

Φ 17 appetetur] appetitur Φ 19 enim] autem Φ 28 etiam] *post* voluntas Φ (-δ^1) est *post* voluntas δ^1 aliquid *ante* de necessitate Φ 46 voluntate] voluntarie Φ 52 xxv] 2 α β 3 γ δ^2 1 δ^1 55 etiam *om.* Φ 62 est²] ad *add.* Φ 65 mente] ratione Φ 71 unitivus] intimus Φ (-δ^2) intimus uiuamus δ^2 72 quae] qui (*ex* A) α β

20 organis affixae: cf. supra q. 2 a. 5 322 in nota. 27 *Metaph.* V 6 (1015 b 6). 33 Cap. 10 (PL 41, 152). 43 Cf. *Moral.* XXV c. 9 (PL 76, 334 B), vide etiam Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 36 c. 3. 47 Cf. *De vera relig.* cap. 14 (PL 34, 133). 48 *Phys.* VII 3 (243 a 24.) 52 Cap. 5; Augustini: cf. *De civ. Dei* XXII c. 30 (PL 41, 802). 66 *Metaph.* VI 4 (1027 b 25). 73 *De Trin.* VIII c. 10 (PL 42, 960) sec. Thomam *I-II* q. 28 a. 1. 81 Rectius *De Gen. ad litt.* XII c. 23 (PL 34, 473).

cessitas invenitur; sed sicut « Omnes homines naturaliter volunt scire » secundum Philosophum in I Metaphysicae, ita etiam naturaliter volunt bonum; ergo in voluntate boni necessitas invenitur.

13. Praeterea, glosa Rom. VII[15] dicit quod voluntas « vult naturaliter bonum »; sed ea quae insunt secundum naturam sunt de necessitate; ergo voluntas vult bonum de necessitate.

14. Praeterea, omne quod augetur et minuitur potest etiam totaliter auferri; sed libertas voluntatis augetur et minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam post peccatum secundum Augustinum; ergo libertas voluntatis potest totaliter tolli, et ita voluntas potest de necessitate cogi.

SED CONTRA, secundum Augustinum in V De civitate Dei, si aliquid est voluntarium non est necessarium; sed omne quod volumus est voluntarium; ergo voluntas non vult aliquid de necessitate.

2. Praeterea, Bernardus dicit quod « liberum arbitrium potentissimum est sub Deo »; sed quod est tale non potest cogi ab aliquo; ergo voluntas non potest cogi ut aliquid de necessitate velit.

3. Praeterea, libertas opponitur necessitati; sed voluntas est libera; ergo non de necessitate aliquid vult.

4. Praeterea, Bernardus dicit quod « liberum arbitrium ex ingenita nobilitate nulla necessitate movetur »; sed dignitas voluntatis auferri non potest; ergo non potest voluntas de necessitate aliquid velle.

5. Praeterea, potestates rationales se habent ad opposita secundum Philosophum; sed voluntas est rationalis potentia: est enim in ratione ut dicitur in III De anima; ergo se habet ad opposita, et ita non de necessitate determinatur ad aliquid.

6. Praeterea, quod de necessitate determinatur ad aliquid naturaliter est determinatum ad illud; sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur; ergo voluntas non de necessitate aliquid vult.

7. Praeterea, ex eo quod aliquid est voluntarium dicitur esse in nobis ita quod nos domini illius simus; sed illud quod est in nobis, cuius domini sumus, possumus velle et non velle; ergo omne quod voluntas vult potest velle et non velle, et ita non de necessitate aliquid vult.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut potest accipi ex verbis Augustini in V De civitate Dei XI cap., duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest, et necessitas naturalis inclinationis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere, et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in rebus ordinatis oportet primum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum propriam rationem sed etiam quod competit secundum rationem primi; sicut homini convenit non solum ratione uti, quod ei competit secundum propriam differentiam quae est rationale, sed etiam uti sensu vel alimento, quod etiam ei competit secundum genus suum quod est animal vel vivum. Et similiter etiam videmus in sensibus quod cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscuiusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus cuius est proprium organum, sed etiam proprietas tactus; sicut oculus non solum sentit album et nigrum in quantum est organum visus sed etiam sentit calidum et frigidum et

A 96 Omnes homines] h *praem.* pA 102 voluntas « vult] vult *praem.* pA 120 ergo] etc. *add.* pA 126 nobilitate *cum Bernardo et ut syllogismus poscit*] *idem seu* voluntate (*non liquet*) A, *cf.* Φ 127 voluntatis] bonitatis *praem.* pA 138 sed] per *add.* pA 147 sicut *em.* A] *conf.* pA 160 quod ei] sed *praem.* pA

Φ 98 etiam *om.* Φ (-δ^2) 117 Bernardus] hugo Φ 126 nobilitate] voluntate (*cf.* A) Φ 143 simus] sumus Φ 149 XI cap. *om.* Φ (-δ) 149 necessitas^2 scilicet] *om.* δ scilicet β pL M 150 voluntatem] volentem α β δ^2 152 sicut] sic Φ (-δ) 157 propriam rationem *inv.* Φ 162 etiam ei] *inv.* Φ (-δ) etiam ea ei δ^2 164 sensibus] sensibilibus Φ 169 oculus] *om.* α organum sensus visus β γ δ

98 *Metaph.* I 1 (980 a 21). 101 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1423 A). 109 Cf. *Enchir.* cap. 105 (PL 40, 281), vide Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 4. 113 Cap. 10 (PL 41, 152). 117 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 10 (PL 182, 1019 A-B). 125 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 3 (PL 182, 1004 D). 131 Cf. *Metaph.* IX 2 (1046 b 4). 133 Arist. *De anima* III 14 (432 b 5). 148 Cap. 10 (PL 41, 152). 165 sensus...sensuum: cf. Arist. *De anima* II 3 (413 b 4).

corrumpitur ab eorum excellentiis secundum quod est organum tactus.

Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt ut etiam ipsa voluntas quaedam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae ut a Deo sit ordinata in bonum naturaliter appetens illud, unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determi-
138va nationem, | non ex necessitate, quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum ex se ipsa determinatur non ex natura. Et ideo sicut natura est voluntatis fundamentum ita appetibile quod naturaliter appetitur est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem, cum quae sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis. Et ideo id quod voluntas de necessitate vult, quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipso includuntur, ut esse, cognitio veritatis et aliqua huiusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione sed propria dispositione absque omni necessitate.

Quamvis autem quadam necessaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum est quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud est quam violentiae cuiusdam inductio: violentum autem est, secundum Philosophum in III Ethicorum, « cuius principium est extra nil conferente vim passo », sicut si lapis sursum proiciatur, quia nullo modo quantum est de se ad hunc motum inclinatur. Sed cum ipsa voluntas sit quaedam inclinatio, eo quod est appetitus quidam, non potest contingere ut voluntas aliquid velit et inclinatio eius non sit in illud; et ita non potest contingere ut voluntas aliquid coacte vel violente velit, etiam etsi aliquid naturali inclinatione velit. Patet igitur quod voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis; vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis.

1. Ad primum igitur dicendum quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione sed ex naturali inclinatione.

2. Ad secundum dicendum quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipsam cogere potest, quia ex quo ponitur quod velit aliquid ponitur inclinationem habere in illud, quod est coactioni contrarium. Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis necessitatis.

3. Ad tertium dicendum quod intellectus aliquid naturaliter intelligit sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem sicut et voluntati: intellectus enim etsi habeat inclinationem in aliquid non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quicquid fit secundum voluntatem fit secundum hominis inclinationem et per hoc non potest esse violentum. Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis quae est voluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de necessitate naturali, quam a voluntate non excludimus respectu aliquorum; et haec etiam necessitas in divina voluntate invenitur sicut et in divino esse; ipse enim est necessarium per se ipsum, ut dicitur in V Metaphysicae.

5. Unde patet solutio ad quintum.

A 185 non: *hic manus solita revertitur* 207 Coactio] q *praem.* pA 217 violente *clare* A 218 etiam] id *add.* pA 240 sed] intell...eorum, *ut videtur, add.* pA

Φ 209 est *post* Ethicorum Φ 213 inclinatur] intelligatur δ^1 218 etsi] si Φ 220 coactionis...necessitate *hom. om.* δ^2 230 coactioni contrarium *inv.* Φ 240 sed voluntas...hominis *hom. om.* L M P^1 δ^2

209 Cap. 1 (1110 a 1 et b 15) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 179 et 181). 255 Arist. *Metaph.* V 6 (1015 b 9), cf. etiam Avicenna *Metaph.* VIII c. 4 (f. 98 ^{vb}) ut dicitur infra q. 24 a. 10 48.

6. Ad sextum dicendum quod peccatum commissum non trahit cogendo voluntatem sed inclinando, in quantum privat gratiam per quam homo fortificabatur contra peccatum, et in quantum etiam ex actu peccati relinquitur dispositio et habitus in anima inclinans ad sequens peccatum.

7. Ad septimum dicendum quod circa hoc duplex est opinio: quidam enim dicunt quod homo, quantumcumque sit in statu peccati mortalis, potest mortale peccatum vitare per libertatem voluntatis; et exponunt quod dicitur non potest non peccare, id est non habere peccatum non potest; sicut et videre dicitur habere visum et uti visu; potest autem secundum eos non peccare, id est non uti peccato: et secundum hoc patet quod nulla necessitas inducitur in voluntatem ad consentiendum peccato. Alii autem dicunt quod sicut homo in statu huius vitae non potest peccatum veniale vitare, non quin possit vitare hoc vel illud, sed quia non potest vitare omnia, ut scilicet nullum committat, ita est etiam et de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et secundum hoc etiam patet quod voluntas non habet necesse velle hoc vel illud, quamvis sine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

8 Ad octavum dicendum quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur, sed ipsum habere talem formam est ipsum motum esse, sed movetur ab exteriori agente, sicut corpus quod calefit per ignem non movetur a calore recepto sed ab igne; ita etiam et intellectus non movetur a specie iam recepta vel a vero quod consequitur ipsam speciem, sed ab aliqua re exteriori quae imprimit in intellectum, sicut est intellectus agens vel phantasma vel aliud aliquid huiusmodi. Et praeterea, sicut verum est proportionatum intellectui ita et bonum affectui; unde verum propter hoc quod est in apprehensione non est minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et praeterea, hoc quod voluntas non cogitur a bono non est ex insufficientia boni ad movendum sed ex ipsa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

9. Et per hoc etiam patet responsio ad nonum.

10. Ad decimum dicendum quod res quae est extra animam non imprimit speciem suam in intellectum possibilem nisi per operationem intellectus agentis; et pro tanto dicitur anima in se ipsa formas rerum formare. Et similiter etiam non est sine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat, unde ratio non sequitur. Et praeterea potest dici sicut ad praecedentia duo.

11. Ad undecimum dicendum quod primum bonum est per se volitum, et voluntas per se et naturaliter illud vult. Non tamen semper illud vult in actu; non enim oportet ea quae sunt | naturaliter animae convenientia semper actu in anima esse, sicut principia quae sunt naturaliter cognita non semper actu considerantur. *138vb*

12. Ad duodecimum dicendum quod non ad eandem necessitatem pertinet necessitas qua per scientiam aliquid necessario cognoscimus et necessitas qua de necessitate scientiam appetimus: primum enim potest esse secundum necessitatem coactionis sed secundum nonnisi secundum necessitatem naturalis inclinationis. Et sic etiam voluntas de necessitate vult bonum, in quantum naturaliter vult bonum.

13. Et per hoc patet solutio ad tertium decimum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod libertas quae augetur et minuitur est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione; unde non sequitur quod voluntas possit ad hoc deduci quod cogatur.

A 284 quod] sicut illud quod est in apprehensione natum est mo *add.* pA 289 et (*ex* etiam pA) *em.* A 296 unde] sicut *add.* pA 319 naturaliter...actu *scrips.*] actu cognita non semper naturaliter A: *fort. mendum ipsius Thomae e lapsu dictionis.*

Φ 265 duplex est *inv.* Φ (-δ) 266 sit] est Φ (-δ^1) invenitur *post* mortalis δ^1 267 mortale peccatum *inv.* Φ 288 calefit] calefacit Φ 289 et *om.* Φ (-δ) 302 etiam *om.* Φ responsio] solutio Φ 308 formare] informare Φ 311 potest] *om.* δ^2 *post* dici δ^1

265 quidam: ipse Thomas *Super Sent. II* d. 28 q. 1 a. 2 ad 1. 275 Alii: Bonaventura *Super Sent. II* d. 28 a. 2 q. 2. 333 libertas^2...coactione: cf. Bernardus *De grat. et lib. arb.* cap. 8 et 9 (PL 182, 1014 et 1016), vide praeterea Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 8.

1. Ad primum autem in contrarium dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quae repugnat voluntati, non autem de necessitate naturalis inclinationis, quae secundum Augustinum in V De civitate Dei voluntati non repugnat.

2. Ad secundum dicendum quod non pertinet ad impotentiam voluntatis si naturali inclinatione de necessitate in aliquid feratur sed ad eius virtutem, sicut grave tanto est virtuosius quanto maiori necessitate deorsum fertur; pertineret autem ad eius infirmitatem si ab alio cogeretur.

3. Ad tertium dicendum quod libertas secundum Augustinum opponitur necessitati coactionis, non autem necessitati naturalis inclinationis.

4. Ad quartum, quod necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis sed sola necessitas coactionis.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas in quantum est rationalis, ad opposita se habet; hoc est enim considerare ipsam secundum hoc quod est ei proprium; sed prout est natura quaedam nihil prohibet eam determinari naturaliter ad unum.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum praecisione sumptum, id est qui est naturalis tantum, sicut homo contra id quod est animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem absolute, sed includit ipsum sicut homo includit animal.

7. Ad septimum dicendum quod illa etiam ratio procedit de voluntate secundum quod voluntas est; hoc enim est proprium voluntatis in quantum est voluntas quod sit domina suorum actuum.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum voluntas de necessitate velit quicquid vult. Et videtur quod sic: quanto enim aliquid est nobilius tanto est immutabilius; sed vivere est nobilius quam esse, intelligere quam vivere, et velle quam intelligere; ergo velle est immutabilius quam esse; sed esse animae volentis est immutabile, quia est incorruptibile; ergo et velle eius est immutabile et ita quicquid vult immutabiliter et necessario vult.

2. Praeterea, quanto aliquid est Deo conformius tanto est immutabilius; sed magis conformatur anima Deo secunda conformitate quae est similitudinis quam prima conformitate quae est imaginis; in prima autem conformitate habet immutabilitatem quia non potest imaginem amittere anima secundum illud Psal. « In imagine pertransit homo »; ergo et secundum conformitatem secundam, quae est similitudinis, consistens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem ut voluntas immutabiliter velit bonum nec possit velle malum.

3. Praeterea, sicut se habet actus ad ens actu ita potentia ad ens potentiale; sed Deus cum sit actu bonus non potest aliquid actu malum facere; ergo etiam eius potentia, quae bona est, non potest producere aliquid quod sit malum in potentia, et ita voluntas, quam divina potentia produxit, non potest in malum.

4. Praeterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethicorum, sicut principia se habent ad conclusiones in scientiis demonstrativis ita fines ad ea quae sunt ad fines in operabilibus et appetibilibus; sed ex principiis quae sunt naturaliter scita inducitur necessitas in intellectum ut conclusiones de necessitate cognoscat; ergo

A 366 contra id quod] quod *praem.* pA
17 ammittere A 24 potentiale: *fort.* possibile (*?*), *non liquet* po^{1e} A 33 appetibilibus] app *conf. praem.* pA 35 in] *idem, incip.* intellectum *ante trans. ad lin., add.* pA

Φ 347 pertineret] pertinet γ δ^{1} 348 alio] aliquo β δ^{1} 352 necessitati *om.* Φ 354 quod] dicendum *praem.* Φ 358 rationalis] rationabilis α β Ot^{3} 359 ipsam] se ipsam δ^{2} se ipsam et δ^{1} 361 naturaliter *om.* α β M 366 homo] qui *add.* α β γ 372 voluntatis] voluntati Φ
13 secunda] sua α δ 19 secundam] secunda α β 26 etiam *om.* Φ 35 necessitas *om.* α β pL Ot^{3}

342 Cap. 10 (PL 41, 152). 351 Ut hic supra. 372 hoc...actuum: Arist. *Ethic.* III 1 (1110 a 17) ut refert Thomas *De malo* q. 6 a. unic. sed c. 3, cf. etiam Nemesius *De nat. hom.* cap. 41 (PG 40, 776 A; Bd [117]).
1 Parall.: *I Pars* q. 82 a. 2. 4 vivere...intelligere: cf. supra q. 2 a. 1 7 in nota. 13 conformitate...imaginis: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 16 c. 3. 17 Ps. XXXVIII^{7} 31 *Ethic.* VI 10 (1144 a 31); VII 8 (1151 a 16).

ex hoc quod voluntas de necessitate vult finem ultimum per modum iam dictum, de necessitate etiam volet omnia alia quae in finem ultimum ordinantur.

5. Praeterea, omne illud quod est naturaliter determinatum ad aliquid de necessitate consequitur illud nisi sit aliquid impediens; sed voluntas « naturaliter vult bonum » ut dicit glosa Rom. VII[15]; ergo immutabiliter vult bonum cum non sit aliquid quod eam impedire posset, eo quod « est sub Deo potentissima » secundum Bernardum.

6. Praeterea, sicut tenebra opponitur luci ita malum bono; sed visus qui est naturaliter determinatus ad cognoscendum lucem et lucida ita naturaliter ea videt quod illud quod est tenebrosum videre non potest; ergo et voluntas cuius obiectum est bonum ita immutabiliter vult bonum quod malum nullo modo velle poterit, et sic voluntas habet aliquam necessitatem non solum respectu finis ultimi sed etiam respectu aliorum.

SED CONTRA, Augustinus dicit quod « voluntas est qua peccatur et recte vivitur »; ergo voluntas non se habet immutabiliter neque ad bonum neque ad malum.

2. Praeterea, secundum Augustinum, « peccatum adeo est voluntarium quod nisi sit voluntarium non est peccatum »; si igitur peccatum nullo modo est a voluntate, peccatum nullo modo erit, quod experimento patet esse falsum.

RESPONSIO. Dicendum quod ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed
139ra respectu eorum tantum ad | quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile et indeterminatum ad determinatum sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata sit principium appetendi ea ad quae non est determinata, et hoc est finis ultimus, ut dictum est. Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, scilicet respectu obiecti, respectu actus et respectu ordinis in finem.

Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem non quantum ad ipsum finem ultimum, ut dictum est. Quod ideo contingit quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potuit esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certas et determinatas vias. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem ita et ea quae sunt ad finem, ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum ut non possit ipsum non appetere, sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem: unde respectu huiusmodi est in eius potestate appetere hoc vel illud.

Secundo est voluntas indeterminata etiam respectu actus, quia etiam circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit vel non uti; potest enim exire in actum volendi respectu cuiuslibet vel non exire, quod in rebus naturalibus non contingit; grave enim semper descendit deorsum in actu nisi aliquid prohibeat, quod exinde contingit quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis sed ab aliis, unde non est in eis moveri vel non moveri; res autem animatae moventur a se ipsis, et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

Tertia indeterminatio voluntatis est respectu

A 48 Bernardum] .b˙.A *idem conf. et mac. praem.* pA 52 videt] cognoscit *praem.* pA 87 potest] vel secundum rei veritatem *add.* pA 108 deorsum] *idem conf. et imp. praem.* pA

Φ 39 etiam] *om.* δ^1 vero δ^2 44-45 ut dicit...vult bonum *hom. om.* δ^2 46 posset] possit Φ 76 principium] primum δ^2 primum vel *praem.* δ^1 77 determinata] ordinata δ^2 ordinata vel *praem.* δ^1 89 voluntatis] *om.* δ^2 *ante* appetitus δ^1 100 eius potestate *inv.* Φ 102 etiam *om.* Φ 105 actum] actu α β 106 vel] et Φ

38 iam dictum: supra a. 5. 45 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1423 A). 48 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 10 (PL 182, 1019 A-B). 59 *Retract.* I c. 9 (PL 32, 596) sec. Thomam *I-II* q. 20 a. 1 sed c. 1. 63 Cf. *De vera relig.* cap. 14 (PL 34, 133). 74 dictum est: supra a. 5. 75 omne...immobile: cf. supra q. 2 a. 13 75 in nota. 80 dictum est: supra a. 5. 85 dictum est: supra a. 5.

ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur vel quod secundum apparentiam tantum. Et haec indeterminatio ex duobus contingit, scilicet ex indeterminatione circa obiectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis quae potest esse recta vel non recta. Sicut enim ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam vel falso ordinantis principium in conclusionem, ita etiam ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non posset sequi quod aliquis inordinate aliquid appeteret nisi ratio acciperet aliquid ut ordinabile in finem quod non est in finem ordinabile; sicut qui appetit naturaliter beatitudinem appetitu recto numquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi in quantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, in quantum est quiddam delectabile et sic ut ordinabilem in beatitudinem velut quandam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum in quantum potest velle vel non velle, et quantum ad obiectum in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum, et quantum ad ordinem finis in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti; cuiuslibet enim voluntatis actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, scilicet respectu eorum quae sunt ad finem et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est respectu omnium obiectorum sed quorundam, scilicet eorum quae sunt ad finem, nec respectu cuiuslibet status naturae sed illius tantum in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo non potest esse voluntas mali etiam in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis quamvis sit quoddam libertatis signum.

1. Ad primum igitur dicendum quod esse animae non est ei determinatum a se ipsa sed ab alio; sed ipsa determinat sibi suum velle; et ideo quamvis esse sit immutabile tamen velle indeterminatum est ac per hoc in diversa flexibile. Et tamen non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam esse si secernantur ab esse, immo sic esse est eis nobilius, secundum Dionysium v cap. De divinis nominibus.

2. Ad secundum dicendum quod conformitas imaginis attenditur secundum potentias naturales quae sunt ei determinatae a natura, et ideo illa conformitas semper manet. Sed secunda conformitas quae est similitudinis, est per gratiam et habitus et actus virtutum, ad quae anima ordinatur per actum voluntatis qui in sua potestate consistit, et ideo ista conformitas non semper manet.

3. Ad tertium dicendum quod in Deo non est potentia passiva vel materialis, quae distinguitur contra actum, de qua obiectio procedit, sed potentia activa quae est ipse actus, quia unumquodque est potens agere secundum quod

A 135 ut ordinabilem] o *praem.* pA 138 appetere] sic igitur patet quod tres (*cf. lin.* 141) *add.* pA 147 quolibet (*e* qualibet pA) *em.* A 147 statu naturae *in marg.* A] natura pA 148 cuiuslibet[2]] que *praem.* pA 149 in potestate] in ipsa voluntate *praem.* pA 154 non est] est *praem.* pA 159 in apprehendendo] a *praem.* pA 160 sunt] sit (*?*) *idem conf. inc. praem.* pA 166 animae] voluntatis *praem.* pA 177 et ideo] sed *praem.* pA 179 habitus *em.* A] *conf.* pA

Φ 116 id] illud L M δ 117 quod] etiam Φ (-δ[1]) 122 recta vel] *om.* δ recta et β γ et α 128 inordinate aliquid *inv.* Φ 130 ordinabile *ante* in finem Φ 131 naturaliter *om.* Φ 134 quoddam] quiddam Φ est *om.* Φ quiddam] quoddam Φ (-γ) *om.* γ 135 delectabile] bonum *praem.* γ bonum *add.* β sic ut] sic non Φ (-δ) 144 etiam] et Φ 146 vel] et Φ 148-150 cuiuslibet[2]...obiecti *hom. om.* Φ 152-156 et non...finem *hom. om.* δ[2] 155 scilicet eorum *inv.* Φ (*def.* δ[2]) 166 ei *om.* Φ 171 vel velle] *om.* Φ (-δ) vel vivere *ante* intelligere δ secernantur] determinantur (-natur δ) Φ 180 anima ordinatur] omnia ordinantur Φ

161 dicitur...pars libertatis: Ans. *De lib. arb.* cap. 1 (PL 158, 490 B) ut dicitur infra q. 24 a. 10 95. 173 § 3 (PG 3, 817 A; Dion. 327).

est actu. Et tamen hoc quod voluntas sit flexibilis ad malum non habet secundum quod est a Deo sed secundum quod est de nihilo.

4. Ad quartum dicendum quod in scientiis demonstrativis conclusiones hoc modo se habent ad principia quod remota conclusione removetur principium: | et sic propter hanc determinationem conclusionum respectu principiorum, ex ipsis principiis intellectus cogitur ad consentiendum conclusionibus. Sed ea quae sunt ad finem non habent hanc determinationem respectu finis ut remoto aliquo eorum removetur finis, cum per diversas vias possit perveniri ad finem ultimum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam. Et ideo ex necessitate quae inest appetitui voluntario respectu finis, non inducitur necessitas ei respectu eorum quae sunt ad finem.

139rb

5. Ad quintum dicendum quod voluntas vult naturaliter bonum sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc quicquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit.

6. Ad sextum dicendum quod nihil est adeo malum quod non possit habere aliquam speciem boni, et ratione illius bonitatis habet quod movere possit appetitum.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult. Et videtur quod non, quia illud quod quis de necessitate vult naturaliter vult; sed naturalibus non meremur: ergo tali voluntate non meremur.

2. Praeterea, meritum et demeritum sunt circa idem; sed « nullus demeretur in eo quod vitare non potest » secundum Augustinum; ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

3. Praeterea, nullus meretur nisi per actum virtutis; sed omnis actus virtutis est ex electione non autem ex naturali inclinatione; ergo nullus meretur in eo quod de necessitate vult.

Sed contra. Deum naturaliter et ex necessitate quaelibet creatura appetit; sed in dilectione Dei meremur; ergo in eo quod necessario quis vult mereri potest.

2. Praeterea, beatitudo in vita aeterna consistit; sed sancti appetendo vitam aeternam merentur; ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Responsio. Dicendum quod aliquis volendo id quod naturaliter vult quodam modo meretur et quodam modo non. Ad cuius evidentiam sciendum est quod differenter est aliquid provisum naturaliter homini et ceteris animalibus tam secundum corpus quam secundum animam. Aliis enim animalibus secundum corpus provisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum et plumae et aliqua huiusmodi, specialia etiam munimenta sicut cornua et ungues et huiusmodi, et hoc quia habent paucas vias operandi ad quae possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista provisa sunt in generali in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia et tegumenta et munimenta praeparare. Et hoc ideo quia ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens quod non possent determinata instrumenta ei sufficientia praeparari.

Similiter etiam est ex parte apprehensionis, quod aliis animalibus sunt inditae secundum naturalem extimationem quaedam speciales conceptiones eis necessariae, sicut ovi quod lupus sit ei inimicus, et alia huiusmodi. Sed loco ho-

A 22 vult] quod *praem.* pA 25 non] me (e *imp.*) *praem.* pA 28 tam] *idem conf. praem.* pA 46 inimicus *em.* A] *conf.* pA

Φ 199 removetur] removeatur (*post* finis L M) Φ (-δ^1) 3 quis] *om.* Φ (-δ) *post* necessitate δ 15 et *om.* Φ 20 appetendo] merendo α δ volendo β γ merentur] beatitudinem quam naturaliter quilibet vult *add.* δ 27 naturaliter *om.* Φ 44 speciales] substantiales Φ (-δ^1) sensuales δ^1 45 eis] ei Φ (-δ)

1 Desunt loci parall. 9 *De duabus anim.* cap. 10 (PL 42, 103), cap. 11 (PL 42, 105) et *De lib. arb.* III c. 18 (PL 32, 1295) sec. Thomam *I-II* q. 109 a. 8 arg. 1. 29 Aliis...praeparare: cf. Arist. *De part. animal.* IV c. 10 (687 a 8 sqq.) et Albertus *De animal.* XIV tr. 2 c. 2 n. 31 (St II, 964). 45 ovi...inimicus: cf. Avicenna e. g. *De anima* I c. 5 (f. 5ra C), ibid. IV c. 1 (f. 17va B) et cap. 3 (f. 19^{rb} A).

rum homini sunt indita universalia principia naturaliter intellecta, per que in omnia quae sunt ei necessaria procedere potest. Et similiter etiam est ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique etiam animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus vel scientiis vel delectationibus vel huiusmodi aliis, non est ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquid speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid speciale ut suam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen secundum rei veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem sed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem in quo beatitudo non est. Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, secundum se non est neque meritorium neque demeritorium; sed secundum quod specificatur ad hoc vel ad illud potest esse vel meritorium vel demeritorium. Et hoc modo sancti merentur appetendo Deum et vitam aeternam.

1-3. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum Deus possit cogere voluntatem. Et videtur quod sic: quicumque enim vertit aliquid quocumque vult potest illud cogere; sed, sicut dicitur Prov. XXI[1], « Cor regum | in manu Dei, quocumque voluerit vertet illud »; ergo Deus potest cogere voluntatem. *139va*

2. Praeterea, Rom. I[24] super illud ' Propter quod tradidit Deus illos ' etc., dicit glosa Augustini « Manifestum est Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum pro misericordia sua sive ad mala pro meritis eorum »; ergo Deus potest cogere voluntatem.

3. Praeterea, si finitum finite agit infinitum aget infinite; sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite quia, ut dicit Tullius, honestum est quod sua vi nos trahit et sua dignitate nos allicit; ergo Deus qui habet infinitam virtutem in agendo potest totaliter cogere voluntatem.

4. Praeterea, ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non potest non facere illud sive velit sive non velit; sed voluntas non potest non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle, alias voluntas Dei esset inefficax respectu voluntatis nostrae; ergo Deus potest cogere voluntatem.

5. Praeterea, cuilibet creaturae inest perfecta oboedientia ad Creatorem; sed voluntas creatura quaedam est; ergo inest ei oboedientia perfecta ad Creatorem; ergo Deus potest eam cogere ad quod vult.

SED CONTRA est quod esse liberum a coactione est naturale voluntati; sed naturalia non

A 62 aliquid *clare* A 63 ut...in quo] in quod *praem.* pA
6 voluerit] vell *add.* pA Deus] *idem* (*ut videtur*) *imp. et conf. praem.* pA 14 Deus potest] potest *praem.* pA 30 ad] d *praem.* pA

Φ 53 etiam *om.* Φ 58 delectationibus] delectabilibus Φ (-δ) *non liquet* δ[2] 73 consistit] et *add.* Φ (-δ) 78 neque[1] *om.* γ δ 80 ad[2] *om.* Φ (*def.* δ[2]) vel[2] *om.* Φ (*def.* δ[2]) 81 modo *om.* Φ (-δ) 82 et] vel Φ 83 responsio] solutio δ
5 Dei] est *add.* Φ 8 super illud *om.* Φ 9 dicit] *om.* γ *post* Augustini Φ (-γ) 13 ad mala] in malum Φ 29 inest] est Φ 30 ad] suum *add.* Φ 30-32 sed...Creatorem *hom. om.* Φ (-δ)

52 sicut...deorsum: cf. Arist. e. g. *Phys.* II 15 (200 a 2).
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 25 a. 2; *I Pars* q. 105 a. 4; *I-II* q. 9 a. 4 et 6. 6 vertet: sic Thomas e. g. *I Pars* q. 83 a. 1 arg. 3; q. 111 a. 2 sed c; *I-II* q. 6 a. 4 ad 1; *III Pars* q. 86 a. 1 in corp.; ' declinabit ' sec. recens. Veteris Latinae, ' inclinabit ' sec. recens. Vulg. et recens. Paris. (ms. Paris B. N. lat. 15467). 10 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1332 A), ex August. *De grat. et lib. arb.* cap. 21 (PL 44, 909) **sec.** Thomam *I-II* q. 79 a. 1 ad 1. 17 *De inventione* II c. 52 n. 157, ad verbum habetur in *Moralium dogma philos.* q. 1 n. 4 (PL 171, 1009 C; Holmberg, p. 7).

possunt ab aliquo removeri; ergo voluntas non potest cogi a Deo.

2. Praeterea, Deus non potest facere quod opposita sint simul vera; sed voluntarium et violentum sunt opposita, quia violentum est species involuntarii ut patet in III Ethicorum; ergo Deus non potest facere ut voluntas aliquid coacte velit et ita non potest cogere voluntatem.

RESPONSIO. Dicendum quod Deus potest mutare voluntatem de necessitate non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid non dicitur cogi in illud; cuius ratio est quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio ita quod prima aufertur et secunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem non est contrarium inclinationi iam existenti sed inclinationi quae prius inerat, unde non est violentia nec coactio. Sicut in lapide ratione suae gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum, hac autem inclinatione manente, si sursum proiciatur erit violentia; si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis et det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum, et ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est quod Deus voluntatem immutat sine hoc quod voluntatem cogat.

Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura, unde sicut omnis actio naturalis est a Deo ita omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediato agente sed etiam a Deo ut primo agente qui vehementius imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ut ex dictis patet, ita etiam et multo amplius Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat; alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem: sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis patet, ita ex aliquo superaddito sicut est gratia vel virtus inclinatur ulterius ad volendum aliquid anima ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione.

Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque autem imperfecta. Quando quidem est perfecta ita facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat, sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum non solum quantum ad finem ultimum sed etiam quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem sed non de necessitate.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, nam primae rationes probabant quod Deus potest immutare voluntatem, secundae vero quod non potest eam cogere, quorum utrumque verum est, ut ex dictis patet.

2. Sciendum tamen quod ubi dicitur in glosa inducta quod « Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in malum, non est intelligendum – ut glosa ibidem dicit – quasi Deus malitiam impertiatur, sed quia sicut apponit gratiam unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita subtrahit quibusdam, qua subtracta incurvatur voluntas eorum ad malum ».

A 39 sed] quod *add.* pA 43 cogere] p *imp. add.* pA 51 immutat] *idem conf. praem.* pA 62 tunc] immutabit quidem motum lapidis *praem.* pA 79 sicut *sup. lin.* A] unde quia pA 87 ad² *sup. lin.* A] *om.* pA 104 immutare] *idem mac. et imp. praem.* pA 107 tamen] in *add.* pA 108 cordibus] cor *mac. praem.* pA 114 incurvatur...malum *in appendice col.* 139va

Φ 53 ita] et *praem.* Φ (-δ) 57 in lapide] lapidi Φ 72 ut] a *add.* Φ 90 autem *om.* Φ 109 voluntates eorum *inv.* Φ

38 Deus...vera: August. *Cont. Faust.* XXVI c. 15 (PL 42, 481) ut refert Thomas *Super Sent. I* d. 42 q. 2 a. 2. 41 Arist. *Ethic.* III 1 (1109 b 35). 57 Sicut...deorsum: cf. supra q. 6 a. 3 314 in nota. 72 a Deo...imprimit: cf. supra q. 5 a. 9 85. 74 dictis: supra a. 6. 85 dictis: supra a. 5 et 6. 99 viatoribus: cf. supra q. 10 a. 11 231 in nota. 108 glosa inducta: ut supra lin. 10. 110 Ut supra lin. 10.

Articulus nonus

139vb Nono quaeritur utrum aliqua creatura possit immutare voluntatem vel imprimere in ipsam. Et videtur quod ⟨sic⟩, quia ipsa voluntas creatura quaedam est; sed voluntas actum suum immutat quo vult; ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluntatem et cogat ipsam.

2. Praeterea, difficilius est immutare totum quam partem; sed secundum quosdam philosophos corpora caelestia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum; ergo multo fortius videtur quod possint cogere voluntatem alicuius unius.

3. Praeterea, quicumque vincitur ab aliquo cogitur ab illo; sed secundum Philosophum in VII Ethicorum, incontinentes vincuntur a passionibus; ergo passiones immutant et cogunt voluntatem incontinentis.

4. Praeterea, secundum Augustinum in III De Trinitate, superiora tam in spiritibus quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine; sed angelorum beatorum sicut intellectus est superior et perfectior nostro intellectu, ita et voluntas nostra voluntate; ergo sicut per intellectum suum possunt imprimere in intellectum nostrum, eum illuminando secundum doctrinam Dionysii, ita videtur quod per voluntatem suam possint imprimere in voluntatem nostram aliqualiter eam immutando.

5. Praeterea, secundum Dionysium superiores angeli illuminant, purgant et perficiunt inferiores; sed sicut illuminatio pertinet ad intellectum ita purgatio videtur pertinere ad affectum; ergo sicut angeli possunt imprimere in intellectum ita etiam in voluntatem.

6. Praeterea, magis natum est aliquid immutari a superiori natura quam ab inferiori; sed voluntate nostra sicut est inferior appetitus sensibilis ita est superior voluntas angelica; ergo cum appetitus sensibilis immutet interdum voluntatem multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem nostram immutare.

7. Praeterea, Luc. XIV[23] dicit paterfamilias servo suo « Compelle intrare »; intratur autem per voluntatem ad illam cenam; ergo per angelum qui est minister Dei potest voluntas nostra ad aliquid cogi.

SED CONTRA est quod Bernardus dicit « liberum arbitrium est potentissimum sub Deo »; sed nihil immutatur nisi a fortiori; ergo nihil potest voluntatem immutare.

2. Praeterea, meritum et demeritum in voluntate aliquo modo consistit: si ergo aliqua creatura posset immutare voluntatem, posset aliquis iustificari vel peccator effici per aliquam creaturam, quod falsum est, quia nullus fit peccator nisi per se ipsum, nec aliquis fit iustus nisi Deo operante et ipso cooperante.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas potest intelligi immutari ab aliquo dupliciter: uno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili; et sic non quaerimus hic de immutante voluntatem, hoc enim supra ostensum est quod aliquod bonum de necessitate movet voluntatem per modum obiecti quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo potest intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum causae efficientis, et sic dicimus quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam, quia hoc nec Deus poterat, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem ut eam immutet necessario vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest. Sed indirecte potest aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura non tamen necessario immutare. Cuius ratio est quia cum actus voluntatis sit

A 3 ⟨sic⟩ *suppl.*] *casu om.* A 15 secundum Philosophum] p *praem.* pA 17 ergo] in (*seu* im) *et quandam litt. imp. add.* pA 23 nostro] *idem conf. et imp. praem.* pA 24 ita et] et *praem.* pA 44 suo] quod *add.* pA 52 meritum] iustitia *praem.* pA 65 per...quamvis] quam *praem.* pA 73 inclinet *em.* A] *conf.* pA quod...Sed indirecte] Sed indirecte *praem.* pA 76 voluntatis] *idem conf. praem.* pA

Φ 3 ⟨sic⟩ *suppl.* Φ 31 et perficiunt *om.* Φ 36 Praeterea] Item Φ (-δ) 45 per voluntatem *post* cenam Φ 53 aliquo] quodam Φ 58 Deo *om.* Φ (-δ)

1 Parall.: *I Pars* q. 106 a. 2; ibid. q. 111 a. 2; *Cont. Gent.* III c. 88. 9 quosdam philosophos: cf. supra q. 5 a. 10 71 in nota. 16 *Ethic.* VII 6 (1149 b 3), ibid. 7 (1150 a 9). 20 Cap. 4 (PL 42, 873). 27 Cf. supra q. 11 a. 3 170. 30 Cf. *De cael. hier.* cap. 8 § 2 (PG 3, 240 C; Dion. 880). 45 angelum...Dei: cf. August. *Enarr. in Ps.* CIII[4] sermo 1 (PL 37, 1349). 48 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 10 (PL 182, 1019 A-B). 63 supra: a. 5.

quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis vel ex parte obiecti.

Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem, et hoc est ipsa voluntas et id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud secundum quod vult. Sed secundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis, – quod tamen fidei contrarium est –, ipse angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati in quantum causat esse quod est intrinsecum ipsi voluntati; et secundum hoc Avicenna ponit quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus caelestibus, ita voluntates nostrae immutantur a voluntate animarum caelestium, quod tamen est omnino haereticum.

Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic voluntatis invenitur duplex obiectum: unum ad quod de necessitate naturalis inclinationis determinatur, et hoc quidem obiectum est voluntati inditum et propositum a Creatore qui ei naturalem inclinationem dedit in illud; unde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem nisi solus Deus. Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de necessitate immutatur, ut prius dictum est, quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum. Et mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare, sicut patet cum aliquis persuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei eius utilitatem vel honestatem; tamen in potestate voluntatis est ut illud acceptet vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad illud.

Sic igitur patet quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem; potest autem | extrinsecus aliquid proponendo voluntati eam aliqualiter inducere, non tamen necessario immutare. *140ra*

1. Ad primum igitur dicendum quod voluntas potest se ipsam immutare respectu aliquorum etiam directe cum sit domina suorum actuum; et cum dicitur quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipsa potest se cogere quia in hoc importatur contradictio, scilicet quod aliquid sit coactum a se ipso, quia « violentum est in quo nil confert vim patiens », confert autem vim inferens. Et sic voluntas non potest se cogere, quia sic ipsa in illa vi aliquid conferret in quantum cogeret se, et nil conferret in quantum cogeretur, quod est impossibile. Per quem etiam modum probat Philosophus in V Ethicorum quod nullus patitur iniustum a se ipso, quia qui patitur iniustum patitur aliquid contra voluntatem suam; si autem faciat iniustum est secundum suam voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod corpora caelestia non possunt de necessitate immutare voluntatem neque unius hominis neque multitudinis, sed possunt immutare ipsa corpora. Ex ipso autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur licet non necessario, quia resistere potest; sicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram, tamen aliquis cholericus potest resistere per voluntatem isti inclinationi. Non autem resistunt nisi sapientes corporalibus inclinationibus, qui sunt pauci respectu

A 79 ex parte[1]] p *imp. praem.* pA 95 tamen] et *praem.* pA 101 a Creatore] et *imp. praem.* pA 103 nullus] sic *praem.* pA 103 tale *scrips. cum* Φ] talem *casu* A 109 voluntas] u *praem.* pA 111 ultimum] ut *idem conf. inc. praem.* pA 121 intra ipsam] in ipsam (ipsam *imp.*) *praem.* pA 124 inducere (*ex* inducendo pA) *em.* A 134 inferens] agens *praem.* pA 141 secundum] contra *praem.* pA 145 neque[2]] *idem conf. praem.* pA 149 colerici A 150 iram] r *praem.* pA 152 nisi...corporalibus inclinationibus] naturalibus inclinationibus *praem.* pA

Φ 99 inclinationis] inclinatio Φ (-δ) *ante* naturalis δ 103 tale Φ 116 vel] et Φ 124 necessario *om.* Φ 132 coactum] acceptum Φ (-δ) 135 ipsa] se ipsa Φ (-δ)

80 immutare...Deus est: cf. supra q. 8 a. 7 26 in nota. 87 illos...intelligentiis: cf. supra q. 3 a. 2 108 in nota. 88 fidei contrarium: e. g. Gen. I[1] et Job XXXVII[18] ut refert Thomas *Cont. Gent.* II c. 42. 92 *Metaph.* X c. 1 (f. 108[r]) ut supra q. 5 a. 10 120 et q. 6 a. 6 97. 110 dictum est: a. 5. 132 « violentum...: cf. supra a. 5 209. 138 *Ethic.* V 17 (1138 a 4 sqq.). 149 cholerici...iram: cf. Arist. *Ethic.* IV 13 (1126 a 13).

stultorum, quia « Stultorum infinitus est numerus », Eccl. I[15]. Et ideo dicitur quod corpora caelestia immutant multitudinem in quantum multitudo sequitur inclinationes corporales; non autem immutant hunc vel illum qui per prudentiam resistunt inclinationi praedictae.

3. Ad tertium dicendum quod incontinens non dicitur vinci a passionibus quasi ipsae passiones corporales cogant vel immutent necessario voluntatem, alioquin incontinens non esset puniendus quia poena non debetur involuntario. Incontinens autem non dicitur involuntarius operari, secundum Philosophum in III Ethicorum; sed dicitur incontinens vinci a passionibus in quantum earum impulsui voluntarie cedit.

4. Ad quartum dicendum quod angeli non imprimunt in intellectum quasi interius in intellectu aliquid agentes sed solum ex parte obiecti in quantum aliquod intelligibile proponunt quo et intellectus noster confortatur et convincitur ad assensum. Sed obiectum voluntatis per angelum propositum non de necessitate immutat voluntatem, ut dictum est, et ideo non est simile.

5. Ad quintum dicendum quod purgatio illa secundum quam angeli purgantur, ad intellectum pertinet; est enim purgatio a nescientia, ut Dionysius dicit VI cap. Ecclesiasticae hierarchiae; si tamen pertineret ad affectum dicerentur purgare quasi persuadendo.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod est inferius voluntate, ut corpus vel appetitus sensibilis, non immutat voluntatem quasi directe in voluntatem agendo, sed solum ex parte obiecti. Obiectum enim voluntatis est bonum apprehensum; sed bonum apprehensum a ratione universali non movet nisi mediante apprehensione particulari, ut dicitur in III De anima, eo quod actus sunt in particularibus. Ex ipsa autem passione appetitus sensitivi, cuius causa potest esse interdum complexio corporis vel quaecumque impressio corporalis ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur et interdum totaliter ligatur ipsa particularis apprehensio, ut id quod ratio superior dictat in universali non applicetur actu ad hoc particulare. Et sic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod sibi nuntiat apprehensio particularis, praetermisso illo bono quod nuntiat ratio universalis. Et per hunc modum huiusmodi passiones voluntatem inclinant non tamen de necessitate immutant, quia in potestate voluntatis est huiusmodi passiones comprimere, ut usus rationis non impediatur, secundum id Gen. IV[7] « Subter te erit appetitus illius », scilicet peccati.

7. Ad septimum dicendum quod compulsio illa de qua ibi fit mentio non est coactionis sed efficacis persuasionis vel per aspera vel per lenia.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum voluntas et intellectus sint una potentia. Et videtur quod sic: potentiae enim distinguuntur secundum obiecta; obiectum autem intellectus est verum, voluntatis vero bonum: cum igitur bonum et verum sint idem supposito et differant ratione, videtur quod intellectus et voluntas sint idem re sed differant solum ratione.

2. Praeterea, secundum Philosophum in III De anima, voluntas est in ratione; ergo vel est idem quod ratio vel pars rationis; sed ratio est

A 155 ideo *mac.* A 167 dicitur] dicuntur *praem.* pA 196 impeditur...ligatur] li *praem.* pA 199 dictat] *idem praem.* pA 208 Subter] Gl (*inc.* glosa *?*) *praem.* pA 212 lenia *scrips.*: *fort.* leuia, *non liquet* A
1 Decimo quaeritur] Nono q *praem.* pA 4 intellectus est] est *praem.* pA

Φ 162 corporales *om.* Φ 168 earum] eorum Φ 170 in[1] *om.* Φ (-δ) intellectum] –lectui Φ (-δ) –lectu δ 171 aliquid *post* interius[170] Φ 172 aliquod] *om.* δ[2] aliquid Φ (-δ[2]) 173 et[1] *om.* Φ (-δ) 174 assensum] sensum Φ (-δ) 180 enim *om.* Φ (-δ) 189 sed bonum apprehensum *hom. om.* P[2] Er[2] γ δ[2] 193 cuius causa] cuiusdam Φ (-δ) cuius tamen δ[2] 196 impeditur] impedit Φ (-δ) 198 ut] vel Φ (-δ) 206 passiones *om.* Φ (-δ) 208 id] illud Φ 212 lenia] leuia etc. Φ
1 Decimo: *Posthac et usque ad solutionis articuli 11 finem* (*scil. pag.* 639 *lin.* 199 *ubi deficit* A), *notantur omnes familiarum discrepantiae. Item, testis* P *non nominatus subauditus est in notis codd. vel cet.* 2 sint] sit α β P una] eadem Φ P 3 enim *om.* δ 5 igitur] ergo Φ P 8 solum *om.* Φ P 10 est[1] *post* ratione Φ P

166 *Ethic.* III 4 (1111 a 22 sqq.). 182 Pars 3 § 6 (PG 3, 537 B; Dion. 1404). 192 *De anima* III 16 (434 a 16); actus...particularibus: cf. supra a. 4 129 in nota. 208 « Subter: sic Thomas *I-II* q. 10 a. 3 sed. c., ibid. q. 77 a. 3 arg. 3, *II-II* q. 58 a. 2 arg. 2, Bonaventura *Super Sent. II* d. 28 a. 1 q. 2 arg. 1. 209 scilicet peccati: cf. *Glossa ordin.* ibid.
1 Parall.: *I Pars* q. 80 a. 1. 3 potentiae...obiecta: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota. 10 *De anima* III 14 (432 b 5).

eadem potentia cum intellectu, igitur et voluntas.

3. Praeterea, vires animae communiter dividuntur in rationale, concupiscibile et irascibile; sed voluntas distinguitur ab irascibili et concupiscibili; ergo continetur sub rationali.

4. Praeterea, ubicumque invenitur idem obiectum re et ratione, est una potentia; sed voluntatis et intellectus practici est idem obiectum re et ratione: utriusque enim obiectum videtur bonum; ergo intellectus practicus non est alia potentia quam voluntas. Sed intellectus speculativus non est alia potentia quam practicus quia, secundum Philosophum in III De anima, « speculativus per extensionem fit practicus »; ergo voluntas et intellectus simpliciter sunt una potentia.

5. Praeterea, sicut ad cognoscendum differentiam duorum ad invicem oportet quod idem sit qui cognoscat utrumque eorum inter quae differentia consideratur, ita oportet quod idem sit qui cognoscit et vult; sed ad hoc quod cognoscatur differentia inter aliqua duo ut | inter *140rb* album et dulce oportet quod eadem potentia ⟨sit⟩ quae cognoscat utrumque, ex quo probat Philosophus in II De anima sensum communem esse; ergo eadem ratione oportet esse unam potentiam quae cognoscit et vult, et ita intellectus et voluntas sunt una potentia, ut videtur.

SED CONTRA ⟨est⟩ quod appetitivum genus animae est aliud ab intellectivo secundum Philosophum; sed voluntas continetur sub appetitivo; ergo voluntas est alia potentia ab intellectu.

2. Praeterea, intellectus cogi potest secundum Philosophum in V Metaphysicae; sed voluntas non potest cogi, ut dictum est; ergo intellectus et voluntas non sunt una potentia.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas et intellectus sunt diversae potentiae, etiam ad diversa genera potentiarum pertinentes. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, sed differentia obiectorum in quantum obiecta sunt, non autem aliqua accidentalis differentia quae, dico, accidat obiecto secundum quod est obiectum: sensibili enim in quantum est sensibile accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus quae sentiuntur hae differentiae sint essentiales. Et ideo penes has differentias non diversificantur potentiae sensitivae, sed penes audibile et visibile et tangibile, quae sunt differentiae sensibilis in quantum est sensibile, sive per esse sensibile per medium vel sine medio. Et quando quidem differentiae essentiales obiectorum in quantum obiecta sunt sumuntur ut dividentes per se aliquod speciale obiectum animae, ex hoc diversificantur potentiae sed non genera potentiarum; sicut sensibile nominat non obiectum animae simpliciter sed quoddam obiectum quod praedictis differentiis per se dividitur. Unde visus, auditus et tactus sunt diversae potentiae speciales ad idem genus potentiarum animae pertinentes, scilicet ad sensum. Sed quando differentiae acceptae dividunt ipsum obiectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia genera diversa potentiarum innotescunt.

Dicitur autem aliquid esse obiectum animae

A 27 ergo voluntas: *hic eadem manus ut supra a.* 5 *lin.* 33 *revertitur* 29 cognoscendum] confn (*?*) *praem.* pA 36 ⟨sit⟩ *hic suppl.* (*cf. lin.* 31 *et* 33)] *om.* A 41 ⟨est⟩ *suppl.*] *om.* A 43 appetitivo *em.* A] *conf.* pA 54 ostendit] fa (a *imp.*) *praem.* pA 66 vel] comm *praem.* pA 74 visus] sen *praem.* pA 77 acceptae dividunt *inv.* pA 78 ex *in marg.* A] *ras.* pA tali (*ex* talis pA) *em.* A

Φ 12 igitur] ergo Φ P 14 animae *om.* L Ot³ 15 concupiscibile...irascibile] *inv.* γ irrationale et concupiscibile Φ (-γ) 16 voluntas distinguitur *inv.* δ² irascibili] irrationali α β et *om.* δ² 19 est una...ratione²¹ *hom. om.* δ² est] et L Ot³ voluntatis] voluntas Φ (-δ) *def.* δ² 20 practici] practicus M Ot³ practica L est] cum L Ot³ habent M 26 speculativus] intellectus *praem.* Φ P 26 fit] sic C³ pOt⁴ sit δ¹ 32 idem sit *inv.* Φ (-δ) 33 quod *om.* L M 34 ut] et L Ot³ 35 potentia *om.* δ² 36 ⟨sit⟩ *suppl.* Φ P 38 eadem] ea δ² P ratione] et *add.* L M 41 ⟨est⟩ *suppl.* Φ P 42 est aliud *inv.* Φ P 43 continetur] continet α γ 49 voluntas...intellectus *inv.* γ 50 etiam] et γ δ P 55 diversitatem] differentiam L M 57 quae *om.* β dico *om.* β 58 sensibili] ut *praem.* δ 59 enim *om.* δ P est *om.* δ 60 vel inanimatum *om.* δ² 61 sint] sunt γ δ P 64 sensibilis] sensibiles δ¹ 66 vel] sive δ 70 potentiae] anime *add.* δ¹ 72 simpliciter] simplex δ¹ 74 visus] et *add.* Φ P 79 genera diversa *inv.* Φ P innotescunt *ante* genera Φ P

14 vires...irascibile: sec. Platonem ut referunt Averroes *De anima* III comm. 41 (VI¹, 190 A) et Hieron. *Comment. in Ez.* I c. 1 (PL 25, 22 A-B). 26 Cap. 9 (433 a 1) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 355,14). 37 *De anima* II (= III) 3 (426 b 12). 43 Cf. *De anima* II 5 (414 a 31), ibid. III 15 (433 a 31). 46 *Metaph.* V 6 (1015 b 6). 47 dictum est: supra a. 8 et 9.

secundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam obiecti animae, demonstrantem diversum genus potentiarum animae. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae et non per modum sui, aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter: uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse proprium sed secundum modum animae, id est spiritualiter, et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile; alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis, et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile: unde cognoscitivum in anima et appetitivum constituunt diversa genera potentiarum. Unde cum intellectus sub cognoscitivo comprehendatur, voluntas autem sub appetitivo, oportet voluntatem et intellectum esse potentias etiam genere diversas.

1. Ad primum ergo dicendum quod distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis secundum rem consideratis sed secundum rationem, quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum. Et ideo ubi est diversa ratio obiecti ibi invenimus diversam potentiam quamvis sit eadem res quae subest utrique rationi, sicut est de bono et vero. Et hoc etiam patet in rebus materialibus, nam aer patitur ab igne in quantum est calidus secundum quod est in potentia aer calidus; in quantum vero ignis est lucidus patitur ab eo aer secundum ⟨quod⟩ ipse est diaphanus, nec est eadem potentia in aere secundum quam dicitur diaphanus et secundum quam dicitur potentia calidus quamvis idem ignis sit qui ⟨in⟩ utramque potentiam agat.

2. Ad secundum dicendum quod potentia dupliciter potest considerari: vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad essentiam animae in qua radicatur. Si ergo voluntas consideretur in ordine ad obiectum, sic ad aliud genus animae pertinet quam intellectus, et sic voluntas contra rationem et intellectum distinguitur, ut dictum est; si vero voluntas consideretur secundum id in quo radicatur, sic, cum voluntas non habeat organum corporale sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eandem partem animae reducentur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque, et sic dicitur quod voluntas est in ratione; et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile.

3. Et per hoc patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod obiectum intellectus practici non est bonum sed verum relatum ad opus.

5. Ad quintum dicendum quod velle et cognoscere non sunt actus unius rationis, et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam sicut cognoscere dulce et album, unde non est simile.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus vel e converso. Et videtur quod intellectus sit nobilior et altior: nobilitas enim animae consistit in hoc quod est ad imaginem Dei; sed anima est ad

A 89 per modum[1]...aliam] Aliam *praem.* pA 96 modo] secundum q *add.* pA 110 specificant] sunt q *praem.* pA 119 ⟨quod⟩ *suppl.*] *casu om.* A diaphonus A 120 eadem *scrips.*] edem *casu* A 121 diaphonus A 122 ⟨in⟩ *suppl.*] *om.* A 132 non habeat] sit *praem.* pA 137 dicitur] vero (*ut videtur*) *praem.* pA 138 rationabile *clare* A 145 velle] appe *praem.* pA 5 anima] h *praem.* pA

Φ 87 ad *om.* pL pOt[3] 88 ipsa *om.* δ 95 id est] scilicet δ 96 est cognoscibile *inv.* δ 97 est aliquid *inv.* δ[1] 98 anima *om.* L Ot[3] 99 existentis] existentie C[3] Ot[4] 101 cognoscitivum] cognitivum δ[1] 103 cognoscitivo] –scitiva δ[1] comprehendatur] apprehendatur δ[2] 106 etiam genere *inv.* Φ (-δ *praeter* K) P 112 ibi *om.* δ[2] 113 subest] substantie *add.* δ[1] (*postea lac. in petia* α) 118 est] *om.* δ[2] *post* lucidus δ[1] (*def.* P) 119 ⟨quod⟩ *suppl.* Φ P 120 quam] quod L M 121 secundum quam dicitur *om.* Φ P 122 idem ignis *inv.* L M ⟨in⟩ *suppl.* Φ P 132 id] illud δ[1] sic] sicut β δ[2] 135 reducentur] reducuntur sL M δ[1] 137 et[2]] etiam Φ (-δ[1]) P 138 rationabile] rationale Φ P intellectum...voluntatem (-tates C[3] pOt[4]) *inv.* δ 139 dividitur *om.* δ[2] 141 Et per hoc] unde Φ P 142 obiectum...quod[145] *hom. om.* P

119 diaphanus: cf. Arist. *De anima* II 14 (418 b 4).

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 25 a. 2 ad 4; *Super Sent. III* d. 27 q. 1 a. 4; *I Pars* q. 82 a. 3; ibid. a. 4 ad 1; *I-II* q. 3 a. 4 ad 4; *II-II* q. 23 a. 6 ad 1; *Cont. Gent.* III c. 26; *De carit.* a. 3 ad 12 et 13.

imaginem Dei secundum rationem vel intelligentiam; unde Augustinus dicit in III Super Genesim ad litteram « Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationabilibus animantibus antecellit; id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur »; ergo excellentissima potentia animae est intellectus.

2. Ipse dicebat quod sicut imago est in intellectu ita est etiam in voluntate, cum imago secundum Augustinum | in libro De Trinitate attendatur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. — Sed contra, ex quo nobilitas animae penes imaginem attenditur, oportet quod illud sit excellentius animae ubi magis proprie invenitur ratio imaginis; sed etiam si imago sit in voluntate et intellectu, magis proprie est in intellectu quam in voluntate; unde Magister in II Sententiarum XVI dist. dicit imaginem esse in cognitione veritatis, similitudinem in dilectione boni; ergo adhuc oportet quod intellectus sit nobilior voluntate.

|140va

3. Praeterea, cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet illam potentiam esse nobiliorem cuius actus est nobilior; sed intelligere est nobilius quam velle; ergo intellectus est nobilior quam voluntas. Probatio mediae: cum actus specificentur ex terminis, oportet illum actum esse nobiliorem cuius est terminus nobilior; sed actus intellectus est secundum motum ad animam, voluntatis autem actus est secundum motum ab anima ad res; ergo cum anima sit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

4. Praeterea, in omnibus ordinatis quanto aliquid magis distat ab infimo tanto est altius; sed infimum in potentiis animae est sensus; voluntas autem magis appropinquat sensui quam intellectus, nam voluntas cum sensitivis potentiis communicat in condicione obiecti; sicut enim sensus est particularium ita et voluntas: volumus enim particularem sanitatem et non hoc universale quod est sanitas; intellectus autem est universalium; ergo intellectus est altior potentia quam voluntas.

5. Praeterea, regens est nobilius recto; sed intellectus regit voluntatem; ergo est nobilior voluntate.

6. Praeterea, illud a quo est aliquid, habet auctoritatem super ipsum et maioritatem si sit diversum in essentia; sed intelligentia est a memoria sicut Filius a Patre, voluntas autem a memoria et intelligentia sicut Spiritus Sanctus a Patre et Filio; ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis et est maior et potior ea.

7. Praeterea, quanto aliquis actus est simplicior et immaterialior tanto est nobilior; sed actus intellectus est simplicior quam voluntatis et immaterialior, quia intellectus abstrahit a materia non autem voluntas; ergo actus intellectus est nobilior quam voluntatis.

8. Praeterea, intellectus in anima comparatur splendori in materialibus, voluntas autem sive affectus calori, ut patet ex dictis sanctorum; sed splendor est nobilior calore cum sit qualitas nobilioris corporis; ergo et intellectus est nobilior voluntate.

A 9 quo *scrips. cum Augustino et ipso Thoma supra q.* 15 *a.* 1 *lin.* 148] quod *e lapsu auditus* (*?*) A 16 Augustinum: *postea, in principio col.* 140va, *manus solita revertitur* 16 in libro...attendatur] con attendatur *praem.* pA 18 Sed] *ante* Sed *brevis ras.* A *signum novae paragraphi, ut videtur,* pA 33 ex *clare in marg.* A] *idem conf.* pA 37 motum] *idem conf. et imp. praem.* pA 46 est *ante et post* sensus A. *et alterum delevimus* 47 non hoc] hoc *praem.* pA 56 diversum] *idem conf. et imp. praem.* pA 63 nobilior] si (*inc.* simplicior *?*) *praem.* pA 71 splendor] intel *praem.* pA

Φ 6 Dei *om.* Φ P 9 irrationabilibus] in rationabilibus α β P in rationalibus γ δ2 irrationalibus δ1 10 id] illud γ 11 ratio vel] rationalis δ1 13 potentia animae *inv.* δ2 14 Ipse] sed Φ (–C3 pOt4) si C3 pOt4 P 15 est etiam] etiam Φ et P 20 illud] id δ 21 etiam] et C2 pO4 Ot2 C5 non C3 pOt4 *om.* K 24 xvi dist. *inv.* Φ P 26 adhuc *post* quod Φ P 27 voluntate] quam voluntas Φ P 29 illam] ipsam Φ P 31 est nobilior *inv.* δ1 33 specificentur] –cetur Φ (-δ) 34 est terminus *inv.* δ 35 actus intellectus *inv.* Φ (-δ1) P est *om.* Φ (-δ) P 36 animam] est a rebus *add.* γ voluntatis...actus *inv.* Φ P 36 est *om.* Φ P 44 intellectus] –lectui δ2 46 et *om.* Φ (-δ) 47 et non] in Φ (-δ) 49 est universalium *inv.* Φ (-δ) 51-53 Praeterea...voluntate (*scil. arg.* 5) *om.* δ2 54 illud] id δ2 55 super] supra δ P 57 autem *om.* α 60 potior] potentior Φ (-δ) 62 aliquis actus *inv.* δ1 63 est *om.* δ1 66 intellectus *om.* pL Ot3 69 in] rebus *add.* Φ pP 69 autem *om.* Φ P 70 sive] sed P 72 et *om.* δ

8 Cap. 20 (PL 34, 292). 16 X c. 12 (PL 42, 984) sec. Thomam *I Pars* q. 93 a. 7 arg. 3. 24 Cap. 3. 70 dictis sanctorum: non invenimus; cf. tamen Bonaventura *Super Sent. II* d. 24 p. 1 a. 2 q. 1 arg. 7.

9. Praeterea, illud quod est proprium hominis in quantum est homo, secundum Philosophum in Ethicis, est nobilius eo quod est commune homini et aliis animalibus; sed intelligere est proprium hominis, velle autem etiam aliis animalibus convenit, unde Philosophus dicit in III Ethicorum quod « voluntario participant pueri et bruta »; ergo intellectus ⟨nobilior⟩ est voluntate.

10. Praeterea, quanto aliquid est propinquius fini tanto est nobilius, cum ex fine sit ratio bonitatis in his quae sunt ad finem; sed intellectus videtur esse propinquior fini quam voluntas: prius enim homo attingit finem per intellectum cognoscendo ipsum quam per voluntatem appetendo ipsum; ergo intellectus est nobilior quam voluntas.

11. Praeterea, secundum Gregorium in VI Moralium, « contemplativa vita est maioris meriti quam activa »; sed contemplativa pertinet ad intellectum activa autem ad voluntatem; ergo et intellectus est nobilior quam voluntas.

12. Praeterea, Philosophus dicit in X Ethicorum quod intellectus est optimum eorum quae sunt in nobis; ergo est nobilior voluntate.

SED CONTRA, perfectioris potentiae perfectior est habitus; sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior fide et scientia quibus perficitur intellectus, ut patet per Apostolum I Cor. XIII[2]; ergo voluntas est nobilior intellectu.

2. Praeterea, illud quod est liberum sui est nobilius non libero; sed intellectus non est liber sui cum possit cogi; voluntas autem est libera cum cogi non possit; ergo voluntas est nobilior intellectu.

3. Praeterea, ordo potentiarum est secundum ordinem obiectorum; sed bonum quod est obiectum voluntatis est nobilius vero quod est obiectum intellectus; ergo et voluntas est nobilior intellectu.

4. Praeterea, secundum Dionysium in V cap. De divinis nominibus, quanto aliqua divinarum participationum est communior tanto est nobilior; sed voluntas est communior intellectu, quia quaedam participant voluntate quae non participant intellectu, ut prius dictum est; ergo voluntas est intellectu nobilior.

5. Praeterea, ⟨quanto⟩ aliquid est Deo propinquius tanto est nobilius; sed voluntas Deo magis appropinquat quam intellectus quia, sicut dicit Hugo de Sancto Victore super VII cap. Caelestis hierarchiae, « ibi dilectio intrat ubi cognitio foris est »; plus enim Deum diligimus quam de ipso possimus cognoscere; ergo voluntas est nobilior intellectu.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquid potest altero eminentius dici et simpliciter et secundum quid. Ad hoc autem quod ostendatur aliquid esse altero simpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum essentialia et non penes accidentalia, quia per hoc ostenderetur unum alteri eminere secundum quid; sicut homo si comparetur leoni quantum ad differentias essentiales invenitur leone simpliciter nobilior, in quantum homo est

A 81 ⟨nobilior⟩ *suppl.*] *trans. ad lin. om.* A 119-120 voluntate...intellectu *clare* A 122 ⟨quanto⟩ *suppl.*] *om.* A 123 Deo magis appropinquat] est (*casu non deletum, et delevimus*) propinquior *praem.* pA 127 Deum] de deo *praem.* pA 135 non penes] p *imp. praem.* pA 136 alteri *em.* A] *conf.* pA

Φ 74 illud] id δ 75 in quantum...hominis[78] *hom. om.* δ^2 homo] huiusmodi β 78 hominis] homini δ^1 *def.* δ^2 autem *om.* Φ (-δ) P 78 etiam *om.* δ 79 Philosophus dicit *inv.* δ 80 voluntario] voluntas β γ voluntaria P 81 pueri] nos β γ 81 ⟨nobilior⟩] *hic suppl.* P *post* est *suppl* Φ 86 intellectus] noster *add.* δ (–C^3 Ot^4) esse] est δ^2 88 ipsum] ipsam δ^2 92 contemplativa vita *inv.* δ 94 autem] vero Φ P 95 et *om.* Φ P 96 Philosophus dicit *inv.* δ (*cf. lin.* 79) 97 optimum] optimus δ 97 eorum *om.* L Ot^3 98 sunt *om.* α β est *om.* Φ (-δ) P *post* nobilior δ 99 perfectioris...perfectior] nobilioris...nobilior δ 105 *Sed c. 2 om* K pO^4 illud] id C^3 Ot^4 106 non libero] eo quod non est liberum Φ ($-\delta^2$) P eo quod non est liberum sui est nobilius eo quod non est liberum δ^2 107 est *om.* δ (*def.* K) 113 est *om.* Φ (-δ) P 116 divinarum] animarum β 117 participationum] participatio β potentiarum δ^2 118 communior intellectu *inv.* Φ (-δ) 119 voluntate] –tatem Φ (-γ) 120 intellectu] –lectum δ prius] supra Φ P 121 intellectu nobilior *inv.* δ^1 122 ⟨quanto⟩ *suppl.* Φ P 123 Deo *post* appropinquat Φ P 124 quia] quod β 126 dilectio] delectatio δ^2 delectio P 127 Deum diligimus *inv.* γ δ^2 128 de ipso] eum Φ P 128 possimus] possumus Φ cognoscere] cognitare δ^1 129 est nobilior *inv.* δ^1 intellectu] quam intellectus Φ P 131 eminentius] *ante* altero P *post* dici δ 134 comparatio] operatio pL pOt^3 δ^2 P 135 non] ideo β 136 ostenderetur] attenderetur α β

76 *Ethic.* X 12 (1178 b 24 sqq.). 80 *Ethic.* III 5 (1111 b 8). 92 Cap. 37 (PL 75, 764 D), cf. praeterea *In Ez.* I hom. 3 (PL 76, 809 B) ut refert Thomas *II-II* q. 182 a. 2. 97 *Ethic.* X 11 (1177 b 27 sqq.). 106 intellectus...cogi: cf. supra a. 10 46. 116 § 3 (PG 3, 817 A; Dion. 327). 126 Lib. VI (PL 175, 1038 D).

rationale animal leo vero irrationale; leo vero est homine excellentior si comparetur secundum fortitudinem corporalem, hoc autem est esse nobilius secundum quid. Ut igitur consideretur quae harum potentiarum sit potior simpliciter, voluntas an intellectus, hoc ex per se earum differentiis considerandum est.

Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit quod species rei intellectae in ipso intellectu consistit cum secundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus eius consistit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse quod res illa habet | in se ipsa. *140vb* Perfectius autem est, simpliciter et absolute loquendo, habere in se nobilitatem alterius rei quam ad rem nobilem comparari extra se existentem. Unde voluntas et intellectus, si absolute considerentur, non comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem habent quod intellectus simpliciter eminentior est voluntate.

Sed contingit eminentius esse comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum quam eius nobilitatem in se ipso habere, quando scilicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in se ipsa. Si autem nobilitas unius rei insit alii rei vel aeque nobiliter vel nobilius quam in re cuius est, tunc absque omni dubitatione nobilius erit quod in se nobilitatem alterius rei habebit quam quod ad ipsam rem nobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quae sunt anima superiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam sint in ipsis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum sui, ut dicitur in libro De causis. Et eadem ratione earum rerum quae sunt anima inferiores, sicut sunt res corporales, formae sunt nobiliores in anima quam in ipsis rebus.

Sic igitur tripliciter potest comparari intellectus ad voluntatem: uno modo absolute et in universali, non respectu huius vel illius rei, et sic intellectus est eminentior voluntate, sicut habere id quod est dignitatis in re aliqua est perfectius quam comparari ad nobilitatem eius; alio modo per respectum ad res materiales sensibiles, et sic iterum intellectus est simpliciter nobilior voluntate, ut puta intelligere lapidem quam velle lapidem, quia forma lapidis nobiliori modo est in intellectu secundum quod ab intellectu intelligitur, quam sit in se ipsa secundum quod a voluntate desideratur; tertio modo in respectu ad res divinas, quae sunt anima superiores, et sic velle est eminentius quam intelligere, sicut velle Deum vel amare quam cognoscere, quia scilicet ipsa divina bonitas perfectius est in Deo ipso prout a voluntate desideratur quam sit participata in nobis prout ab intellectu cognoscitur.

Originale dictatum hic deficit

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis; et sic voluntas non excluditur ab imagine.

2. Ad secundum dicendum quod Magister appropriat imaginem rationi eo quod prior est,

A 153 secundum esse] e *praem.* pA 160 habent] un (*seu* mi *vel* im) *praem.* pA simpliciter] simp *praem.* pA 172 sunt] stu *praem.* pA 176 earum...quae] q *praem.* pA 184 id...dignitatis] dign *praem.* pA 184 re aliqua] una *praem.* pA 199 cognoscitur] Vnde etiam dionysius dicit vij capitulo de diuinis nominibus *add.* pA. *In his verbis dictata deficiunt.*

Φ 141 est *om.* γ 143 igitur] ergo Φ P 144 harum] earum Φ P 145 ex] *post* per se δ^2 *ras.* pP *supra lin.* sP 151 Nobilitas] voluntas *potius* δ^1 151 actus eius *inv.* γ 155 et] per se *praem.* δ^2 (-C^3 Ot^4) 158 absolute] secundum se δ^2 secundum se et *praem.* δ^1 159 illam] ad *praem.* Φ P hunc] habet δ *post* ordinem P 160 habent] inveniuntur habere Φ P simpliciter *ante* voluntate Φ P 161 est *post* intellectus^{160} δ^2 162 contingit] contingens pL pOt^3 esse] quandoque *add.* sL M δ 163 aliquam] aliam δ^1 modum] alium *add.* δ 164 eius] per *praem.* β nobilitatem] voluntatem δ^1 scilicet] *om.* β γ videlicet α δ P 165 nobilitas (voluntas δ^1) *ante* illius δ 166 res illa] *inv.* L M res ipsa P 167 unius] illius Φ ipsius P 170 se] re δ^2 alterius] *om.* δ^2 *post* rei Φ (-δ^2) P habebit] habet δ 174 sint] sunt L Ot^3 fuit (*potius*) C^3 pOt^4 sit P 176 earum rerum] *om.* P earum Φ 177 sunt^2 *om.* Φ P 180 igitur] ergo L M P comparari] sumi comparatio Φ (-δ) 186 materiales] naturales Φ (-δ) P 187 est simpliciter *inv.* δ 189 quia] eo quod Φ P 190 in *om.* δ^2 192 desideratur] consideratur δ 194 est eminentius *inv.* δ 195 sicut] ut δ 196 ipsa *om.* Φ P 197 Deo ipso *inv.* Φ P 199 cognoscitur] concipitur Φ (-δ^2) 201 Ad primum: *Iam hinc ad lectiones* δ^2 *comprobandas testibus* C^3 O^4 Ot^4 *adiungitur* K. – *De codice* P *cf. supra a.* 10 *in nota* 1. 202 et] *om.* δ^2 ut δ^1 204 appetitum] apprehensionem δ^2 205 imagine] ymaginatione α β P 208 imaginem] ymaginationem α β L M

176 Comm. 8(7); earum...rebus: cf. e. g. supra q. 4 a. 6 13.

similitudinem vero amori quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, sicut imago perficitur et venustatur per colores et alia huiusmodi quibus fit similis exemplari.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima est nobilior; sed eadem ratione potest probari praeeminentia voluntatis in comparatione ad res anima nobiliores.

4. Ad quartum dicendum quod voluntas non communicat obiecto cum sensibus nisi secundum quod fertur ad res sensibiles, quae sunt anima inferiores; secundum vero quod fertur ad res intelligibiles et divinas, magis etiam elongatur a sensibus quam intellectus, cum intellectus minus capere possit de divinis quam appetat et diligat affectus.

5. Ad quintum dicendum quod intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat; quando ergo minus potest ostendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas est potior intellectu.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas non directe ab intelligentia procedit, sed ab essentia animae praesupposita intelligentia; unde ex hoc non ostenditur ordo dignitatis sed solummodo ordo originis, quo intellectus est prior naturaliter voluntate.

7. Ad septimum dicendum quod intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales; cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in se ipsis; unde remanet actus voluntatis, qui fertur in ipsas res prout in se ipsis sunt, simplicior et nobilior.

8. Ad octavum dicendum quod locutiones illae, quibus intellectus splendori affectus vero calori comparatur, sunt metaphoricae; et ex talibus locutionibus, ut Magister dicit in III Sententiarum, non est trahenda argumentatio; Dionysius etiam dicit in Epistola ad Titum quod symbolica theologia non est argumentativa.

9. Ad nonum dicendum quod sicut intelligere est solius hominis ita et velle, quamvis appetere sit aliorum quam hominis.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis prius anima comparetur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus, ut dictum est.

11. Ad undecimum dicendum quod a contemplatione voluntas non excluditur, unde Gregorius dicit Super Ezechielem quod vita contemplativa est Deum et proximum diligere: unde eminentia vitae contemplativae ad activam non praeiudicat voluntati.

12. Ad duodecimum dicendum quod Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se etiam voluntatem. — Vel potest dici quod considerat intellectum et alias potentias animae absolute, non secundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud.

1. Ad id vero quod primo in contrarium obicitur, dicendum quod caritas est habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; et in hoc ordine voluntas est nobilior intellectu.

2. Ad secundum dicendum quod libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter sed nobiliorem in movendo, quod ex sequentibus magis patebit.

3. Ad tertium dicendum quod cum verum sit quoddam bonum, est enim bonum intellectus ut patet per Philosophum in VI Ethicorum, non est dicendum quod bonum sit nobilius vero; sicut nec quod animal sit nobilius homine, cum homo includat in se nobilitatem animalis et superaddat: loquimur enim nunc de vero et bono secundum quod sunt obiecta voluntatis et intellectus.

4. Ad quartum dicendum quod velle non

Φ 221 inferiores] interiores δ^2 222 elongatur] –gantur γ 237 originis *om.* δ^2 240 abstrahit] res *add.* δ^1 substrahit P 248 splendori] splende δ^1 250 Magister dicit *inv.* δ 252 etiam] enim (*post* dicit δ^2) δ 253 theologia] theologica δ^1 et theologica K 256 et *om.* δ 259 comparetur] completur δ^2 272 in se...intellectum^{273} *om.* δ^2 etiam *ante* in se δ^1 (*def.* δ^2) 276 id] illud δ 277 obicitur *ante* in contrarium δ 281 esse nobiliorem *inv.* δ 283 magis *om.* α 288 quod animal sit] animal δ^2 289 animalis] *om.* M pOt^3 *ante* nobilitatem L 290 superaddat] –addit β ei *add.* L M et] de *add.* β γ

251 D. 11 c. 2. 252 § 1 (PG 3, 1105 D; Dion. 637). 265 II hom. 2 (PL 76, 953 A). 286 *Ethic.* VI 2 (1139 a 27).

invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen est quod in hac ratione non inducitur auctoritas Dionysii secundum eius intentionem, propter duo: primo quia Dionysius loquitur quando unum includitur in ratione alterius, sicut esse in vivere et vivere in intelligere, unde dicit unum esse simplicius altero; secundo quia quamvis participatio quae est simplicior sit nobilior, tamen si accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis participationibus, erit innobilior; sicut esse quod est nobilius quam vivere, si accipiatur cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit innobilior quam esse viventium quod est vivere. Et sic non oportet quod semper id quod est in pluribus sit nobilius, alias oporteret dicere sensum esse nobiliorem intellectu et nutritivam potentiam quam sensitivam.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum, et sic conceditur esse nobilior.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum voluntas moveat intellectum et alias animae vires. Et videtur quod non: movens enim est naturaliter prius moto; sed voluntas est posterior intellectu: nihil enim amatur vel desideratur nisi cognitum, secundum Augustinum in libro De Trinitate; ergo voluntas non movet intellectum.

2. Praeterea, si voluntas movet intellectum ad suum actum, tunc sequitur quod intellectus intelligat quia voluntas vult ipsum intelligere; sed voluntas non vult aliquid nisi intellectum; ergo prius intellectus intellexit ipsum intelligere quam voluntas illud vellet: sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri; ergo est abire in infinitum; hoc autem est impossibile, ergo voluntas non movet intellectum.

3. Praeterea, omnis potentia passiva movetur a suo obiecto; sed voluntas est potentia passiva: est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III De anima; ergo movetur a suo obiecto. Sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III De anima; ergo intellectus aut alia vis apprehensiva movet voluntatem et non e converso.

4. Praeterea, quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non est nisi propter imperium quod una super aliam habet; imperare autem est rationis, ut dicitur in I Ethicorum; ergo eius est movere alias potentias et non voluntatis.

5. Praeterea, secundum Augustinum XII Super Genesim ad litteram, movens et agens est nobilius moto et facto; sed intellectus ad minus respectu sensibilium est nobilior quam voluntas, ut dictum est; ergo ad minus respectu horum non movetur a voluntate.

SED CONTRA est quod Anselmus dicit in libro De similitudinibus quod voluntas movet omnes animae vires.

2. Praeterea, secundum Augustinum VIII Super Genesim ad litteram, omnis motus procedit ab immobili; sed inter potentias animae sola voluntas est quae est immobilis in hoc quod a nullo cogi potest; ergo omnes aliae vires a voluntate moventur.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Metaphysicae omnis motus est propter finem; sed bonum et finis est obiectum voluntatis; ergo voluntas movet alias vires.

4. Praeterea, secundum Augustinum hoc fa-

Φ 295 inveniatur] –nitur δ^2 tamen est] *inv.* δ^1 tamen P 297 eius intentionem *inv.* γ 304 participationibus *scrips. cum fonte*] processionibus Φ P 305 *et* 308 innobilior *codd.* (*praeter* P 308) 309 id *om.* δ^2 312 quam sensitivam] sensitiva δ^2 P

9 suum actum *inv.* δ 10 quia] quam δ^1 13 vellet] velle α β γ 14 oportet] oporteret δ^2 P 15 illud *om.* δ^2 19 passiva] motiva sive *praem.* δ (-O^4) 24 De anima *om.* L Ot^3 25 apprehensiva *om.* L Ot^3 29 super] supra δ semper P 35 est] sunt sOt^3 etiam pL pOt^3 39 in *om.* δ (-K) 46 aliae] anime δ^2 49 Metaphysicae] metheororum α β γ *non liquet* (meth-) P

1 Parall.: *I Pars* q. 82 a. 4; *I-II* q. 9 a. 1. 7 X c. 1 (PL 42, 971) ut supra q. 10 a. 6 23. 22 *De anima* III 15 (433 b 16). 25 *De anima* III 15 (433 b 11). 30 *Ethic.* I 20 (1102 b 30). 34 Cap. 16 (PL 34, 467). 37 dictum est: supra a. 11. 40 Ps.-Ans. (Eadmerus) cap. 2 (PL 159, 605 C). 43 Cap. 21 (PL 34, 388 sqq.), cf. praeterea Albertus *Super Sent. I* d. 8 a. 17. 49 *Metaph.* II 4 (994 b 13). 52 Cf. *De civ. Dei* XI c. 28 (PL 41, 342), *Confess.* XIII c. 9 (PL 32, 849), *Epist. 55* c. 10 (PL 33, 212), *Epist. 157* c. 2 (PL 33, 677).

cit in spiritibus amor quod in corporibus pondus; sed pondus movet corpora; ergo amor voluntatis movet spirituales animae potentias.

RESPONSIO. Dicendum quod intellectus aliquo modo movet voluntatem et alio modo voluntas movet intellectum et alias vires. Ad cuius evidentiam sciendum est quod tam finis quam efficiens movere dicuntur, sed diversimode. Cum enim in qualibet actione duo considerentur, scilicet agens et ratio agendi, ut in calefactione ignis est agens et ratio agendi calor, ita etiam in movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis per quam agit; unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus; sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione sed posterior in esse, et ideo finis praeexistit in movente proprie secundum intellectum, cuius est recipere aliquid per modum intentionis et non secundum esse naturae. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, in quantum scilicet praeconcipit rationem finis et eam voluntati proponit.

Sed movere per modum causae agentis est voluntatis et non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima: agere et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in se ipsis subsistunt et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. Et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus; inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet: unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus.

Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super se ipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem, sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in se ipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis sed etiam ipsas animae vires.

1. Ad primum ergo dicendum quod cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius; et ideo quamvis intellectus sit prior voluntate simpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate posterior; et sic voluntas intellectum movere potest.

2. Ad secundum dicendum quod non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturali quo inclinatur intellectus in suum actum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.

4. Ad quartum dicendum quod imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa: voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quandam importat, rationis vero

Φ 53 in[1] *om.* δ^2 pondus *om.* δ^1 57 movet *ante* aliquo[56] δ 62 ut] sicut δ 63 calor] est *praem.* δ 64 ita *scripsi. cum* γ K] sic δ^1 *om. cet.* 72 in[1] *om.* δ^1 P 73 secundum] per γ 85 moveri (*cf. a.* 13 *lin.* 145)] movere δ 88 in *om.* pL pOt[3] 92 est] et pL pOt[3] *def.* P 99 quod] ut δ 101 reflectuntur] –titur δ super] supra δ 103 omnes eius *inv.* δ (-K) 107 esse] anime α β 110 intelligit] –ligat L M accipit *post* volendi δ 113 in res] vires δ^1 114 in] secundum δ^1 115 operationem] rationem δ^1 116 causae *om.* δ^2 119 sit] sicut C^3 Ot^4 120 motus] motum δ^1 121 erat] principium *add.* δ^2 125 voluntate] simpliciter *praem.* δ^1 137 voluntatis] genera *add.* P imperium *om.* δ^2

secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

5. Ad quintum dicendum quod quaelibet potentia praeeminet alteri in hoc quod est proprium sibi, sicut tactus perfectius comparatur ad calorem quem sentit per se, quam visus qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas, et e converso voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus quam intellectus. Unde quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum, tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur.

Articulus tertius decimus

Tertio decimo quaeritur utrum intentio sit actus voluntatis. Et videtur quod non, quia super illud Lucae XI[34] « Lucerna corporis tui est oculus tuus », glosa ' id est intentio '; sed oculus in anima est ratio vel intellectus; ergo intentio pertinet ad rationem vel intellectum et non ad voluntatem.

2. Sed dicebat quod erat voluntatis in ordine ad rationem, et pro tanto oculo comparatur. — Sed contra, actus superioris et prioris potentiae non dependet ab actu posterioris; sed voluntas est prior intellectu in agendo, quia voluntas movet intellectum, ut dictum est, ergo actus voluntatis non dependet a ratione; si ergo intentio esset actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicebat quod secundum hoc actus voluntatis dependet a ratione in quantum ad volendum praeexigitur cognitio voliti; et sic intentio quamvis sit actus voluntatis est tamen aliquo modo rationis. — Sed contra, nullus actus voluntatis est qui cognitionem non praeexigat; ergo secundum hoc nullus actus deberet attribui simpliciter voluntati, nec velle nec amare, sed voluntati et rationi simul: quod est falsum, ergo et primum, scilicet quod intentio sit actus voluntatis.

4. Praeterea, ipsum nomen intentionis importat relationem in finem; sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem; ergo intentio est rationis et non voluntatis.

5. Sed dicebat quod in intentione non solum est relatio in finem sed actus voluntatis qui refertur in finem; et utrumque per nomen intentionis significatur. — Sed contra, actus ille relationi in finem substernitur ut materiale formali; sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali; ergo intentio magis denominatur ab eo quod est rationis quam ab eo quod est voluntatis, et sic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Praeterea, sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem; sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipsis rebus naturalibus, cum res naturales non dicantur aliquid intendere nisi secundum quod sunt directae a primo motore; ergo et in potentiis animae magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Praeterea, intentio proprie loquendo non est nisi cognoscentis; sed voluntas non est cognoscens; ergo intentio non est voluntatis.

8. Praeterea, eorum quae nullo modo sunt unum, non potest esse actus unus; sed voluntas et ratio nullo modo sunt unum, cum etiam ad diversa genera potentiarum animae pertineant, voluntas enim est in appetitivo sed ratio in intellectivo; ergo ratio et voluntas non possunt habere unum actum, et ita si intentio est actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Praeterea, voluntas secundum Philoso-

Φ 140 ut] ad sL M ad *add.* O[4] ut vel ad K 142 quod] quamvis *add.* α β γ P quaelibet] quedam δ 144 tactus] *om.* α β visus (*post* comparatur γ) γ P 145 calorem *scrips. cum* δ[1] K O[4]] colorem α β γ C[3] pOt[4] quem] quam δ[2] (-K) 153 propria *codd.*

4 id est *om.* δ[2] P 12 voluntas[2] *om.* δ[2] 14 non dependet...voluntatis *hom. om.* Kl δ[2] (-K) 20 tamen] *om.* α β γ (-pOt[3]) quasi cognitionem pOt[3] 23 deberet] debet β δ[1] deberut (*?*) P 25 voluntati...rationi *inv.* δ 31 et non voluntatis] *om.* α voluntatis β 33 refertur] fertur δ[1] 36 finem] non *add.* δ (-K) 38 quam...rationis *hom. om.* δ[2] (-K) 42 primus motor *inv.* δ[1] 43 ita] et ita α β γ (-M) 47 secundum *om.* β 52 sed...cognoscens *hom. om.* γ (-M) 59 ratio...voluntas *inv.* γ 63 voluntas *post* Ethicorum[64] δ[1] O[4]

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 38 a. 3; *I-II* q. 12 a. 1. 4 *Glossa ordin.* 13 dictum est: supra a. 12.

phum in III Ethicorum est finis tantum; sed finis est unus tantum in uno ordine; ergo voluntas secundum suum actum comparatur tantum ad unum; sed ubi est unum tantum ibi non est ordo: cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo sit voluntatis.

10. Praeterea, intentio nihil aliud esse videtur quam directio voluntatis in ultimum finem; sed dirigere voluntatem est rationis; ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Praeterea, sicut in perversitate peccati error est rationis, contemptus irrascibilis, inordinatio voluntatis concupiscibilis, ita e contrario in reformatione animae fides est rationis, spes irascibilis et caritas concupiscibilis; sed fides secundum Augustinum est quae « intentionem dirigit »; ergo intentio est rationis.

12. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum, voluntas est possibilium et impossibilium, intentio vero est solum possibilium; ergo intentio non est voluntatis.

13. Praeterea, quod non est in anima non est in voluntate; sed intentio non est in anima, quia nec est potentia, sic enim esset naturalis et in ea meritum non consisteret; nec est habitus, sic enim esset in dormiente; nec est passio, sic enim esset partis sensitivae, ut patet per Philosophum in VII Physicorum: haec autem tria sunt solummodo in anima, ut dicitur in II Ethicorum; ergo intentio non est in voluntate.

14. Praeterea, ordinare rationis est cum ad sapientem pertineat, ut dicitur in I Metaphysicae; sed intentio ordinatio quaedam est in finem; ergo est rationis.

15. Praeterea, intentio est distantis a fine, haec praepositio ' in ' distantiam importat; sed magis distat a fine ratio quam voluntas, quia ratio solum demonstrat finem, voluntas vero inhaeret fini sicut proprio obiecto; ergo intendere est magis rationis quam voluntatis.

16. Praeterea, omnis actus voluntatis aut est eius absolute aut per comparationem ad superiores vires aut in comparatione ad inferiores; sed intendere non est actus voluntatis absolute, quia sic idem esset quod velle vel amare; nec est actus eius in ordine ad superiorem, id est rationem, sic enim actus eius est eligere; nec in ordine ad inferiores, cum sic sit eius actus imperare; ergo intendere nullo modo est actus voluntatis.

SED CONTRA, intentio est solum de fine; sed finis et bonum est obiectum voluntatis; ergo intentio ad voluntatem pertinet.

2. Praeterea, intendere est quoddam prosequi; sed prosecutio vel fuga ad voluntatem pertinet, non ad rationem, sed solum dicere aliquid esse prosequendum vel fugiendum; ergo intentio est voluntatis.

3. Praeterea, omne meritum in voluntate consistit; sed intentio est meritoria, et penes eam praecipue attenditur meritum vel demeritum; ergo intentio est voluntatis.

4. Praeterea, Ambrosius dicit « Affectus operi tuo nomen imponit »; sed actus iudicatur bonus vel malus ex intentione; ergo intentio in affectu videtur contineri, et sic videtur esse voluntatis et non rationis.

RESPONSIO. Dicendum quod intentio est actus voluntatis; quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto. Oportet enim potentiam et actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum: oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiec-

Φ 65 uno] suo γ (-M) δ 66 tantum *om.* δ 70 esse videtur *inv.* δ^1 C^3 Ot^4 78 et *om.* L M 82 possibilium *om.* pL pOt^3 92 II] iii (*seu* tertio) δ 94 ordinare rationis *inv.* K O^4 97 est rationis *inv.* K O^4 99 in] a β distantiam importat *inv.* δ 101 vero] autem δ 102 intendere] intentio δ 105 comparationem] operationem β 106 aut...inferiores] *om.* C^3 pOt^4 aut pO^4 aut ad inferiores sO^4 aut inferiores K 109 nec] ergo δ^1 C^3 pOt^4 111 actus *om.* δ^2 112 intendere *post* modo K O^4 117 quoddam] quedam δ^2 prosequi] persequi L M δ^2 (-O^4) 118 prosecutio] persecutio γ δ (-O^3 Du) 120 prosequendum] persequendum δ^1 126 dicit] quod *add.* δ 127 tuo] suo δ^1 129 videtur[1] *ante* in affectu δ P 134 in obiecto *post* convenire δ 134 non ordinetur *post* in obiectum δ^1 137 obiectum] subiectum α

64 *Ethic.* III 5 (1111 b 26). 79 Cf. *Enarr. 2 in Ps.* XXXI n. 4 (PL 36, 259). 82 *Ethic.* III 5 (1111 b 20). 91 *Phys.* VII 6 (248 b 27). 93 *Ethic.* II 5 (1105 b 20). 96 *Metaph.* I 2 (982 a 17). 99 haec...importat: cf. Huguccio *Liber derivationum* s. v. in (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 82^{rb}). 126 *De officiis* I c. 30 (PL 16, 71 B) ex quo Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 4 c. unic.

tum huius actus qui est intentio sit bonum quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse. Non tamen est actus voluntatis absolute sed in ordine ad rationem.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest moveri vel agere: uno modo secundum quod competit naturae suae, alio modo secundum quod competit naturae superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, et ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis; sicut sphaera solis movetur proprio motu qui spatio unius anni expletur, et motu primi mobilis qui est motus diurnus; similiter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum et habet quendam motum ex impressione lunae quae movet ipsam, ut patet in fluxu et refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias quae consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere vel infrigidare; et habent alias operationes ex impressione caelestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat nisi praesupposita actione superioris, tamen illa actio quae competit ei secundum suam naturam attribuitur ei absolute, sicut aquae moveri deorsum; illa vero quae ei competit ex impressione superioris agentis non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud, sicut fluere et refluere dicitur esse proprius motus maris non in quantum est aqua sed in quantum movetur a luna.

Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae; et absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam in quantum tendit in proprium obiectum absolute, et hic actus attribuitur voluntati simpliciter ut velle et amare, quamvis etiam ad hunc actum praesupponatur actio rationis; alium vero actum habet qui competit ei secundum id quod impressio rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolute sed in ordine ad rationem; et hoc modo intendere est actus voluntatis, cum intendere nihil aliud esse videatur quam ex eo quod quis vult in aliud tendere sicut in finem. Et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute, sed intendere dicit ordinem in finem secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute, et hoc est velle; cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis non secundum propriam naturam sed secundum exigentiam rationis, et ita intendere est actus voluntatis in ordine ad rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod intentio assimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

2. Ad secundum dicendum quod et ratio movet quodam modo voluntatem, et voluntas quodam modo rationem ut ex dictis patet; et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utrique potest attribui actus in ordine ad alterum.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis quilibet actus voluntatis praesupponat cognitionem rationis, non tamen semper in actu voluntatis

Φ 140 oportet] etiam *add.* δ 141 tamen *om.* δ^2 145 moveri] movere δ^1 148 Impressio...agentis *hom. om.* pL pM 153 qui *om.* α pL Ot^3 154 aqua] autem δ^2 157 maris *ante* reflexu δ^1 158 etiam] autem δ enim P 158-160 sibi... deorsum *om.* C^3 pO^4 pOt^4 159 consequuntur] sequuntur δ^1 162 magnes] adamas P 163 actio] coactio δ^2 (-K) coactus K 164 nisi *om.* δ^1 167 aquae] aqua α β γ O^4 K 173 quaedam] que α β 175 considerando] -derate γ 176 voluntas prior *inv.* δ 177 voluntas potest *inv.* O^4 K 179 qui *om.* C^3 pO^4 pOt^4 186 rationis sit *inv.* δ^2 187 quandocumque] quantumcumque α β γ 190 cum] enim *add.* δ^1 198 propositum] proprium δ^1 *def.* P 201 illud] id δ^1 203 ordinentur] -nantur δ^1 212 et *om.* γ δ 213 movet *post* quodam modo δ

151 sicut...diurnus: Arist. *Metaph.* XII 6 (1072 a 9-17) et 4 (1071 a 15) ut refert Thomas *I Pars* q. 104 a. 2, cf. praeterea Arist. *De gen. et corr.* II c. 10 (336 a 15 sqq.).

apparet id quod est proprium rationis, ut ex dictis patet, unde ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod relatio in finem activa est rationis, eius enim est referre in finem; sed relatio passiva potest esse cuiuscumque directi vel relati in finem per rationem, et sic potest esse etiam voluntatis; et hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

5. Et per hoc patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod in primo motore non solum invenitur cognitio, sed voluntas, et ideo proprie potest ei intentio attribui; sed ad rationem non pertinet nisi cognitio, unde non est simile.

7. Ad septimum dicendum quod intendere est etiam non cognoscentis, cum etiam res naturales intendant finem, quamvis intentio praesupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, sic non est nisi cognoscentis sicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere et velle sint actus eiusdem potentiae cuius est cognoscere, sed eiusdem suppositi: non enim proprie dicitur cognoscere vel intendere potentia aliqua sed suppositum per potentiam.

8. Ad octavum dicendum quod ratio et voluntas sunt unum ordine, sicut universum dicitur esse unum; et sic nihil prohibet unum actum esse utriusque, unius quidem immediate sed alterius mediate.

9. Ad nonum dicendum quod quamvis voluntas sit principaliter de fine ex eo quod ea quae sunt ad finem non desiderantur nisi propter finem, nihilominus tamen est voluntas etiam eorum quae sunt ad finem. Quod enim Philosophus dicit in III Ethicorum quod « voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem » non ob hoc dicitur quod voluntas semper sit finis, sed aliquando et principalius; et ex hoc quod electio numquam est finis ostenditur quod non sit idem eligere et velle.

10. Ad decimum dicendum quod directio in finem activa pertinet ad rationem, sed passiva potest ad voluntatem pertinere, et sic pertinet ad intentionem.

11. Ad undecimum dicendum quod fides dirigit intentionem sicut ratio voluntatem; unde sicut fides est rationis ita intentio voluntatis.

12. Ad duodecimum dicendum quod voluntas non semper est impossibilium sed aliquando; et hoc sufficit secundum intentionem Philosophi ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem quae semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle. Et similiter nec intendere est omnino idem quod velle, sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod intentio est quidam actus animae. In illa autem trimembri divisione Philosophi actiones animae non continentur, quia actiones non sunt animae ut in anima sed magis ut ab anima. — Vel potest dici quod actiones comprehenduntur sub habitibus sicut principiatum continetur in suo principio.

14. Ad quartum decimum dicendum quod ordinare est rationis, sed ordinari potest esse voluntatis; et sic intentio ordinationem importat.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ratio illa procederet si nihil aliud requireretur ad intentionem nisi sola distantia; requiritur autem inclinatio cum aliqua distantia, quae quidem inclinatio voluntati competit et non rationi, unde ratio non sequitur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod intentio est actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quae sunt ⟨ad finem⟩ in finem ipsum; sed electio est actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quae sunt in finem ad invicem; et propter hoc intentio et electio differunt.

Φ 221 id] illud M δ^1 K O^4 226 directi] directe α β γ *def.* P 242 suppositi] –posite β 244 per] secundum δ^2 P 253-255 non...ad finem *hom. om.* δ^2 (-K) 255 Quod enim] ex hoc enim C^3 Ot^4 quod hoc enim O^4 hoc enim quod K 257 non] nec δ (-K) 259 et²] *om.* δ^1 *def.* P 264 potest] non *add.* α β γ etiam *add.* P 267 ratio] intentio δ 268 intentio] est *add.* δ 275 est omnino idem] idem O^4 K est omnino C^3 Ot^4 276 excluditur] concluditur δ 288 ordinationem] ordinem δ^1 295 unde...sequitur *om.* δ 298 ⟨ad finem⟩ *suppl.*] *om.* Φ P 299 ipsum *om.* δ 301 hoc] etiam *add.* δ

256 Cap. 4 (1111 b 26) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 183).

Articulus quartus decimus

Quarto decimo quaeritur utrum eodem motu voluntas velit finem et intendat ea quae sunt ad finem. Et videtur quod non: impossibile enim est eundem actum esse simul bonum et malum; sed contingit esse voluntatem malam cum intentione bona, sicut cum quis vult furari ut det eleemosynam; ergo non est idem actus intentio et voluntas.

2. Praeterea, secundum Philosophum in X Ethicorum motus qui terminantur ad medium et ad extremum differunt specie; sed id quod est ad finem et finis se habent quodam modo ut medium et extrema; ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem differunt specie, et ita non sunt unus actus.

3. Praeterea, secundum Philosophum in VI et VII Ethicorum, fines in practicis sunt sicut principia in demonstrativis scientiis; sed non est idem actus intellectus speculativi quo intelliguntur principia et quo considerantur conclusiones: quod patet ex hoc quod ex diversis habitibus eliciuntur, est enim intellectus habitus principiorum sed scientia conclusionum; ergo in operativis non est idem actus voluntatis quo intendimus finem et volumus ea quae sunt ad finem.

4. Praeterea, actus distinguuntur per obiecta; sed finis et id quod est ad finem sunt diversa; ergo non idem actus est intentio finis et voluntas eius quod est ad finem.

SED CONTRA, duo actus non possunt esse simul unius potentiae; sed voluntas simul dum vult id quod est ad finem intendit finem; ergo intentio finis et voluntas eius quod est ad finem non sunt diversi actus.

2. Praeterea, sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quae sunt ad finem; sed eodem actu visus videt colorem et lucem; ergo eodem actu voluntas vult id quod est ad finem et intendit finem.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem duplex est opinio, ut Magister dicit in II Sententiarum dist. XXXVIII. Quidam enim dixerunt quod alius actus sit voluntas eius quod est ad finem et intentio finis; quidam vero dixerunt e contrario quod sit unus actus, sed quod eorum distinctio sit tantum modo propter rerum varietatem: utraque autem opinio secundum aliquid est vera.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum unitas actus ex unitate obiecti pensanda sit, si sint aliqua duo quae per aliquem modum sint unum, actus qui fertur in ea secundum quod sunt unum erit unus, actus vero qui fertur in ea secundum quod sunt duo erunt duo. Sicut partes lineae sunt quodam modo duo, et quodam modo unum prout scilicet uniuntur in toto; et ideo actus visionis si feratur in duas partes lineae secundum quod sunt duae, id est in utramque per se secundum id quod est proprium sibi, erunt duae visiones nec poterunt simul videri; si autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una visio et simul tota linea videbitur. Omnia autem quae sunt ad invicem ordinata, sunt quidem plura in quantum sunt res quaedam per se consideratae, sunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur; et ideo actus animae qui fertur in ea secundum quod sunt ad invicem ordinata est unus; actus vero animae qui fertur in ea secundum quod sunt in se considerata est multiplex: sicut patet in consideratione statuae Mercurii, quam si aliquis consideret ut est quaedam res, erit alia consideratio eius et consideratio Mercurii cuius statua est imago; si autem consideretur statua ut imago Mercurii, erit idem modus considerationis in statuam et in Mercurium. Similiter etiam quando motus voluntatis fertur in

Φ 2 voluntas *om.* α β 4 enim est *inv.* δ^1 esse] *om.* δ^1 *post* simul P 10 terminantur *scrips. cum* P] terminatur Φ 15 sunt] nisi *add.* O^4 K non *add.* C^3 Ot^4 21 ex^2] in P *om.* δ^1 28 sunt] non *praem.* α β γ 33 intendit] ad *add. codd., et delevimus* 40 intendit] tendit in δ 44 sit] est δ^1 46 e contrario] e converso *potius* δ^1 48 autem] *om.* δ^2 enim P 50 est *om.* δ^2 51 actus *om.* δ^2 obiecti *om.* pL pOt^3 53 actus qui...sunt unum *om.* δ^2 (-K) 54 vero *om.* δ^2 60 id *om.* δ^1 66 per] secundum δ P 73 aliquis] quis δ^2 quaedam res] *inv.* γ (-pOt^3) res quedam res pOt^3 erit] sic *praem.* L M 75 consideretur] –deratur L Ot^3 77 in^2 *om.* δ^1

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 38 a. 4; *I-II* q. 8 a. 3; ibid. q. 12 a. 4. 10 *Ethic.* X 5 (1174 a 19 sqq.). 17 *Ethic.* VI 10 (1144 a 31); ibid. VII 8 (1151 a 16). 22 intellectus...conclusionum: cf. supra q. 2 a. 1 28. 27 actus...obiecta: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota. 43 Cap. 4.

finem et in id quod est ad finem, si feratur in ea secundum quod utrumque est quaedam res per se existens erit diversus motus voluntatis; et sic est vera opinio quae dicit quod intentio finis et voluntas eius quod est ad finem sunt diversi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum secundum quod habet ordinem ad aliud sic est unus actus voluntatis in utrumque; et sic est vera alia opinio quae ponit unum actum esse intentionem finis et voluntatem eius quod est ad finem.

Sed si recte inspiciatur ratio intentionis, invenitur haec opinio esse verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem absolute non dicitur intentio, sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem secundum quod ad finem terminantur ea quae sunt in finem. Qui enim vult sanitatem dicitur eam simpliciter velle; sed tunc solum eam intendere dicitur, quando aliquid propter sanitatem vult. Et ideo concedendum est quod intentio non sit alius actus numero quam voluntas.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis unus actus non possit esse bonus et malus, tamen alicuius actus mali potest esse aliqua circumstantia bona, sicut actus vitiosus est si quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet; et ita voluntas qua quis vult furari ut pascat pauperem est actus malus simpliciter, habens tamen aliquam circumstantiam bonam: propter quid enim ponitur una de circumstantiis.

2. Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum quando sistitur in medio; quando enim per medium transitur ad terminum tunc est unus numero motus; et ita etiam quando voluntas movetur in id quod est ad finem cum ordine ad finem, est unus motus.

3. Ad tertium dicendum quod quando conclusio et principium considerantur utrumque per se, sunt diversae consideriationes; sed quando consideratur principium in ordine ad conclusionem est eadem consideratio utriusque, sicut fit in syllogizando.

4. Ad quartum dicendum quod finis et id quod est ad finem sunt unum obiectum in quantum consideratur unum in ordine ad aliud.

Articulus quintus decimus

Quinto decimo quaeritur utrum electio sit actus voluntatis. Et videtur quod non sed rationis: ignorantia enim non est voluntatis sed rationis; sed perversitas electionis ignorantia quaedam est, unde et omnis malus dicitur esse ignorans ignorantia electionis, ut patet in III Ethicorum; ergo et electio rationis est.

2. Praeterea, sicut ad rationem pertinet inquisitio et argumentatio, ita etiam conclusio; sed electio est quasi quaedam conclusio consilii, ut patet in III et VII Ethicorum; cum ergo consilium sit rationis, et electio rationis erit.

3. Praeterea, secundum Philosophum in VIII Ethicorum, principalitas virtutis moralis in electione consistit; sed sicut ipse dicit in VI Ethicorum, id quod est prudentiae in virtutibus moralibus est principale quod formaliter complet rationem virtutis; ergo electio pertinet ad prudentiam; sed prudentia est in ratione, ergo et electio.

4. Praeterea, electio discretionem quandam importat; sed discernere rationis est, ergo et eligere.

SED CONTRA est quod eligere est duobus propositis unum alteri praeoptare, ut patet per Da-

Φ 82 est *om.* L pOt^3 83 voluntas] –tatis δ^1 86 est vera *inv.* δ^1 87 alia *om.* $\alpha\gamma$ 92 voluntatis] est *add.* δ^2 (-K) qui est *add.* δ^1 93 dicitur] esse *add.* K O^4 95 terminantur] *post* ea δ^2 determinantur δ^1 96 simpliciter velle *inv.* δ 97 sed tunc *om.* K pO^4 96-98 dicitur...sanitatem *rep.* γ 98 vult] velit β 99 concedendum est *inv.* δ 100 actus] motus δ 103 actus mali *inv.* δ^2 esse aliqua *inv.* δ^1 105 comedat...debet^1] comederet...deberet δ 112 Philosophi *om.* δ^2 115 etiam] est δ^2 115 movetur *om.* γ

3 enim non] non C^2 Du *inv.* Ma^3 P^1 5 est *om.* pL pOt^3 unde et] *inv.* pK O^4 unde sK 12 rationis erit] *inv.* δ (-K) est rationis K 17 est] et pL pOt^3 21 electio *om.* pL pOt^3 22 discernere] discretione C^3 pOt^4 discretio K O^4 24 est^1 *om.* δ^2 (*def.* K)

109 propter quid...circumstantiis: cf. Tullius *De inventione* I c. 26 sec. Thomam *I-II* q. 7 a. 3, cf. Albertus *Super Ethica* III lect. 2 (ed. Col. XIV, p. 150).

1 Parall.: *I-II* q. 13 a. 1; *Super Ethic.* III lect. 6 et 9; ibid. VI lect. 2. 7 *Ethic.* III 3 (1110 b 28). 11 *Ethic.* III 8 (1112 b 20), VII 3 (1147 a 24 sqq.). 14 *Ethic.* VIII 13 (1163 a 22). 16 *Ethic.* VI 11 (1144 b 1 sqq.).

mascenum; sed optare est actus voluntatis et non rationis, ergo et eligere.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III Ethicorum quod electio est desiderium praeconsiliati; sed desiderium est voluntatis et non rationis, ergo et electio.

RESPONSIO. Dicendum quod electio habet in se aliquid voluntatis et aliquid rationis. Utrum autem sit actus proprie voluntatis vel rationis, Philosophus videtur relinquere sub dubio in VI Ethicorum, ubi dicit quod electio est appetitus intellectivi, id est appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, id est intellectus in ordine ad appetitum; primum autem verius est, scilicet quod sit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim sit directe actus voluntatis patet ex duobus: primo ex ratione obiecti, quia proprium obiectum electionis est id quod est ad finem, quod pertinet ad rationem boni quod est obiectum voluntatis, nam bonum dicitur et finis, ut honestum vel delectabile, et quod est ad finem ut utile. Secundo ex ratione ipsius actus: electio enim est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum; quod quidem non est rationis sed voluntatis, nam quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptum ad operandum quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud; non enim voluntas de necessitate sequitur rationem. Est tamen electio actus voluntatis non absolute sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri vel praeferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter sed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus est velle, eligere et intendere: sed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum absolute, sive sit propter se eligendum ut finis sive propter aliud ut quod est ad finem, utrumque enim velle dicimur; sed eligere est actus voluntatis secundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem, intendere vero secundum quod ratio proponit ei bonum ut finem consequendum ex eo quod est ad finem.

1. Ad primum ergo dicendum quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

2. Ad secundum dicendum quod practicae inquisitionis est duplex conclusio: una quae est in ratione, scilicet sententia quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio et dicitur conclusio per quandam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione.

3. Ad aliud dicendum quod electio dicitur esse principale in virtute morali et ex parte eius quod habet de ratione et ex parte eius quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; et dicitur electio principale respectu exteriorum actuum; unde non oportet quod electio sit actus prudentiae totaliter, sed participat aliquid prudentiae sicut et rationis.

4. Ad quartum dicendum quod discretio invenitur in electione secundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem sequitur voluntas in eligendo ut dictum est.

Φ 30 et non rationis *om.* K O^4 32 habet] *post* aliquid[1] δ (-Du K) *post* in se Du K 39 verius] verum K O^4 *confuse* (*fort.* verior) C^3 veri pOt^4 motus P 48 ut] et K *om.* pO^4 52 praefert] preferat δ P 62 ut *om.* β 64 voluntatis] voluntas β 64 velle] vel *add.* $δ^1$ (*def.* P^1) 67 propter[1]] per δ 72 consequendum (–quendo P)...finem *hom. om.* $δ^2$ 81 est electio *inv.* K O^4 85 dicitur *om.* $δ^2$ 86 esse] *om.* pO^4 est K 87 et ex parte...habet *om.* $δ^2$ (-K)

26 Cf. *De fide* II c. 22 (PG 94, 945 B; Bt 137). 29 *Ethic.* III 6 (1112 a 15). 36 *Ethic.* VI 2 (1139 b 4). 46 bonum...utile: Ambros. *De officiis* I c. 9 (PL 16, 35) sec. Thomam *I Pars* q. 5 a. 6.

QUAESTIO VICESIMA TERTIA

De voluntate Dei

1. *Utrum Deo competat voluntatem habere.*
2. *Utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens.*
3. *Utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.*
4. *Utrum Deus de necessitate velit quicquid vult.*
5. *Utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat.*
6. *Utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate.*
7. *Utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinae.*
8. *Utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle.*

Articulus primus

Quaestio est de voluntate Dei. Et primo quaeritur utrum Deo competat voluntatem habere. Et videtur quod non: omni enim voluntatem habenti competit secundum electionem voluntatis agere; sed Deus non agit secundum electionem voluntatis: ut enim dicit Dionysius IV cap. De divinis nominibus « Sicut noster – id est visibilis – sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia », ita et divina bonitas; ergo Deo non competit voluntatem habere.

3. Praeterea, ex causa contingenti non possunt effectus necessarii provenire; sed voluntas est causa contingens, cum se habeat ad utrumlibet: ergo non potest esse causa necessariorum; Deus autem est causa omnium tam necessariorum quam contingentium; ergo non agit per voluntatem, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, ei quod non habet aliquam causam non competit aliquid quod importet respectum ad causam; sed Deus, cum sit prima causa omnium non habet aliquam causam; ergo cum voluntas importet habitudinem ad causam finalem, quia voluntas est finis secundum Philosophum in III Ethicorum, videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum voluntarium meretur laudem vel vituperium, involuntarium autem veniam et misericordiam; ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis; sed Deo non competit ratio laudabilis quia « laus – ut dicitur in I Ethicorum – non est optimorum », sed eorum quae ordinantur in optimum, honor autem est optimorum; ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem; sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in III Ethicorum, scilicet involuntarium per violentiam et involuntarium per ignorantiam; sed Deo non competit involuntarium per violentiam quia coactio in Deum non cadit, nec involuntarium per ignorantiam

Φ 1 Quaestio: *Iam hinc non notantur in apparatu errores manifesti, nec omissiones, inversiones et transpositiones simplices* 14 utrumlibet] utrumque δ^1 K O^4 20 importet] –tat δ 23 importet] habet γ 29 autem] vero δ 31 Deo] deus α (-O^5) *om.* O^5 (*cf. lin.* 35) *def.* P 35 Deo] deus α γ (-M) 38 duplex] dupliciter *post* involuntarium P 39 III] primo δ^2

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 45 a. 1; *I Pars* q. 19 a. 1; *Cont. Gent.* I c. 72; *Comp. theol.* cap. 32. 7 § 1 (PG 3, 693 B) sec. transl. Sarraceni (Dion. 146). 13 voluntas...utrumlibet: cf. supra q. 2 a. 12 81 in nota. 25 *Ethic.* III 5 (1111 b 26). 28 *Ethic.* III 1 (1109 b 31). 33 *Ethic.* I 18 (1101 b 22). 37 opposita...idem: cf. supra q. 15 a. 3 11 in nota. 39 *Ethic.* III 1 (1109 b 35).

quia ipse omnia novit; ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Praeterea, ut dicitur in libro De regulis fidei, duplex est voluntas, scilicet affectionis respectu interiorum actuum et effectionis respectu exteriorum: « voluntas autem affectionis – ut ibi dicitur – est faciens ad meritum, voluntas autem effectionis est perficiens meritum »; Deo autem non competit mereri, ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Praeterea, Deus est movens non motum, quia secundum Boetium immobilis manens dat cuncta moveri; sed voluntas est movens motum ut dicitur in III De anima; unde etiam et in XI Metaphysicae probat Philosophus quod « movet sicut desideratum et intellectum », ex hoc quod est movens non motum; ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Praeterea, voluntas appetitus quidem est, sub appetitiva enim parte animae continetur; sed appetitus est imperfectio, est enim non habiti secundum Augustinum; ergo cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Praeterea, nihil quod se habet ad opposita videtur Deo competere, cum talia sint generabilia et corruptibilia, a quibus longe Deus removetur; sed voluntas se habet ad opposita cum inter rationales potestates contineatur, quae ad opposita se habent secundum Philosophum; ergo voluntas Deo non competit.

10. Praeterea, Augustinus dicit XIII De civitate Dei quod Deus non aliter afficitur ad res cum sunt, et aliter cum non sunt; sed cum non sunt Deus non vult res esse, essent enim si eas esse vellet; ergo et cum sunt Deus eas non vult esse.

11. Praeterea, Deo non competit perfici sed perficere; voluntatis autem est perfici bono sicut intellectus vero; ergo voluntas Deo non competit.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur « Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit »; ex quo videtur quod voluntatem habeat et ex voluntate sua res creatae sunt.

2. Praeterea, beatitudo maxime in Deo invenitur; sed beatitudo voluntatem requirit, quia beatus est secundum Augustinum qui habet quicquid vult et nihil mali vult; ergo voluntas competit Deo.

3. Praeterea, ubicumque inveniuntur perfectiores condiciones voluntatis, ibi est perfectius voluntas; sed in Deo perfectissime inveniuntur condiciones voluntatis; est enim in eo indistantia voluntatis a subiecto quia sua essentia est sua voluntas; est etiam in eo indistantia voluntatis ab actu quia etiam sua actio est sua essentia; est etiam in eo indistantia voluntatis a fine sive ab obiecto quia sua voluntas est sua bonitas; ergo in Deo perfectissime invenitur voluntas.

4. Praeterea, voluntas radix est libertatis; sed libertas praecipue competit Deo: liber enim est qui causa sui est secundum Philosophum in principio Metaphysicae, quod maxime de Deo verificatur; ergo in Deo invenitur voluntas.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas propriissime in Deo invenitur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines eius ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiae ad res secundum quod res quodam modo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum esse proprium ut antiqui ponebant dicentes quod terram terra cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis, sed secundum propriam rationem: « non enim

Φ 48 respectu] scilicet *praem.* δ (-K) 50 ibi] ibidem K O⁴ 64 imperfectio] –fectum δ² 72 quae] sed *praem.* δ² (-K) ergo K 87 quo] hoc P 88 sunt] sint P 94 perfectiores] –tiore L pOt³ 96 inveniuntur] sunt δ 97 *et* 99 indistantia] distantia δ² (-K) 99 etiam] enim δ² (-K) 105 libertas] autem *add.* δ¹ 110 in Deo invenitur] deo attribuitur K O⁴ 116 quidem] idem β 118 aqua vero aquam] et aquam (vero *add.* δ²) aqua δ

50 Alan. de Insulis *Regulae de sacra theologia* 79 (PL 210, 661). 55 Cf. *De consol.* III metr. 9 (PL 63, 758 A). 57 *De anima* III 15 (433 b 16). 58 *Metaph.* XI (= XII) c. 7 (1072 a 26) sec. transl. *Novae Metaph.* (ed. Averroes VIII, 318 E). 65 *De Trin.* IX c. 12 (PL 42, 971) ut dicitur supra q. 22 a. 1 40, cf. tamen *Enarr. in Ps.* CXVIII²⁰ (PL 37,1522); nulla...cadat: cf. supra q. 2 a. 1 43 in nota. 73 Cf. *Metaph.* IX 2 (1046 b 4-6). 76 Rectius XI c. 21 (PL 41, 334). 85 Ps. CXIII¹¹(⁸) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 5. 91 *De Trin.* XIII c. 5 (PL 42, 1020) sec. Thomam *I-II* q. 5 a. 8 arg. 3. 98 sua... voluntas: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 1. 107 *Metaph.* I 3 (982 b 25). 117 antiqui: cf. supra q. 2 a. 2 149 in nota.

lapis est in anima sed species lapidis » sive ratio eius secundum Philosophum in III De anima.

Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est etiam gradus cognitionis, ut quae sunt maxime immaterialia sunt maxime cognoscibilia, in quibus quia ipsa eorum essentia immaterialis est, se habet ad ea ut medium cognoscendi, sicut Deus per suam essentiam se ipsum et omnia alia cognoscit; voluntas autem et quilibet appetitus fundatur super habitudinem qua substantia spiritualis refertur ad res ut habens ordinem aliquem ad eas in se ipsis existentes. Et quia cuiuslibet rei tam materialis quam immaterialis est ad rem aliam ordinem habere, inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem vel animalem vel rationalem seu intellectualem, sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se aliquid habet secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur.

Res ergo materiales in quibus est quicquid eis inest quasi materiae obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispotionis; unde huius ordinationis ipsae res materiales non sunt sibi ipsis causae, quasi ipsae se ordinent in hoc ad quod ordinantur, sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt; et ideo competit eis habere tantum modo appetitum naturalem. In substantiis vero immaterialibus et cognoscibilibus est aliquid absolute non concretum et ligatum ad materiam, et hoc secundum gradum suae immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipsae sunt causae, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur; et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quae est in mente artificis esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum suum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere, vel facere sic aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens quantum est de se magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam aliter esse respectu accidentalium dispositionum domus, remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae. Quia vero in substantia sensitiva licet recipiantur formae rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque materiae condicionibus ex hoc quod recipiuntur in organo corporali, ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis sit in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex se ipsis in quantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in id quod appetunt vel non inclinari non subiacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberae inclinationis; quae quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit.

Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animae vero sensitivae attribuitur non voluntas sed appetitus animalis; soli vero substantiae intellectivae attribuitur voluntas et quanto est immaterialior tanto ei plus competit ratio voluntatis. Unde cum Deus sit in fine immaterialitatis sibi summe competit et propriissime ratio voluntatis.

1. Ad primum ergo dicendum quod Dionysius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem et electionem a Deo sed ostendere universalem eius influentiam in res. Non enim ita communicat suam bonitatem rebus ut quasdam eligat quas suae bonitatis participes faciat, quasdam vero a participatione suae bonitatis omnino excludat, sed « omnibus dat affluenter » ut dicitur Iac. 1[5], quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibusdam plura quam aliis dat ex ordine suae sapientiae.

Φ 125 solum] modo *add.* δ 127 sunt[2]] sint α δ^2 132 et quilibet] in quibus α β γ 144 ergo] autem δ^1 155 absolute] absolutum δ 155 ligatum] non *praem.* δ 162 esset] esse O^t est L M 165 facere] posse pL posse facere O^t 166 vel facere *om.* δ^2 P 170 accidentalium] accidentium Φ (-δ) 173 substantia] spirituali *add. codd., et delevimus* sensitiva] sensibilia δ^1 175 omnino] obiecto δ^2 182 non[1]] appetunt *add.* δ^1 185 invenitur] *om.* C^3 pO^4 Ot^4 est K sO^4 192 et] sed δ^2 197 ex] in δ^1 (-O^3) *om.* O^3 203 excludat] –dit δ^2

121 Cap. 8 (431 b 29) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 351,13). 161 arca...artificis: cf. supra q. 2 a. 7 30.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult immutabiliter vult. Et ideo ex ipsa ratione suae immobilitatis res necessariae causari possunt, et praecipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata, sed in se possibilis et necessaria per aliud.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas est alicuius dupliciter: uno modo principaliter et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, quod est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quae sunt ad finem, quae propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundario sicut ad causam, sed tantum modo ad volitum principale quod est finis. Sciendum est autem quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem, et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis; si autem voluntas et volitum distinguantur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur sicut ad finem ad bonitatem suam, quae secundum rem est idem quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinae nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens in Deo significari aliquid per modum causae, sic enim deitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causae formalis. Res vero creatae quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines sed ut ordinatae ad finem; propter hoc enim Deus creaturas vult esse ut in eis sua bonitas manifestetur et ut sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures diffundatur.

4. Ad quartum dicendum quod laus non debetur voluntati secundum quemlibet actum suum, si laus stricte accipiatur ut Philosophus accipit, sed secundum quod voluntas comparatur ad ea quae sunt ad finem. Constat enim quod actus voluntatis invenitur non solum in operibus virtutis quae sunt laudabilia, sed etiam in actu felicitatis quae est honorabilium; constat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturae invitemur; sed laus communius accipitur quam Philosophus accipiat. — Vel potest dici quod laus etiam proprie accepta Deo competit in quantum sua voluntate ordinat creaturas in se ipsum sicut in finem.

5. *Deest solutio ad quintum.*

6. Ad sextum dicendum quod in Deo est et voluntas affectionis et voluntas effectionis, vult enim se velle et vult se agere quod agit; sed non oportet quod ubicumque est altera istarum voluntatum inveniatur meritum, sed solummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

7. Ad septimum dicendum quod quando volitum est aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter; sed quando volitum est idem voluntati, tunc non movet nisi secundum modum significandi. Et quantum ad hunc modum loquendi, secundum Commentatorem in VIII Physicorum, verificatur dictum Platonis qui dicebat quod primum movens movet se ipsum, in quantum scilicet intelligit et vult se ipsum. Nec tamen quia vult creaturas sequitur quod a creaturis moveatur, quia creaturas non vult nisi ratione suae bonitatis, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum est quod per eandem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum optinet, et in termino quiescit quem iam optinuit; unde eiusdem potentiae est tendere in bonum cum nondum habetur et diligere ipsum et delectari in eo postquam habetur; et utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cuius dicitur quod appetitus est imperfecti. Sed

Φ 211 creata] secundum se *add.* δ^2 217 quod *codd.* 218 autem] vero δ 224 tunc] sic δ 229 ergo] autem δ divina] non *add.* δ P 237 deitas] divinitas δ^2 (-O^4) 239 creatae *scrips. cum* δ^1] creatas *cett.* 240 ordinatae *scrips.*] ordinata *codd.* (*cf. nota superior*) 258 accipiat] –cipit δ 260 voluntate] –tas L M 262 *Deest: ut non perturbetur ordo in posterioribus solutionibus, hic computatur quae deest*; (*cf. lin.* 37-45) 263 sextum] v *et sic deinceps* Φ P 266 ubicumque] ubique δ^1 est] inveniatur δ 267 inveniatur] –niretur β 278 Nec] non δ creaturas] esse *add.* δ 287 et] ut L Ot^3 horum] eorum δ^1 288 nominetur] denominetur δ 289 ratione] ratio δ^1

275 Averroes *Phys.* VIII comm. 40 (IV, 380 E-F).

voluntas indifferenter se habet ad utrumque, unde voluntas secundum propriam rationem competit Deo non autem appetitus.

9. Ad nonum dicendum quod Deo non competit ad opposita se habere quantum ad ea quae sunt in essentia eius, sed ad opposita se habet quantum ad effectus in creaturis, quos potest facere et non facere.

10. Ad decimum dicendum quod Deus etiam cum non operatur res vult res esse, sed tamen non vult quod tunc sint; unde obiectio procedit ex suppositione falsi.

11. Ad undecimum dicendum quod Deus non potest aliquo perfici secundum rem; tamen per modum significandi aliquando aliquo perfici significatur, sicut cum dico quod Deus intelligit aliquid: sicut enim volitum est perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus; in Deo autem idem est intelligibile primum et intellectus, et volitum primum et voluntas.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum voluntas divina possit distingui per antecedens et consequens. Et videtur quod non: ordo enim distinctionem praesupponit; sed in divina voluntate non est aliqua distinctio cum uno simplici actu voluntatis velit omnia quae vult; ergo in divina voluntate non est antecedens et consequens quae ordinem important.

2. Sed dicebat quod in voluntate divina etsi non sit distinctio ex parte volentis est tamen distinctio ex parte volitorum. — Sed contra, ex parte volitorum non potest ordo in voluntate poni nisi dupliciter: aut respectu diversorum volitorum aut respectu unius voliti: si respectu diversorum volitorum sequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem consequens de posterioribus creaturis, quod falsum est. Si autem respectu unius voliti, hoc non potest esse nisi secundum diversas circumstantias in illo volito consideratas; hoc autem non potest ponere distinctionem vel ordinem in voluntate cum voluntas referatur ad rem secundum quod in sua natura existit, res autem in sua natura implicita est omnibus suis condicionibus; ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens et consequens.

3. Praeterea, sicut voluntas comparatur ad creaturas ita et scientia et potentia; sed propter ordinem creaturarum non distinguimus scientiam neque potentiam Dei per antecedentem et consequentem; ergo nec voluntas hoc modo distingui debet.

4. Praeterea, illud quod non recipit mutationem neque impedimentum ab alio non iudicatur ex alio sed ex se ipso tantum; voluntas autem divina a nullo potest immutari nec impediri; ergo non debet iudicari ex alio, sed ex se ipsa tantum: sed « voluntas antecedens » in Deo dicitur secundum Damascenum « ex ipso existens, consequens autem ex causa nostra »; ergo in Deo non debet distingui voluntas consequens contra antecedentem.

5. Praeterea, in affectiva non videtur esse ordo nisi ex cognitiva, quia ordo ad rationem pertinet; sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem quae est ratio, sed cognitio simplex quae est intellectus; ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis et consequentis.

6. Praeterea, Boetius dicit in libro De consolatione quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit; ergo pari ratione ad omnia quae vult uno simplici actu voluntatis se extendit; et ita in eius voluntate non debet poni antecedens et consequens.

7. Praeterea, Deus cognoscit res in se ipso et in propria natura rerum; et quamvis res posterius sint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens et consequens; ergo nec in voluntate poni debet.

Φ 306 cum] si K O^4
7 et consequens *om.* α 10 volentis] sive voluntatis *add.* δ^1 voluntatis P 14 volitorum *om.* α β γ 15 sequitur] sequetur α β γ 19 non] modo δ^1 (-O^3sP^1) 33 non *om.* α β γ 34 alio] aliquo δ^1 39 ex] se *add.* δ^1 42 antecedentem] –cedens K O^4 44 cognitiva] cognoscitiva δ^1 52 quae] quo β 55-66 Praeterea...consequens (*scil. arg.* 7-8) *om.* P 56 Deus] et *add.* δ^2 60 voluntate] dei *add.* δ

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 46 a. 1; ibid. a. 3; *I Pars* q. 19 a. 6 ad 1. 39 *De fide* II c. 29 (PG 94, 969 A; Bt 160). 51 V metr. 2 (PL 63, 838 A).

8. Praeterea, sicut divinum esse mensuratur aeternitate, ita et divina voluntas; sed duratio divini esse propter hoc quod est aeternitate mensurata, est tota simul non habens prius et posterius; ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens et consequens.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in II libro, oportet scire quod « Deus antecedente voluntate vult omnes salvari », non autem consequente, ut post subdit; ergo distinctio antecedentis et consequentis competit divinae voluntati.

2. Praeterea, Deo competit voluntas habitualis aeterna secundum quod Deus est, et voluntas actualis secundum quod creator est, volens res actu esse; sed haec voluntas comparatur ad primam sicut consequens ad antecedens; ergo in voluntate divina antecedens et consequens invenitur.

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cuius distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit; dicit enim in II libro quod « voluntas antecedens est acceptio Dei ex ipso existens, sed voluntas consequens est concessio ex nostra causa ». Ad cuius evidentiam sciendum est quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis et aliquid ex parte recipientis; et sicut agens est prius facto et principalius, ita id quod est ex parte facientis est prius naturaliter eo quod est ex parte facti, sicut patet in operatione naturae, quod ex parte virtutis formativae quae est in semine est quod animal perfectum producatur; sed ex parte materiae recipientis, quae quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal sicut contingit in partubus monstruosis. Et sic dicimus de prima intentione naturae esse quod animal perfectum producatur; sed quod producatur animal imperfectum est ex secunda intentione naturae quae ex quo non potest materiae propter suam indispositionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius est capax.

Et similiter etiam est considerandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat et res a principio creaverit nulla materia praeexistente, nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit eas administrans praesupposita natura quam prius eis dedit. Et quamvis etiam possit a creaturis omne impedimentum auferre quo perfectionis incapaces existunt, tamen secundum ordinem sapientiae suae disponit de rebus secundum earum condicionem ut unicuique tribuat secundum suum modum. Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione sive voluntate antecedente; sed quando creatura impeditur propter sui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius est capax; et hoc est quasi de secunda intentione eius et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium salutem velle; sed quia quidam suae saluti adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per iustitiam damnans ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt in secundum labantur, et dum Dei voluntatem non faciunt impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati quo aliquis redditur dignus poena in praesenti vel in futuro, non est volitus a Deo neque voluntate antecedente neque consequente, sed est ab eo solummodo permissus.

Nec tamen intelligendum est ex praedictis

Φ 65 nec] non *post* divina δ^2 78 divina] est *add.* α δ P 79 invenitur] inveniri δ^2 P 85 acceptio] acceptatio δ^2 98 partubus] partibus δ 99 prima] prava pδ^1 101 est] quod δ^1 102 naturae] est *add.* δ^1 (*cf. nota superior*] 103 materiae] moveri β mere P 110 operatur *om.* δ^2 111 administrans] operatur *add.* δ 113 omne] omnino δ P 114 quo] que β 114 perfectionis] perfectius δ^2 existunt] –tant δ^1 116 earum] eorum δ^1 118 ergo] autem δ^2 125 dicitur] quasi *add.* γ 125 ergo] igitur δ 127 salutem] salute β 129 quos] alios β quo C^3 O^4 *non liquet* K O^4 134 Dei] rei β 135 Ipse] ipso β 137 volitus] volitum P volitos L Ot^3 138 neque[1]] nec δ P 140 ex] de β praedictis] premissis δ P

62 duratio...simul: cf. Boetius *De consol.* V pr. 6 (PL 63, 858 A). 68 *De fide* II c. 29 (PG 94, 969 A; Bt 160). 84 *De fide* II c. 29 (PG 94, 969 A; Bt 160). 94 virtutis formativae: cf. supra q. 13 a. 1 132 in nota. 133 dum...labantur: cf. supra q. 5 a. 7 53 in nota.

quod intentio Dei frustrari possit, quia istum qui non salvatur praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinavit ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis, sed quantum ex parte sua est dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

1. Ad primum ergo dicendum quod in voluntate divina nec ordo nec distinctio est ex parte actus voluntatis, sed solum modo ex parte volitorum.

2. Ad secundum dicendum quod ordo divinae voluntatis non attenditur secundum diversa volita sed respectu ad unum et idem volitum propter diversa in eo reperta; sicut aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente propter peccata quae in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis sit cum omnibus suis condicionibus, non tamen oportet quod quaelibet illarum condicionum quae inveniuntur in volito sit ratio movens voluntatem; sicut vinum non movet appetitum bibentis ratione virtutis inebriandi quam habet, sed ratione dulcedinis quamvis simul utrumque in vino inveniatur.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas divina est immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi secundum quod ad opus applicantur; potentia enim non exit in opus nisi regulata per scientiam et determinata per voluntatem ad aliquid agendum; et ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam vel scientiam. — Vel dicendum quod ratio voluntatis consistit, ut dictum est, in comparatione volentis ad ipsas res; sed res dicuntur esse scitae vel possibiles alicui agenti in quantum sunt in ipso per modum intelligibilem vel virtualiter. Res autem secundum quod sunt in Deo non habent ordinem sed secundum quod sunt in se ipsis; et ideo ordo rerum non attribuitur scientiae vel potentiae sed solum voluntati.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis divina voluntas non impediatur neque immutetur ex aliquo alio, tamen secundum ordinem sapientiae fertur in aliquid secundum condicionem illius; et sic voluntati divinae attribuitur aliquid ex parte nostra.

5. Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipsius actus; sic autem ibi non est ordo antecedentis et consequentis.

6. Et similiter etiam dicendum ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod quamvis posterius habeat res esse in sua natura quam in Deo, non tamen posterius cognoscitur a Deo in propria natura quam in se ipso, quia per hoc ipsum quod Deus essentiam suam cognoscit, intuetur res et prout sunt in se ipso et prout sunt in propria natura.

8. Ad octavum dicendum quod in voluntate Dei non ponitur antecedens et consequens ad importandum ordinem successionis, qui repugnat aeternitati, sed ad denotandum diversam comparationem eius ad volita.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti et voluntatem signi. Et videtur quod non: sicut enim ea quae in creaturis aguntur sunt signa divinae voluntatis, ita et scientiae et potentiae; sed scientia et potentia non distinguuntur per potentiam et scientiam quae sunt essentia Dei et signa eius; ergo nec voluntas hoc modo

Φ 156 salvari] salvare β 157 naturae] propter *add.* β 158 consequente] –quenti (*ante* voluntate β) α β 160 autem] enim δ P 161 non] nec β 163 volito] volitos β vitio δ (-K) ratio movens] removens γ 164 vinum] unum P 167 vino] uno β δ^2 (-K) eo *praem.* pP 172 regulata] recta α recta vel *praem.* δ^1 176 scientiam] sapientiam P 179 in quantum] secundum quod δ 181 secundum quod] que β 182 sunt] autem β 188 aliquid] aliquem δ^2 193 sic] et *praem.* δ^1 195 etiam] *om.* P est (*post* dicendum δ^2) δ 196 quamvis] creatura *add.* γ 205 importandum] portandum β 205 qui] que β 206 denotandum] notandum δ^2 (-K) voluntatis K 207 comparationem] operationem β
4 quae] sunt *add.* δ^2 (-K) 7 sunt] in *add.* γ

177 dictum est: supra a. 1.

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 45 a. 4; *I Pars* q. 19 a. 11 et 12. 2 voluntatem...signi: distinctio inde a Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 5 et 6 a Magistris accepta.

distingui debet per voluntatem beneplaciti, quae est divina essentia, et voluntatem signi.

2. Praeterea, per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, ostenditur actum divinae voluntatis ferri in illud ut sic sit Deo placitum: aut ergo illud in quod fertur voluntas signi est placitum Deo aut non; si est placitum Deo ergo vult illud voluntate beneplaciti, et sic voluntas signi non debet a voluntate beneplaciti distingui; si autem non sit placitum Deo, significatur autem esse placitum ei per voluntatem signi, ergo signum divinae voluntatis erit falsum, et ita in doctrina veritatis talia signa divinae voluntatis poni non debent.

3. Praeterea, omnis voluntas est in volente; sed quicquid est in Deo est divina essentia; si ergo voluntas signi Deo attribuitur, erit idem quod divina essentia et sic non distinguitur a voluntate beneplaciti, nam illa voluntas dicitur esse beneplaciti quae est ipsa divina essentia, ut Magister dicit in I Sententiarum dist. XLV.

4. Praeterea, quicquid Deus vult bonum est; sed signum voluntatis debet divinae voluntati respondere; ergo signum voluntatis non debet esse de malo; cum ergo permissio sit de malo et similiter prohibitio, videtur quod non debeant poni signa divinae voluntatis.

5. Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita malum et peius; sed secundum bonum et melius distinguitur duplex voluntas signi, scilicet praeceptum quod est de bono, et consilium quod est de meliori bono; ergo et similiter respectu mali et peioris debent duo signa voluntatis poni.

6. Praeterea, voluntas Dei magis inclinatur ad bonum quam ad malum; sed signum voluntatis quod respicit malum, scilicet permissio, numquam potest impediri; ergo et praeceptum et consilium quae sunt respectu boni non deberent impedimentum suscipere, quod tamen apparet esse falsum.

7. Praeterea, eorum quae se invicem consequuntur, unum non debet contra aliud distingui; sed voluntas beneplaciti et Dei operatio se consequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti, et nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis quod non operetur, secundum illud Psal. « Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit »; ergo operatio non debet poni sub voluntate signi, quae contra voluntatem beneplaciti distinguitur.

RESPONSIO. Dicendum quod in divinis est duplex modus loquendi: unus secundum propriam locutionem, quando scilicet Deo attribuimus id quod sibi competit secundum suam naturam, quamvis semper sibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur vel sermone proferatur, ratione cuius nulla nostra locutio de Deo potest esse propria ad plenum. Alius modus est secundum figurativam sive tropicam vel symbolicam locutionem. Quia enim ipse Deus secundum quod in se est, aciem nostrae mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quae apud nos inveniuntur; et sic sensibilium nomina Deo attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem vel leonem vel aliquid huiusmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur quod nulla creatura, ut dicit Dionysius II cap. Caelestis hierarchiae, « est universaliter boni participatione privata », et ideo in singulis creaturis est invenire aliquas proprietates repraesentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; et ita nomen in Deum transfertur in quantum res significata per nomen est signum divinae bonitatis: quodcumque ergo signum loco signati accipitur in divinis, est modus tropicae locutionis.

Uterque autem istorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut supra dictum est, et sic voluntas de Deo proprie dicitur, et haec est voluntas beneplaciti, quae per antecedentem et consequentem distinguitur, ut dictum est. Quia vero voluntas in nobis habet quandam animi passionem consequentem, ideo sicut alia nomina passionum metaphorice dicuntur de Deo ita etiam et nomen voluntatis. Dicitur

Φ 18 placitum] beneplacitum δ^1 19 placitum] beneplacitum P 28 beneplaciti] -placita δ^2 29 dicit] *post* xlv α *post* Sent. β 35 signa] signi α 45 quod] non P 50 se] de δ^1 sunt *praem.* pP 63 secundum] scilicet *praem.* δ^1 64 quamvis] enim *add.* P 65 vel] sive β γ P 71 oportet] enim *add.* P 81 ita] ideo P 83 quodcumque] quotienscumque P signum] in *add.* β

29 Cap. 5. 56 Ps. CXIII^{11}(3) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 5. 74 lucem vel leonem: cf. Os. XIII^{8} et Mal. IV^{2}. 77 § 3 (PG 3, 141 C) sec. transl. Eriugenae (Dion. 764). 88 dictum: a. 1. 91 dictum: a. 2.

autem nomen irae de Deo quia in eo invenitur effectus qui solet esse irati apud nos, scilicet punitio; unde ipsa punitio qua punit, Dei ira nominatur. Et simili modo loquendi illa quae solent esse signa voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur; et pro tanto dicitur voluntas signi quia ipsum signum quod solet esse voluntatis voluntas appellatur.

Cum autem voluntas possit considerari et secundum quod proponit de agendis et secundum quod impetum facit ad opus, utroque modo voluntati aliqua signa attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, est signum eius prohibitio. Quantum autem ad prosecutionem boni est duplex signum voluntatis: nam respectu boni necessarii sine quo non potest voluntas finem suum consequi, est signum voluntatis praeceptum; respectu autem boni utilis, quo faciliori modo et convenientiori acquiritur finis, est signum voluntatis consilium; sed secundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex signum: unum expressum quod est operatio; quod enim quis operatur indicat se expresse velle; aliud vero est signum interpretativum, scilicet permissio: qui enim non prohibet aliquid quod impedire potest, interpretative videtur consentire in illud; hoc autem nomen permissionis importat.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus quamvis sit omnia potens et omnia sciens, non tamen est omnia volens. Et ideo praeter signa in creaturis inventa, quibus ostenditur quod est sciens et potens et volens, voluntati assignantur quaedam signa ut ostendatur quid Deus velit, et non solum quod est volens. — Vel dicendum quod scientia et potentia non habent ita adiunctum modum passionis sicut voluntas, prout in nobis invenitur; et ideo voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo quam potentia vel scientia: et ideo signa voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo quam signa scientiae et potentiae scientiam et potentiam.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis Deus non velit omne quod praecipit vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc: vult enim nos esse debitores eius quod praecipit, et in potestate nostra esse id quod permittit; et hanc voluntatem divinam praeceptum et permissio significat. — Vel potest dici quod voluntas signi non pro tanto dicitur quia significet Deum velle illud, sed quia id quod solet esse signum voluntatis apud nos voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod solet esse alicuius rei signum sit falsum quando ei non respondet id quod solet significare, nisi tunc tantum quando ad significandum illud adhibetur. Quamvis ergo praecipere in nobis sit signum volendi illud, non tamen quandocumque praecipit aliquid vel Deus vel homo oportet quod significet se velle illud esse: unde non sequitur quod sit signum falsum. Et inde est etiam quod in actibus non semper est mendacium, quandocumque aliqua actio agitur per quam solet aliquid significari, si illud non subsit; sed in verbo, si non subsit illud quod significat de necessitate est falsitas, quia scilicet verba ad hoc sunt instituta ut sint signa; unde si non respondet eis signatum est ibi falsitas. Actiones autem non sunt ad hoc institutae ut significent sed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid significetur, et ideo non semper est falsitas in eis si signatum non respondeat, sed tunc tantum quando ad significandum applicantur ab agente.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas signi non est in Deo sed a Deo; est enim aliquis Dei effectus talis qualis solet apud nos voluntas hominis designari.

4. Ad quartum dicendum quod voluntas Dei quamvis non sit respectu mali ut fiat, est tamen respectu eius ut illud impediat prohibendo, vel in potestate nostra constituat permittendo.

Φ 96 invenitur...solet] inveniuntur...solent P 105 proponit] disponit P 107 aliqua] qua β 109 prohibitio] –bitione δ^2 (-K) 114 boni utilis] utilis δ^2 (-K) mali K 141 permittit] –mittat δ^2 *def.* P 142 nos] eos γ *om.* δ^2 (-K) 147 quia] quod γ δ 148 id] illud δ^1 K O^4 150 ut] quod δ id] illud δ^1 152 significare] –cari β 153 adhibetur] adhibeatur P 155 quandocumque] quandoque β 156 se] illud *praem.* γ 159 quandocumque] quantumcumque δ 161 subsit[1]] subsistit δ^1 sufficit K 163 sint] sunt P 164 eis] ei δ^1 166 significent] illud *add.* γ 168 si] licet P 172 Deo[2]] est *add.* P

98 punitio...nominatur: cf. Alan. de Insulis *Regulae de sacra theologia* 21 (PL 210, 631 A). 109 prohibitio...praeceptum... consilium...operatio...permissio: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 6. 125 Deus...volens: cf. Albertus *Super Sent. I* d. 45 a. 5 et Bonaventura *Super Sent. I* d. 45 a. 1 q. 2.

5. Ad quintum dicendum quod cum omne in quod voluntas tendit habeat ordinem ad finem qui est ratio volendi, omnia autem mala careant ordine ad finem, omnia mala unum tenent locum sicut respectu finis ita et respectu voluntatis divinae. Sed bona quae ordinantur in finem, secundum diversum ordinem quem habent ad finem diversimode ad ea se habet voluntas; et propter hoc sunt diversa signa de bono et meliori non autem de malo et peiori.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas signi non distinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod est impleri et non impleri. Unde quamvis voluntas beneplaciti semper impleatur, potest tamen etiam ad voluntatem signi aliquid pertinere quod impletur; unde et ea quae Deus praecipit vel consulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Distinguitur autem voluntas signi a voluntate beneplaciti quia unum est ipse Deus, aliud est effectus eius, ut iam dictum est. Et sciendum est quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti: quaedam enim est voluntas signi quae numquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio qua permittit mala fieri cum mala fieri numquam velit; quaedam vero semper in idem incidit sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit et quandoque non sicut praeceptum, prohibitio et consilium.

7. ⟨Et per hoc patet responsio ad septimum⟩.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum Deus de necessitate velit quicquid vult. Et videtur quod sic: omne enim aeternum est necessarium; sed Deus ab aeterno vult quicquid vult; ergo de necessitate vult quicquid vult.

2. Sed dicebat quod velle Dei est necessarium et aeternum ex parte volentis et ex parte ipsius actus voluntatis qui est divina essentia, et ex parte eius quod est ratio volendi, quod est divina bonitas; non autem quantum ad respectum voluntatis ad volitum. — Sed contra, hoc ipsum quod est Deum velle aliquid importat habitudinem voluntatis ad volitum; sed hoc ipsum quod est Deum velle aliquid est aeternum; ergo ipsa habitudo voluntatis ad volitum est aeterna et necessaria.

3. Sed dicebat quod habitudo ad volitum est aeterna et necessaria secundum quod volitum est in ratione exemplari, non autem secundum quod est in se ipso sive in propria natura. — Sed contra, secundum hoc aliquid est volitum quod ad ipsum refertur voluntas: si ergo ab aeterno non referretur voluntas Dei ad volitum secundum quod est in se ipso, sed secundum quod in ratione volendi exemplari, tunc aliquod temporale, utpote Petrum salvari, non esset ab aeterno volitum a Deo, ut scilicet in propria natura esset; sed solummodo ab aeterno esset a Deo volitum ut esset in rationibus aeternis, quod patet esse falsum.

4. Praeterea, quicquid Deus voluit vel vult, postquam vult illud vel voluit non potest illud non velle vel non voluisse; sed quicquid Deus vult numquam non voluit, eo quod semper et ab aeterno voluit quicquid vult; ergo Deus non potest non velle quicquid vult; ergo de necessitate vult quicquid vult.

5. Sed dicebat quod ratio ista procedit secundum quod velle Dei consideratur quantum ad ipsum volentem vel actum vel rationem volendi, non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. — Sed contra, creare est actus semper importans respectum ad effectum, connotat enim effectum temporalem; sed ratio ista verificaretur de creatione, si supponeretur Deum semper creasse, quia quod creavit non potest non creasse; ergo et de necessitate sequitur secundum quod habet respectum ad volitum.

6. Praeterea, Deo idem est esse quod velle; sed Deum necesse est esse omne illud quod est,

Φ 182 ordine] in *praem.* δ^1 186 se] que β 204 vero] que *add.* δ 208 ⟨Et per...septimum⟩: *quia est dubitabilis, hanc solutionem concludimus; eam omittunt omnes codices praeter* L M Ot^3
2 sic] non α β 8 qui] que β γ 15 voluntatis] volentis P 22 refertur] referatur P voluntas] dei *add.* δ^1 *def.* P 23 referretur] refertur δ^2 25 quod] est *add.* P aliquod] aliquid P 32 vel] quod β 43 connotat] denotat P 49 quod] et β δ 50 omne illud] id P

1 Parall.: *I Pars* q. 19 a. 3; *Cont. Gent.* I c. 80-83; *De pot.* q. 10 a. 2 ad 6. 3 omne...necessarium: cf. supra q. 15 a. 2 21.

quia in « perpetuis non differt esse et posse » secundum Philosophum in III Physicorum; ergo et Deum necesse est velle omne quod vult.

7. Sed dicebat quod quamvis velle et esse sint idem secundum rem, tamen differunt secundum modum significandi, quia velle significatur per modum actus qui transit in alterum. — Sed contra, esse etiam Dei quamvis sit idem quod essentia secundum rem, tamen differt secundum modum significandi, quia esse significatur per modum actus; ergo quantum ad hoc non est differentia inter esse et velle.

8. Praeterea, aeternitas repugnat successioni; sed velle divinum aeternitate mensuratur; ergo non potest ibi esse successio: esset autem successio si quod ab aeterno voluit non vellet, vel quod non voluit vellet; ergo impossibile est eum velle quod non voluit, vel non velle quod voluit; ergo quicquid vult de necessitate vult, et quicquid non vult de necessitate non vult.

9. Praeterea, quicumque voluit aliquid, impossibile est eum non voluisse illud, quia quod factum est non potest non fuisse; sed in Deo idem est velle et voluisse quia actus voluntatis eius non est novus sed aeternus; ergo Deus non potest non velle quod vult, et sic de necessitate vult quod vult.

10. Sed dicebat quod vult de necessitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipsum volitum. — Sed contra, ratio volendi Deo est ipsemet, quia se ipso vult quicquid vult; si ergo se ipsum de necessitate vult et omnia alia de necessitate volet.

11. Praeterea, ratio volendi est finis; finis autem secundum Philosophum in II Physicorum et in VII Ethicorum ita se habet in appetitivis et operativis sicut principium in demonstrativis; sed in demonstrativis si principia sunt necessaria sequitur conclusio necessaria: ergo et in appetitivis si aliquis vult finem, de necessitate volet ea quae sunt ad finem; et ita si velle divinum est necessarium quantum ad rationem volendi, erit necessarium per comparationem ad volita.

12. Praeterea, quicumque potest velle aliquid et non velle, potest incipere velle illud; sed Deus non potest incipere velle aliquid; ergo non potest aliquid velle et non velle, et ita de necessitate vult quicquid vult.

13. Praeterea, sicut ⟨Dei⟩ voluntas importat respectum ad creaturas ita et potentia et scientia; sed necessarium est Deum posse quicquid potest et necessarium est eum scire quicquid scit; ergo necessarium est eum velle quicquid vult.

14. Praeterea, illud quod semper eodem modo se habet est necessarium; sed respectus divinae voluntatis ad volita semper est eodem modo se habens; ergo est necessarius; et ita velle divinum etiam quantum ad habitudinem ad substantiam voliti est necessarium.

15. Praeterea, si Deus vult antichristum fore, de necessitate sequitur antichristum fore, quamvis antichristum fore non sit necessarium: hoc autem non esset nisi esset necessarius respectus sive necessaria habitudo divinae voluntatis ad volitum; ergo ipsum velle divinum secundum quod importat respectum voluntatis ad volitum est necessarium.

16. Praeterea, ordo divinae voluntatis ad rationem volendi est causa ordinis divinae voluntatis ad volitum; voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi; inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium. Posita autem causa necessaria sequitur effectus necessarius nisi intercidat media causa contingens; ergo cum velle divinum sit necessarium in ordine ad rationem vo-

Φ 53 omne] id P 55 sint] sunt γ 56 velle] esse K O⁴ significatur *scrips. cum* K O⁴] significat *cet.* 58 etiam] in quantum α β γ vel quantum P 58 Dei] dicitur γ 65 autem] ibi *add.* β sOt⁴ 67 ergo] quod C³ pOt⁴ quia K 69 quicquid¹] deus *add.* K O⁴ 71 aliquid] aliquod necessarium β γ sOt⁴ 76 et sic] ergo δ 80 ipsum] rationem β *post* volitum δ¹ 95 quicumque] quicquid K O⁴ 100 ⟨Dei⟩ *suppl.*] *om. codd.* 110 habitudinem] beatitudinem β *om.* δ¹ 111 voliti] essendi *praem.* δ¹ 122 volitum¹] rationem voliti L M aliquod] aliquid δ¹ P 123 fertur] feretur β pL pOt³ 124 autem] enim P

52 Cap. 4 (203 b 30). In margine folii 20ʳ codicis Vat. lat. 2071 scriptam videmus adnotationem: « alia translatio, quod in perpetuis non differt esse a posse ». 84 ratio...finis: cf. supra a. 1 25. 86 *Phys.* II 15 (200 a 15); *Ethic.* VII 8 (1151 a 16). 88 in demonstrativis...conclusio necessaria: Arist. *Anal. post.* I 13 (74 b 13 sqq.) ut refert Thomas *I Pars* q. 14 a. 13 arg. 2. 106 illud...necessarium: cf. Arist. *Metaph.* V 6 (1015 a 33). 112 si...necessarium: cf. supra q. 1 a. 5 206 in nota.

lendi, erit etiam necessarium in ordine ad volitum, et ita Deus de necessitate vult quicquid vult.

SED CONTRA, voluntas Dei magis est libera quam voluntas nostra; sed voluntas nostra non de necessitate vult quod vult; ergo nec voluntas Dei.

2. Praetera, necessitas opponitur gratuitae voluntati; sed Deus vult salutem hominum ex gratuita voluntate; ergo non vult ex necessitate.

3. Praeterea, cum nihil extrinsecum a Deo possit Deo necessitatem imponere, si aliquid ex necessitate vellet non vellet illud nisi ex necessitate suae naturae; ergo idem sequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate et ex hoc quod ponitur Deum agere ex necessitate naturae: sed ponentibus Deum agere ex necessitate naturae, sequitur omnia ab eo ab aeterno facta fuisse; ergo idem sequetur nobis ponentibus eum ex voluntate omnia fecere.

RESPONSIO. Dicendum quod divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus indubitabiliter verum est, nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur, sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum, quae quidem comparatio intelligitur cum dicimus Deum velle hoc vel illud; hoc enim quaeritur cum quaerimus utrum Deus de necessitate aliquid velit.

Sciendum est igitur quod cuiuslibet voluntatis est duplex volitum: unum quidem principale et aliud quasi secundarium. Principale quidem volitum est in quod voluntas fertur secundum suam naturam, eo quod et ipsa voluntas natura quaedam est et naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem est quod naturaliter voluntas vult, sicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, et respectu huius voliti voluntas necessitatem habet cum in ipsum tendat per modum naturae; non enim potest homo velle non esse beatus aut esse miser. Secundaria vero volita sunt quae ad hoc principale volitum ordinantur sicut in finem. Et ad haec duo volita hoc modo se habet voluntas diversimode, sicut intellectus ad principia quae naturaliter novit et ad conclusiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult et quod est quasi finis voluntatis suae, scilicet ipsa bonitas sua propter quam vult quicquid aliud a se vult; facit enim res propter suam bonitatem ut Augustinus dicit, ut videlicet sua bonitas quae per essentiam multiplicari non potest saltem per quandam similitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quae circa creaturas vult sunt quasi eius volita secundaria quae propter suam bonitatem vult, ut divina bonitas ita sit eius voluntati ratio volendi omnia, sicut sua essentia est ei ratio omnia cognoscendi. Respectu igitur illius principalis voliti quod est sua bonitas, voluntas divina necessitatem habet, non quidem coactionis sed naturalis ordinis, quae libertati non repugnat secundum Augustinum in V De civitate Dei; non enim potest Deus velle se non esse bonum, et per consequens se non esse intelligentem vel potentem, vel quodcumque eorum quae ratio eius bonitatis includit. Sed respectu nullius alterius voliti necessitatem habet. Cum enim ratio volendi his quae sunt ad finem sit ipse finis, secundum hoc quod id quod est ad finem comparatur ad finem secundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde si id quod est ad finem sit quasi fini proportionatum, hoc modo scilicet quod finem perfecte includat et sine eo finis haberi non possit, sicut de necessitate appetitur finis ita de necessitate appetitur id quod est ad finem, et praecipue a voluntate quae sapientiae regulam exire non potest. Eiusdem enim rationis videtur desiderare vitae continuationem et nutrimenti sumptionem, quo vita conservatur et sine quo conservari non potest. Sed sicut nullus effectus divinus potentiam causae adaequat, ita nihil quod

Φ 129 erit] est K O^4 volitum] necessarium *add.* δ^2 138 ex] de K O^4 146 sequitur] non *praem.* P 148 voluntate] necessitate α β 156 dicimus] dicitur P 157 enim] quod *add.* δ^2 (-K) est quod *add.* δ^1 K 160 quidem] quasi K O^4 171 volita] voluntaria δ^2 (-K) 175 conclusiones] questiones β 176 igitur] autem δ^2 188 omnia] *om.* β *post* cognoscendi δ 200 id] illud δ^1 201 voluntatem] –tates α β γ 205 finis...appetitur] *om.* δ^2 (-K) finis sic K 208 enim] vero K O^4 212 potentiam causae] perfecte causam β

181 Ps.-August. *De dil. Deo* cap. 2 (PL 40, 850), cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 1 c. 4. 193 Cap. 10 (PL 41, 152)

in Deum sicut in finem ordinatur est fini adaequatum; nulla enim creatura perfecte Deo assimilatur, hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua pura creatura in Deum ordinetur, aliquo modo ei assimilata, possibile sit aliquam aliam creaturam modo aeque nobili in ipsum Deum ordinari et divinam bonitatem repraesentare.

Unde patet quod non inest necessitas divinae voluntati ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam; nec etiam inest ei aliqua necessitas respectu totius creaturae, eo quod divina bonitas in se perfecta est etiamsi nulla creatura existeret, quia « bonorum nostrorum non eget » ut in Psal. dicitur. Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quae sunt ad finem, sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quae ad ipsum ordinantur. Unde etiam Avicenna dicit quod solius Dei actio est pure liberalis, quia nihil sibi accrescit ex his quae vult vel operatur circa creaturam. Patet igitur ex dictis quod quicquid Deus vult esse in se ipso de necessitate vult; quicquid autem vult circa creaturas non de necessitate vult.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur necessarium dupliciter: uno modo absolute, alio modo ex suppositione. Absolute quidem dicitur aliquid necessarium propter necessariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propositione ponuntur, sicut hominem esse animal, vel omne totum esse maius sua parte, aut aliqua huiusmodi. Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se sed solummodo posito alio, sicut Socratem cucurrisse: Socrates enim quantum est de se non se habet magis ad hoc quam ad eius oppositum; sed facta suppositione quod cucurrerit, impossibile est eum non cucurrisse. Sic igitur dico quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc necessarium ordinem, ut ex dictis patet; sed facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod voluntas eius est immutabilis. Unde huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis. Quod autem non sit necessarium absolute Deum velle, hoc est ex parte voliti quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum est. Et quantum ad hoc verificatur responsio prius posita; et eodem modo distinguendum est de aeterno sicut de necessario.

2. Ad secundum dicendum quod illa habitudo importata est necessaria et aeterna ex suppositione, non autem absolute; et non solum secundum quod terminatur ad volitum prout est exemplariter in ratione volendi, sed etiam prout est temporaliter in propria natura.

3. Unde tertium concedimus.

4. Ad quartum dicendum quod Deum velle aliquid vel voluisse postquam vult vel voluit est necesse ex suppositione, non autem absolute, sicut et Socratem cucurrisse postquam cucurrit; et similiter est de creatione et de quolibet actu divinae voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

5. Unde quintum concedimus.

6. Ad sextum dicendum quod quamvis ipsum esse divinum sit in se necessarium non tamen creaturae exeunt a Deo per necessitatem, sed per liberam voluntatem; et ideo illa quae important comparationem Dei ad exitum creaturarum in esse, ut velle, creare et huiusmodi, non sunt necessaria absolute, sicut illa quae de Deo secundum se ipsum dicuntur, ut esse bonum, viventem, sapientem et alia huiusmodi.

7. Ad septimum dicendum quod esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquod extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum; velle autem dicit actum

Φ 215 Verbi] dei α γ 216 quantumcumque] quandocumque P nobiliori] nobili δ^2 P 217 ordinetur] –natur P 219 modo] non P 219 aeque] equo α γ δ^1 C^3 O^4 222 inest] est β P 223 voluntati] –tate α amore] amare α γ 225 aliqua] alia *potius* β similitudo *add.* P 228 ut] unde β 234 sibi] sic P si β 236 in] ex P 249 cucurrisse] si cucurrit *add.* γ 251 cucurrerit] cucurrit β P curreret δ^1 260 huiusmodi] eius P 263 ex] a P 280 qui] que δ^1 293 sit] est δ aliquod] aliquid P

228 Ps. xv[2]. 232 Cf. *Metaph.* VI c. 5 (f. 95[ra]). 239 aliquid...suppositione: Arist. *Metaph.* V 6 (1015 a 20) sec. Thomam *Super Sent. I* d. 6 a. 1, cf. etiam Arist. *Phys.* II 15 (199 b 34 sqq.). 260 theologos: cf. Bonaventura e. g. *Super Sent. I* d. 6 a. unic. q. 1 et *Super Sent. II* d. 25 p. II a. unic. q. 2.

secundum qui est operatio; et ideo ex diverso modo significandi aliquid attribuitur divino esse quod non attribuitur divino velle.

8. Ad octavum dicendum quod successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid et non velle, nisi intelligatur hoc modo quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur ipsum postea non velle illud; sed hoc excluditur per hoc quod ponimus Deum velle aliquid esse necessarium ex suppositione.

9. Ad nonum dicendum quod Deum voluisse illud quod voluit est necessarium ex suppositione non autem absolute; et similiter Deum velle illud quod vult.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis Deus ex necessitate velit se esse, non tamen sequitur quod alia ex necessitate velit; non enim dicitur aliquid esse necessarium ex condicione finis, nisi quando est tale sine quo finis haberi non potest, ut patet in V Metaphysicae: hoc autem in proposito non accidit.

11. Ad undecimum dicendum quod in syllogismis si principium sit necessarium, non sequitur conclusio necessaria nisi etiam sit necessaria habitudo principii ad conclusionem. Et ita quantumcumque finis sit necessarius, nisi id quod est ad finem habeat necessariam habitudinem ad ipsum ut sine quo finis esse non possit, nulla erit necessitas ex fine in eo quod est ad finem; sicut etsi principia possunt esse vera, conclusione existente falsa propter defectum necessariae habitudinis, non sequitur ex necessitate principiorum conclusionis necessitas.

12. Ad duodecimum dicendum quod quicumque potest velle et non velle, si possit velle postquam noluit et non velle postquam voluit, potest incipere velle; si enim vult, potest desinere velle et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle, propter immutabilitatem divinae voluntatis; sed potest velle et non velle in quantum voluntas sua non obligatur quantum est de se ad hoc quod velit vel non velit; unde remanet quod Deum velle aliquid est necessarium ex suppositione, non autem absolute.

13. Ad tertium decimum dicendum quod scientia et potentia quamvis importent respectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipsam perfectionem divinae essentiae in qua nihil potest esse nisi per se necessarium. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse sciens quod res scita est in sciente; dicitur autem esse potens ad aliquid agendum secundum quod est in actu completo respectu eius quod agendum est. Quicquid autem est in Deo necesse est ei inesse; et quicquid Deus est actu necesse est eum esse actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid non significatur illud aliquid inesse Deo sed tantum modo importatur ordo ipsius Dei ad illius constitutionem in propria natura; et ideo ex hac parte deficit condicio absolutae necessitatis, ut prius dictum est.

14. Ad quartum decimum dicendum quod respectus ille semper uno modo se habet propter immutabilitatem divinae voluntatis; unde ratio non concludit nisi de necessitate quae est ex suppositione.

15. Ad quintum decimum dicendum quod voluntas ad volitum habet duplicem respectum: primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum, secundum vero habet ad idem in quantum est producendum in actu per voluntatem; et hic quidem respectus praesupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producat ipsum in rerum natura si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinae voluntatis ad volitum non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi ut dictum est; unde non est necessarium absolute quod Deus velit illud. Sed secundus respectus est necessarius propter efficaciam divinae voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus

Φ 296 qui] quod K O^4 300 si] secundum quod L M 301 et] vel β *def.* P 303 sed] ex *add.* δ 318 sit] est P 321 quantumcumque] quandocumque δ^2 325 etsi] et γ possunt] possint P 332 noluit] non voluit δ^1 336 velle[1]] esse P 338 sua] illa δ^2 339 quantum] in *praem.* P 340 unde] ut β 341 est] se β 345 tamen] cum β pertinent] –tinet α β 349 autem] enim P 355 inesse] esse in P *ante* ei δ 356 ipsius] illius β illius] eius δ^1 357 constitutionem] confactionem α confectionem γ factionem β 361 semper] super P 372 aliquid] esse *add.* δ^2 377 qui] que P

315 Arist. *Metaph.* V 6 (1015 a 22).

vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

16. Ad sextum decimum dicendum quod quamvis inter illos duos ordines quos obiectio tangit, non cadat aliqua causa contingens media, tamen propter defectum proportionis necessitas primi ordinis non inducit in secundum ordinem necessitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium obicitur de libertate voluntatis, iam solutum est per hoc quod necessitas naturalis ordinis libertati non repugnat, sed sola necessitas coactionis.

Alia vero concedimus.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum divina voluntas rebus volitis necessitatem imponat. Et videtur quod sic: posita enim causa sufficienti necesse est effectum poni; quod sic probat Avicenna in sua Metaphysica: si enim posita causa non necessario effectus ponitur, ergo adhuc post positionem causae effectus se habet ad utrumque, scilicet ad esse et non esse; sed quod est in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi sit aliquid determinans; ergo post positionem causae adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum esse, et ita causa illa non erat sufficiens; si ergo causa sit sufficiens, oportet quod ea posita necessarium sit effectum poni. Divina autem voluntas sufficiens causa est et non est causa contingens sed necessaria; ergo et res volitae a Deo sunt necessariae.

2. Sed dicebat quod ex causa necessaria sequitur quandoque effectus contingens, propter contingentiam mediae causae, sicut ex maiori propositione de necesse propter assumptionem de contingenti sequitur conclusio contingens. — Sed contra, quandocumque ex causa necessaria sequitur effectus contingens propter contingentiam causae secundae, hoc provenit ex defectu causae secundae, sicut floritio arboris est contingens et non necessaria propter defectum virtutis pullulativae qui potest accidere, quae est causa media, quamvis motus solis qui est causa prima, sit causa necessaria; sed omnem defectum causae secundae potest divina voluntas removere et etiam omne impedimentum; ergo contingentia causae secundae non impedit quin effectus sit necessarius propter necessitatem voluntatis divinae.

3. Praeterea, quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse causae primae; sicut arborem non florere in vere potest stare cum motu solis; sed non esse eius quod est volitum a Deo non potest stare cum divina voluntate: haec enim duo sunt incompossibilia, quod Deus velit aliquid esse et illud non sit; ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis.

4. Sed dicebat quod non esse divini effectus quamvis non possit stare cum voluntate divina, tamen quia causa secunda potest deficere, ipse effectus est contingens. — Sed contra, effectus non deficit nisi causa secunda deficiente; sed non potest esse quod causa secunda deficiat voluntate divina existente: sic enim simul esset divina voluntas et non esse eius quod est volitum a Deo, quod patet esse falsum; ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin effectus divinae voluntatis sit necessarius.

SED CONTRA, omnia bona fiunt Deo volente; si ergo voluntas divina necessitatem rebus imponit, omnia bona quae sunt in mundo erunt ex necessitate, et ita tolletur liberum arbitrium et aliae causae contingentes.

Φ 383 fiat] sciat K O^4 faciat vel *praem.* δ^1 387 tamen] non *praem.* δ^2 (-K) 388 inducit] incidit β secundum] finem α γ P 388 ordinem] ordinis γ
3 sufficienti] –ente δ^1 P 9 determinatur] determinat α (-Kl) γ 13 illa] ista β erat] erit δ^1 16 et] ideo *add.* δ^1 19 propter] rerum δ^2 (-K) rerum *add.* K 20 contingentiam] –gentia δ^2 (-K) 21 necesse] necessitate δ P necessario inesse γ 23 quandocumque] quandoque β ex] est α β δ^2 (-K) 32 omne] cause K O^4 37 propter] per δ^2 40 potest] simul *add.* δ^1 43 incompossibilia] impossibilia δ^2 48 divini] divine α β divine voluntatis γ 49 possit] posset P 51 effectus[1]] defectus δ P 55 divina] sua K O^4 58 sit necessarius] sint necessarii P 60 imponit] imponat δ (-K) ponat K 61 omnia] omnino β

382 voluntate beneplaciti: cf. supra a. 3 2 in nota.
1 Parall.: *I Pars* q. 19 a. 8; *Cont. Gent.* I c. 85; *De malo* q. 16 a. 7 ad 15; *Super Periherm.* I lect. 14. 5 I c. 7 (f. 73^{rb}).

RESPONSIO. Dicendum quod voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cuius quidem ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod cum voluntas sit rerum omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quae contingentes sunt et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causae proximae sequitur, non autem necessitatem causae primae. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturae: ut quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante generatio et corruptio in istis inferioribus accidit. Secundum quam viam non posset poni a Deo immediate causari multitudinem et res corruptibiles et contingentes, quod est sententiae fidei contrarium, quae ponit multitudinem rerum etiam corruptibilium immediate a Deo creatam, utpote prima individua arborum et brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiae in rebus, cui causa praeassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti, et si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem agens sit debile, erit similitudo imperfecta, sicut propter fortitudinem virtutis formativae in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei sed etiam in multis accidentibus; e contrario vero propter debilitatem praedictae virtutis adnihilatur praedicta assimilatio, ut dicitur in libro De animalibus. Voluntas autem divina est agens fortissimum, unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem, sed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefigit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illi modo quem disponit; quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinae voluntatis quae talem ordinem rebus providit.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio illa sequitur in causis agentibus de necessitate naturae et quantum ad effectus immediatos; sed in causis voluntariis non sequitur, quia ex voluntate sequitur aliquid eo modo quo voluntas disponit et non eo modo quo voluntas habet esse, sicut accidit in causis naturalibus, in quibus attenditur assimilatio quantum ad eandem condicionem causae et causati; cum tamen in causis voluntariis attendatur assimilatio secundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum est. Nec etiam in causis naturalibus sequitur quantum ad effectus mediatos.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis Deus possit removere omne impedimentum causae secundae cum voluerit, non tamen semper removere vult, et sic remanet contingentia in causa secunda et per consequens in effectu.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia ' Deus vult istum salvari ' et ' iste potest damnari '; sed ista sunt incompossibilia ' Deus vult istum salvari ' et ' iste damnatur '.

4. Et similiter dicendum est ad quartum de defectu causae mediae.

Φ 71 sequitur] secuntur γ δ consecuntur P 75 procedebat] –debant β 78 aliquid] aliquod δ (-K) 86 corruptibilium] incorruptibilium δ^1 87 prima] potentia δ^1 90 praeassignata] prima assignata δ 91 assimilari] –lare α β γ 95 formativae] formavit P informative δ^2 99 adnihilatur] assimilatur β ammiculatur α γ 105 eo] illo β 111 illi] illo β P 113 illis] aliis δ 114 aliqui] aliquid δ^2 (-K) 122 voluntariis] voluntatis β 123 voluntate] non *add.* β 125 accidit] accidit C³ pOt⁴ accipitur O⁴ acci^{ur} K 141 incompossibilia] impossibilia L uno possibilia Ot³ 144 salvari *scrips. cum* δ] dampnari α β γ P 144 damnatur] non β dampnabitur δ^1

66 quibusdam: non invenimus; eandem opinionem recitat Thomas *I Pars* q. 19 a. 8. 73 his qui ponebant...: cf. supra q. 3 a. 2 108 in nota. 85 fidei contrarium: cf. ipse Thomas *I Pars* q. 47 a. 1. 100 Arist. *De gen. animal.* IV c. 3 (767 a 36 sqq.), cf. Albertus *De animal.* XVIII tr. 1 c. 4-5 (St II, 1205 sqq.).

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum iustitia in rebus creatis dependeat ex simplici divina voluntate. Et videtur quod sic: Anselmus enim dicit in Monologion « Id solum iustum est quod vis »; ergo iustitia dependet solum ex Dei voluntate.

2. Praeterea, secundum hoc aliquid est iustum quod concordat legi; sed lex non videtur esse aliud quam explicatio voluntatis principis quia « quod principi placuit legis habet vigorem » ut dicit legislator; cum igitur princeps rerum omnium sit divina voluntas, videtur quod ex ipsa sola dependeat omnis ratio iustitiae.

3. Praeterea, iustitia politica quae est in rebus humanis, exemplatur a iustitia naturali quae consistit in hoc quod quaelibet res suam implet naturam; sed unaquaeque res participat ordinem suae naturae propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in libro De Symbolo quod « Omnibus creaturis essentiam Dei voluntas attulit »; ergo omnis iustitia dependet solummodo ex Dei voluntate.

4. Praeterea, iustitia cum sit rectitudo quaedam, dependet ex imitatione alicuius regulae; regula autem effectus est debita causa eius; cum igitur prima omnium rerum causa sit divina voluntas, videtur quod ipsa sit prima regula, ex qua unumquodque iustum iudicetur.

5. Praeterea, voluntas Dei non potest esse nisi iusta; si ergo ex aliquo alio dependeret ratio iustitiae quam ex divina voluntate, illud restringeret et quodam modo ligaret divinam voluntatem, quod est impossibile.

6. Praeterea, omnis voluntas, quae est iusta aliqua alia ratione quam se ipsa, ita se habet quod eius ratio quaeri debet; sed voluntatis Dei causa quaerenda non est, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum; ergo ex nullo alio dependet ratio iustitiae nisi ex divina voluntate.

SED CONTRA, opera iustitiae ab operibus misericordiae distinguuntur; sed opera divinae misericordiae dependent ab eius voluntate; ergo aliquid aliud exigitur ad rationem iustitiae quam sola Dei voluntas.

2. Praeterea, secundum Anselmum in libro De veritate, iustitia est rectitudo voluntatis; sed rectitudo voluntatis est aliud a voluntate: in nobis quidem secundum rem, cum voluntas nostra possit esse recta et non recta, in Deo autem saltem ratione sive secundum modum intelligendi; ergo ratio iustitiae non dependet solum ex divina voluntate.

RESPONSIO. Dicendum quod cum iustitia rectitudo quaedam sit, ut dicit Anselmus, vel adaequatio secundum Philosophum, oportet quod ex hoc primo pendeat ratio iustitiae ubi primo invenitur ratio regulae, secundum quam aequalitas et rectitudo iustitiae constituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primae regulae, sed est regula regulata; dirigitur enim per rationem et intellectum non solum in nobis, sed etiam in Deo, quamvis in nobis sit aliud intellectus et voluntas secundum rem, ac per hoc nec idem est voluntas et rectitudo voluntatis; in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas et propter hoc idem rectitudo voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae est sapientia divini intellectus quae res constituit in debita proportione et ad se invicem et ad suam causam, in qua quidem proportione ratio iustitiae creatae consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat se-

Φ 2 divina] *om.* β δ^2 (-K) dei K *post* voluntate P 5 Dei] divina δ^1 *post* voluntate P 8 aliud] velle *add.* δ^2 9 principi] voluntatis *add.* C^3 Ot^4 voluntati principis (*inv.* O^4) K O^4 18 Symbolo] spiritu δ^2 25 prima] *om.* K O^4 potentia β 29 dependeret] –pendet δ 35 voluntatis δ^1 K O^4 P] voluntas *cet.* 36 quaerenda] –rendi α β γ 45 Anselmum] augustinum δ^1 K 46 est] et β 54 ut dicit] secundum δ 56 pendeat] dependeat δ^2 P iustitiae] in rebus *add.* γ ubi... aequalitas et^{58}] ex quo δ^1 58 iustitiae] vel adequatio δ^1 60 regulata *scrips. cum* Ot^4] recta α β γ K O^4 P recta *praem.* δ^1 recta *add.* δ^2 62 quamvis] enim *add.* δ^2 63 et] vel P etiam C^3 Ot^4 70 in] propria forma et in *add.* γ 71 quidem] autem δ^2 (-K)

1 Desunt loci parall. 4 Rectius *Proslog.* cap. 11 (PL 158, 233 D). 10 legislator: *Digesta* I tit. 4 lege 1 (ed. Mommsen, p. 7) et Iustiniani *Inst.* I tit. 2 lege 6 (ed. Krueger, p. 1). 18 *De synodis* n. 23 (PL 10, 520 C). 28 voluntas...iusta: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 45 c. 3. 37 Quaestio 28 (PL 40, 18). 46 Cap. 12 (PL 158, 481 B). 54 Ut hic supra. 55 Cf. *Ethic.* V 4 (1131 a 9 sqq.).

cundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum.

1. Ad primum ergo dicendum quod nihil potest esse iustum nisi volitum a Deo; tamen id quod est volitum a Deo habet primam causam iustitiae ex ordine sapientiae divinae.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas principis, licet habeat vim legis in cogendo ex hoc ipso quod voluntas est, non tamen habet rationem iustitiae nisi ex hoc quod ducitur ratione.

3. Ad tertium dicendum quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo instituens ipsas naturas, secundo providens unicuique rei id quod competit suae naturae. Et quia ratio iustitiae debitum requirit, ideo cum ipsas creaturas institui non sit aliquo modo debitum sed pure voluntarium, prima operatio non habet rationem iustitiae sed dependet ex simplici voluntate divina, nisi forte dicatur iustitiae rationem habere propter ordinem ipsius rei factae ad voluntatem: debitum enim est fieri omne illud quod Deus vult, ex hoc ipso quod Deus illud vult; sed ad hunc ordinem implendum sapientia dirigit quasi prima regula. Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli sit debitor, sed ex parte recipientis; debitum enim est unicuique rei naturali ut habeat ea quae exigit sua natura tam in essentialibus quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet, in quantum scilicet res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina; et per hunc modum invenitur ipsa divina sapientia prima regula iustitiae naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturae aliquid supra debitum naturae impendit utpote in muneribus gratiarum, idem modus iustitiae invenitur qui in prima operatione est assignatus, qua naturas instituit.

4. Ad quartum dicendum quod voluntas divina secundum modum intelligendi praesupponit sapientiam, quae primo habet regulae rationem.

5. Ad quintum dicendum quod cum in Deo intellectus et voluntas non differant secundum rem, voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur et ad aliquid diffinitur, non ab aliquo alio restringitur; sed movetur secundum suam naturam, cum naturale sit illi voluntati ut semper secundum ordinem sapientiae agat.

6. Ad sextum dicendum quod voluntatis divinae ex parte volentis non potest esse aliqua causa quae sit aliud ab ipsa voluntate, existens ei ratio volendi, nam voluntas, sapientia et bonitas secundum rem sunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quae scilicet est ratio voliti, non volentis, secundum quod ipsum volitum ordinatur ex debito vel ex congruo ad aliquid; qui quidem ordo ad divinam sapientiam pertinet: unde ipsa est prima radix iustitiae.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinae. Et videtur quod non: nullus enim tenetur ad impossibile; sed impossibile est nobis nostram voluntatem conformare divinae, cum divina voluntas sit nobis ignota; ergo non tenemur ad conformitatem praedictam.

2. Praeterea, quicumque non facit hoc ad quod tenetur peccat; si ergo tenemur ad conformandum voluntatem nostram divinae, non conformando ipsam peccamus; sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat non conformat voluntatem suam divinae; ergo ex hoc ipso peccat: peccat autem aliquo alio speciali peccato, utpote quod furatur vel fornicatur; ergo quicumque peccat, duo peccata committit, quod videtur esse absurdum.

3. Sed dicebat quod praeceptum de conformitate voluntatis nostrae ad divinam, cum sit

Φ 90 ideo] unde γ 93 rationem] operationem δ^2 106 res naturalis] naturalis δ^2 (-K) natura K 114 qua] que γ quas δ^2 122 dirigitur] -gatur δ 126 ordinem] sue *add.* K O^4 133 voliti] volita β 136 unde] ut δ^2
10 divinae] voluntati *add.* δ 12 in quo] quod δ^1 17 quod] qui δ

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 48 a. 1, 2, 3; *I-II* q. 19 a. 9. 3 nullus...impossibile: cf. *Digesta* L tit. 17, lege 185 (ed. Mommsen, p. 873).

affirmativum, quamvis semper obliget, non tamen obligat ad semper, et sic non oportet quod quandocumque non conformat peccet. — Sed contra, quamvis aliquis non servans praeceptum affirmativum non peccet quolibet instanti quo non servat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; sicut peccat aliquis quandocumque inhonorat parentes, licet non semper peccet quando non actu honorat; sed ille qui peccat mortaliter agit contrarium conformitati praedictae; ergo ex hoc ipso peccat.

4. Praeterea, quicumque non servat hoc ad quod tenetur, est transgressor; sed ille qui peccat venialiter non conformat voluntatem suam voluntati divinae; si ergo ad conformandum tenetur erit transgressor, et ita peccabit mortaliter.

5. Sed dicebat quod non tenetur pro illo instanti conformare quo venialiter peccat, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper. — Sed contra, quicumque non servat praeceptum affirmativum loco et tempore pro quo obligat, transgressor iudicatur; sed tempus conformandi voluntatem nostram voluntati divinae non videtur posse aliud determinari nisi hoc quando voluntas exit in actum; ergo quandocumque voluntas in actum exit, nisi conformetur divinae voluntati videtur esse peccatum; et ita quando aliquis venialiter peccat, videtur esse peccatum mortale.

6. Praeterea, nullus ad impossibile tenetur; sed obstinati non possunt suam voluntatem conformare divinae; ergo ad hanc conformitatem non tenentur, et ita nec alii; alias obstinati de sua obstinatione commodum reportarent.

7. Praeterea, cum Deus quicquid vult ex caritate velit, ipse enim est caritas, si tenemur nostram voluntatem conformare divinae, tenemur caritatem habere; sed non habens caritatem non potest eam consequi, nisi ad eam se praeparet diligenter; ergo non habens caritatem tenetur se continue ad habendam caritatem praeparare; et ita in quolibet instanti quo non habet caritatem peccat, cum hoc ex defectu praeparationis proveniat.

8. Praeterea, cum forma actus praecipue in modo agendi consistat, si ad conformitatem divinae voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult; modum autem divinae voluntatis potest aliquis aliqualiter imitari et dilectione naturali et dilectione gratuita. Non autem potest secundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur, quia hoc modo conformant voluntatem suam divinae etiam infideles et peccatores dum in eis naturalis dilectio boni viget; similiter non potest attendi quantum ad dilectionem gratuitam quae est caritas, sic enim teneremur velle quicquid volumus ex caritate, quod est contra opinionem multorum, qui dicunt quod modus non cadit in praecepto; ergo videtur quod non teneamur ad conformandum nostram voluntatem divinae.

9. Praeterea, « Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis », ut dicit glosa super illud Psal. ' Rectos decet collaudatio '; sed Deus tantum distat ab homine quod homo non potest ei conformari: cum enim homo a Deo in infinitum distet, nulla potest esse ipsius ad Deum proportio; ergo nec voluntas hominis divinae voluntati conformari potest.

10. Praeterea, illa dicuntur esse conformia quae in aliqua una forma conveniunt; si ergo voluntas nostra divinae conformari potest, oportet quod sit aliqua una forma in qua utraque voluntas conveniat; et sic esset aliquid simplicius divina voluntate, quod est impossibile.

11. Praeterea, conformatio est relatio aequiparantiae; sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione, sicut dicitur amicus amico amicus, et frater fratri frater; si ergo voluntas nostra potest conformari divinae, ut sic ad conformitatem praedictam teneamur, et voluntas divina nostrae poterit conformari, quod videtur inconveniens.

12. Praeterea, illa cadunt in praecepto et

Φ 23 servans] conservans L M 24 non] nec β 26 aliquis] quid δ 27 peccet] peccat β *om.* δ^1 44 posse] ad *add.* M K O^4 56 si] sed γ 62 non] cum δ 67 ut] quod δ 70 et^1] in L M δ 77 teneremur] tenemur δ^1 non tenemur K 80 non cadit] est δ^2 (-K) 82 divinae] voluntati *praem.* δ^1 84 a voluntate hominis] ab hominis voluntate α β γ 89 Deum] eum δ^2 (-K) 105 in] sub δ^1

79 opinionem multorum...: vide Albertum *Super Sent. III* d. 36 a. 6, Bonaventuram *Super Sent. III* d. 37 a. 1 q. 2 et ipsum Thomam *Super Sent. III* d. 36 a. 6. 85 *Glossa* Petri Lomb. super Ps. $XXXII^1$ (PL 191, 325 D) ex August. *Enarr. 2 in Ps.* $XXXII^1$ n. 2 (PL 36, 277). 97 relatio aequiparantiae: cf. Petrus Hispan. *Summulae logicales* tr. 3 n. 19.

ad ea tenemur quae possumus facere et non facere; sed non possumus facere quin nostram voluntatem conformemus divinae, quia, sicut dicit Anselmus, sicut quod est infra corpus sphaericum quo magis ab una parte circumferentiae se elongat eo magis ad alteram appropinquat, ita qui ex una parte a Dei voluntate discedit, ex alia parte divinam voluntatem implet; ergo non tenemur ad conformitatem praedictam, sicut tenemur ad ea quae cadunt sub praecepto.

SED CONTRA est quod super illud Psal. ' Rectos decet collaudatio ', dicit glosa « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei »; sed quilibet tenetur esse rectus; ergo quilibet tenetur ad conformitatem praedictam.

2. Praeterea, unumquodque debet suae regulae conformari; sed voluntas divina nostrae voluntatis est regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inveniatur; ergo voluntas nostra debet divinae voluntati conformari.

RESPONSIO. Dicendum quod quilibet tenetur suam voluntatem conformare divinae. Cuius ratio ex hoc accipi potest, quod in quolibet genere est unum primum quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur; sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X Metaphysicae: et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest. Tantum enim unumquodque habet de esse quantum ei per similitudinem appropinquat; secundum vero quod ei dissimile invenitur ad non esse accedit; et sic de omnibus quae in Deo et creaturis pariter inveniuntur dici oportet. Unde et intellectus eius omnis cognitionis est mensura, et bonitas omnis bonitatis et, ut specialius loquar, bona voluntas omnis bonae voluntatis: ex hoc ergo unaquaeque voluntas bona est quod divinae bonae voluntati conformatur. Unde cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluntatem, tenetur pariter ad habendam voluntatem divinae voluntati conformem.

Sed sciendum quod ista conformitas multipliciter attendi potest. Loquimur enim hic de voluntate quae est actus; conformitas enim nostri ad Deum secundum potentiam voluntatis est naturalis, ad imaginem pertinens, unde sub praecepto non cadit. Actus vero divinae voluntatis non solum hoc habet quod sit voluntatis actus, sed simul habet etiam quod sit causa omnium quae sunt. Actus ergo nostrae voluntatis divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae vel sicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis. In naturalibus enim causis attenditur conformitas secundum similitudinem naturae, sicut quod homo generat hominem et ignis ignem; sed in voluntariis dicitur effectus causae conformari ex hoc quod in effectu impletur sua causa, sicut artificiatum assimilatur suae causae non quia sit eiusdem naturae cum arte quae est in mente artificis, sed quia forma artis in artificiato impletur; et similiter etiam conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit. Et ita ex hoc actus nostrae voluntatis divinae voluntati conformatur quod volumus id quod Deus vult nos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, ut homo similatur homini; alio modo secundum formam superinductam, sicut sapiens sapienti similatur. Et dico assimilari secundum speciem quando est convenientia in obiecto a quo actus speciem trahit. Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi quae est finis; sicut

Φ 112 qui] quod α β γ 113 divinam voluntatem] divina voluntate δ^1 134 participet] participat δ^1 P 138 verbis] dictis δ^1 138 haberi potest] colligi potest δ habetur P 148 bonae voluntati] bonitatis δ^1 154 enim] *om.* δ^2 autem δ^1 P 164 autem] vero δ 165 et] etiam *add.* δ^2 166 enim] igitur α γ δ 174 etiam] et β 184 dico] ideo *praem.* γ deo δ^1

109 Cf. *Cur Deus homo* I c. 15 (PL 158, 380 C). 116 Ps. XXXII[1]. 117 *Glossa* Petri Lomb. super Ps. XXXII[1] (PL 191, 325 D) ex August. *Enarr. 2 in Ps.* XXXII[1] n. 2 (PL 36, 277). 122 voluntas...regula: cf. infra a. 8 62. 136 Arist. *Metaph.* X 3 (1053 b 28). 138 Averroes *Metaph.* X comm. 7 (VIII, 257 A). 157 ad imaginem pertinens: cf. supra q. 10 a. 1 38.

etiam in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis actu. Et sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest: una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; et hoc est quasi secundum causam materialem, obiectum enim est quasi materia actus, unde est minima inter alias; alia ex parte rationis volendi sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, et haec conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu eliciente: et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut et Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest, unde nec plenarie voluntatem nostram eius voluntati possumus conformare; sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur.

2. Ad secundum dicendum quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipsa essentia peccati sit actus; sed tamen in uno actu possunt esse duae peccati deformitates, et hoc quando actui alicuius peccati specialis supervenit aliqua circumstantia quae transfert in eum alterius peccati deformitatem, ut cum quis aliena rapit ut in meretrices expendat, actus rapinae accipit deformitatem luxuriae ex circumstantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicuius peccati praeter specialem deformitatem illius peccati, quod quidem sit omni peccato commune, per hoc neque peccatum geminatur neque peccati deformitas, eo quod huiusmodi quae communiter in omnibus peccatis inveniuntur sunt quasi principia essentialia peccati in quantum est peccatum, et includuntur in deformitate cuiuslibet specialis peccati sicut principia generis in ratione speciei; et ideo non ponunt in numerum contra specialem deformitatem peccati, sicut hoc quod est averti a Deo, non oboedire divinae legi et cetera huiusmodi, inter quae computari debet defectus conformitatis de qua loquimur: unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet vel peccati deformitatem.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis faciens contrarium conformitati ex hoc ipso peccet, tamen hoc est generale, quod non ponit in numerum contra speciale.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet in actu suam voluntatem divinae, conformat tamen habitu; nec tenetur ut semper in actum exeat, sed pro loco et tempore; tenetur tamen ut numquam contrarium agat: peccans autem venialiter non agit contra conformitatem praedictam sed praeter eam, unde non sequitur quod peccet mortaliter.

5. Ad quintum dicendum quod non pro omni tempore quo voluntas nostra in actum exit obligat praeceptum de conformitate voluntatis, sed pro illo tempore quo quis tenetur de statu suae salutis cogitare; sicut quando tenetur confiteri vel sacramenta accipere vel aliquid huiusmodi facere.

6. Ad sextum dicendum quod aliquis dicitur obstinatus dupliciter: uno modo simpliciter, quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhaerentem; et sic sunt obstinati illi qui sunt in inferno, non autem aliquis in hac vita existens. Illi autem qui sunt in inferno adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus, ad quam quamvis pervenire non possint ipsi tamen huius impotentiae sibi causa extiterunt; unde non conformando peccant, quamvis forte non demereantur eo quod non sunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhaerentem malo, non quidem omnino irreversibilem sed per difficultatem, per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita, et tales possunt voluntatem suam conformare divinae; unde non solum

Φ 195 secundum] per δ^2 196 enim] vero P autem δ^2 actus] a quo $\alpha\gamma$ 199 quod] vult *add.* δ 201 vero] autem δ^1 203 conformis] conformari δ^1 *ante* dicitur K O^4 221 aliquid γ P] *om. cet.* 223 praeter] propter δ^2 P 232 numerum] *lac.* P 235 defectus] effectus K sO^4 conformitatis β P] deformitatis *cet.* 239 conformitati δ^1 K] deformitati *cet.* 240 tamen sL P] ex *add.* Φ (-sL) 241 numerum] *lac.* P 242 qui] sibi δ^2 (-K) 243 quamvis] quam $\alpha\gamma$ 247 autem] enim δ 265 pervenire] venire δ^1 possint] possunt $\beta\delta$ 266 impotentiae] potentie δ^1 268 demereantur] –rentur $\alpha\beta\gamma$ 273 obstinati] et *add.* C^3 pOt^4 etiam *add.* K O^4 sOt^4

190 in obiecto...actu: cf. supra q. 2 a. 4 231.

peccant non conformando sed etiam demerentur.

7. Ad septimum dicendum quod quilibet tenetur, quantum in se est, ad caritatem habendam, et si non facit peccat peccato omissionis. Non tamen oportet quod in quolibet instanti in quo non facit peccet, sed tunc tantum quando facere tenebatur, utpote cum ei necessitas imminebat aliquid faciendi quod sine caritate fieri non potest, ut sacramenta accipere.

8. Ad octavum dicendum quod dupliciter dicimur ad aliquid teneri: uno modo sic quod si non faciamus poenam incurremus, quod est proprie ad aliquid teneri; et sic secundum communiorem opinionem non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate sed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, sine qua ad minus quicquid fit male fit. Et dico dilectionem naturalem non solum illam quae est nobis naturaliter indita et est omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt, sed illam etiam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire potest, quae invenitur in bonis ex genere et etiam in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia sine hoc non possumus finem beatitudinis consequi; et sic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, sine qua nihil potest esse aeternae vitae meritorium. Et sic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit sub praecepto et aliquo modo non.

9. Ad nonum dicendum quod homo conformatur Deo cum sit ad imaginem et similitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat non possit esse ipsius ad Deum proportio, secundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam mensuram, secundum tamen quod nomen proportionis translatum est ad quamlibet habitudinem significandam unius rei ad rem aliam – utpote cum dicimus hic esse proportionum similitudinem, sicut se habet princeps ad civitatem, ita gubernator ad navim –, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ad ipsum se habeat, utpote ab eo effectus et ei subiectus. — Vel potest dici quod finiti ad infinitum, quamvis non possit esse proportio proprie accepta, tamen potest esse proportionalitas quae est duarum proportionum similitudo; dicimus enim quatuor esse proportionata duobus quia sunt eorum dupla, sex vero esse quatuor proportionabilia quia sicut se habent sex ad tria ita quatuor ad duo. Et similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata possunt tamen esse proportionabilia, quia sicut infinitum est aequale infinito ita finitum finito; et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria.

10. Ad decimum dicendum quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma cuius creatura per quandam imitationem est participativa, sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

11. Ad undecimum dicendum quod similitudo et conformitas quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum denominant in respectu ad alterum; sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas eadem ratione in utroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus, eo quod uterque convenienter potest dici alterius formam habere, quod significatur cum aliquid simile alteri dicitur. Sed quando forma est in uno principaliter in altero vero quasi secundario, non recipitur similitudinis reciprocatio, sicut dicimus statuam Herculis similem Herculi, sed non e converso; non enim potest dici quod Hercules habeat formam statuae, sed solum quod statua habeat Herculis formam: et per hunc modum creaturae dicuntur esse Deo similes et conformes, non

Φ 278 quantum] in *praem.* δ^1 281 peccet] peccat α (-Kl) β γ peccatum δ^1 K O^4 286 dicimur] convenit δ 296 potest] *ante* per principia P *hic et ante* per principia β 303 modus] motus δ^1 P sub praecepto] *om.* α in precepto γ 315 utpote] ut patet δ^2 320 eo] ipso δ 322 finiti] infiniti δ infinitum] finitum δ (-K O^4) P 329 et] ad δ 334 ei] sibi δ 337 participanti] –pandi K pO^4 338 ipsa *scrips. cum* P] ipse *cet.* 341 similaretur] similatur β 346 denominant] –minatur sL M Du P^1 K 348 vel] *om.* C^3 Ot^4 et K 349 existit] consistit δ^2 352 quod] quid δ^1 357 habeat] habet γ

297 virtutibus politicis: cf. supra q. 14 a. 6 27 in nota. 323 proportionalitas...similitudo: cf. supra q. 2 a. 3 366 in nota.

tamen e converso. Sed conformatio, cum sit motus ad conformitatem, non importat aequiparantiae relationem sed praesupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum moveatur; unde posteriora prioribus conformantur sed non e converso.

12. Ad duodecimum dicendum quod verbum Anselmi est intelligendum non pro tanto quod homo semper faciat voluntatem ⟨Dei⟩ quantum in ipso est, sed quia divina voluntas semper de eo impletur, vel eo volente vel eo nolente.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinae in volito, ut scilicet teneamur velle hoc quod scimus Deum velle. Et videtur quod non: Paulus enim cupiebat « dissolvi et esse cum Christo » ut dicitur Phil. I[23]; hoc autem Deus non volebat; unde ibidem subditur « Scio quod manebo propter vos »; si ergo teneamur hoc velle quod Deus vult, Paulus cupiens dissolvi et esse cum Christo peccabat, quod est absurdum.

2. Praeterea, quod Deus scit, potest alteri revelare; scit autem Deus aliquem esse reprobatum, potest ergo alicui suam reprobationem revelare; si ergo ponatur alicui revelare, sequitur quod iste teneatur velle suam damnationem, si tenemur velle hoc quod scimus Deum velle: velle autem suam damnationem est contrarium caritati per quam quilibet se diligit ad vitam aeternam; ergo teneretur aliquis velle aliquid contra caritatem, quod est inconveniens.

3. Praeterea, praelato tenemur sicut Deo oboedire cum ei vice Dei oboediamus; sed non tenetur subditus facere aut velle quicquid scit praelatum velle etiam si sciat praelatum velle quod ipse faciat, nisi hoc ei expresse praecipiat; ergo non tenemur velle quicquid Deus vult vel quicquid vult nos velle.

4. Praeterea, quicquid est laudabile et honestum, in Christo perfectissime ac sine omni contraria permixtione invenitur; sed Christus aliqua voluntate voluit contrarium eius quod scivit Deum velle: voluit enim aliqua voluntate non pati, ut ostendit oratio qua oravit Matth. XXVI[39] « Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste », cum tamen Deus vellet eum pati; ergo velle quicquid Deus vult non est laudabile nec ad hoc tenemur.

5. Praeterea, secundum Augustinum in libro De civitate Dei, « tristitia est de his quae nobis nolentibus acciderunt »; sed beata Virgo dolorem sensit de filii morte, quem significant verba Simeonis dicentis Luc. II[35] « Tuam ipsius animam pertransibit glaudius »; ergo beata Virgo nolebat Christum pati, Deus autem hoc volebat: si ergo tenemur velle id quod Deus vult, beata Virgo in hoc peccavit, quod est inconveniens; et ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem nostram divinae in volito.

SED CONTRA, super illud Psal. ' Non adhaesit mihi cor pravum ' dicit glosa « Cor tortum habet qui non vult quaecumque Deus vult »; sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare; ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Praeterea, secundum Tullium « amicitia est idem velle et idem nolle »; sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum; ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, et non velle quod non vult.

3. Praeterea, propter hoc debemus voluntatem nostram divinae conformare, quia voluntas Dei regula est nostrae voluntatis, ut dicit glosa super illud Psal. « Rectos decet collaudatio »; sed etiam volitum divinum est regula omnis alterius voliti cum sit primum volitum, et

Φ 361 conformatio] comparatio δ^2 369 ⟨Dei⟩ *suppl. cum* δ^1] *om. cet.*
3 teneamur] in volito *add.* δ^1 12 autem] enim γ 16 velle[1]] scire δ^2 19 teneretur] tenetur δ 38 secundum Augustinum] augustinus $\alpha\ \gamma\ \delta$ (-K) 40 acciderunt] accidit δ^2 (-K) 41 quem] quam γ Du C^3 Ot^4 63 est regula *om.* $\alpha\ \beta\ \gamma$ 64 alterius] actus δ

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 48 a. 4; *I-II* q. 19 a. 10. 7 ibidem: Phil. I[25]. 33 Matth. XXVI[39]: sec. litteram August. e. g. *Enarr. in Ps.* XCIII[15] (PL 37, 1206) et Petri Lomb. *Lib. Sent.* III d. 15 c. 2. 39 XIV c. 15 (PL 41, 424). 49 Ps. C^{3-4}. 50 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 902 D) ex August. *Enarr. in Ps.* C^{3-4} (PL 37, 1287). 54 Rectius Sallustius *Bellum Catil.* cap. 20, cf. praeterea *Moralium dogma philos.* q. 1 n. 22 (PL 171, 1023 B; Holmberg, p. 26) ubi eadem sententia Tullio adscribitur. 62 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 325 D); Ps. XXXII[1].

primum in quolibet genere sit mensura eorum quae sunt post, ut dicitur in X Metaphysicae; ergo tenemur volita nostra conformare divino volito.

4. Praeterea, peccatum praecipue in perversitate electionis consistit; sed perversitas electionis est quando minus bonum magis bono praefertur: hoc autem facit quicumque non vult quod Deus vult, cum constet id quod Deus vult optimum esse; ergo quicumque non vult id quod Deus vult peccat.

5. Praeterea, secundum Philosophum virtuosus est regula et mensura in omnibus humanis actibus; sed Christus est maxime virtuosus: ergo maxime nos debemus Christo conformare tamquam regulae et mensurae; sed Christus voluntatem suam conformabat divinae etiam quantum ad volita, quod etiam omnes beati faciunt: ergo et nos tenemur voluntatem nostram conformare divinae etiam quantum ad volita.

Responsio. Dicendum quod in volito quodam modo tenemur nostram voluntatem conformare divinae, quodam modo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum est, voluntatem nostram divinae conformare tenemur quod bonitas divinae voluntatis regula est et mensura omnis bonae voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur secundum ordinem ad rationem volendi quae est finis; comparatio vero voluntatis ad volitum absolute non facit actum voluntatis esse bonum, cum ipsum volitum se habeat quasi materialiter ad rationem volendi quae est finis rectus; potest enim unum et idem volitum bene vel male appeti secundum quod in diversos fines ordinatur; et e contrario, diversa et contraria volita potest quis bene velle in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non possit esse nisi bona, et omne quodcumque vult bene velit, tamen bonitas in ipso actu voluntatis divinae consideratur ex ratione volendi, id est ex fine ad quem ordinat quicquid vult, qui est bonitas sua. Et ideo divinae voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem, qui quidem ordo semper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum possit nobis etiam merito displicere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile. Et inde est quod voluntas humana secundum hoc invenitur conformari divinae voluntati in volito, quod se habet ad finem divinae voluntatis.

Voluntas enim beatorum, qui sunt in continua contemplatione divinae bonitatis et ex ea regulant omnes suas affectiones, utpote plene cognoscentes uniuscuiusque desiderandorum ordinem ad ipsam, conformantur divinae voluntati in quolibet suo volito; omne enim quod sciunt Deum velle, volunt absolute et sine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui sunt aversi a voluntate divinae bonitatis, discordant in pluribus ab his quae Deus vult, ea improbantes et nulla ratione assentientes. Iusti vero viatores, quorum voluntas adhaeret divinae bonitati et tamen eam non ita perfecte contemplantur ut omnem ordinem volendorum ad ipsam manifeste percipiant, conformantur quidem divinae voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis sit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis consideratum. Quam tamen affectionem non obstinate sequuntur sed divinae voluntati supponunt, dum eis placet quod ordo divinae voluntatis in omnibus impleatur: sicut ille qui vult patrem suum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori, si iustus sit hanc suam propriam voluntatem divinae supponit, ut non impatienter ferat si Dei voluntas in contrarium propriae voluntatis impleatur.

Φ 65 sit] est K sic *praem.* δ^1 C^3 Ot^4 67 tenemur] tenetur L pOt^3 71 est] etiam α β γ quando] quam C^3 Ot^4 qua K O^4 98 enim] autem K O^4 99 diversos] diversas δ^1 101 quis] aliquis δ^1 (-Du) 103 et] ergo *praem.* L Ot^3 omne quodcumque] omnia quecumque P^2 K O^4 103 velit] vult δ^1 113 aliam] suam δ^2 117 quod] secundum *praem.* δ^1 118 beatorum] bonorum γ (-M) δ (-K) P 118 qui] que Du K O^4 119 bonitatis] voluntatis M O^3 δ^2 122 conformantur *ex adtractione logica* (*cf. lin.* 132)] conformatur P δ 124 sciunt] scivit β γ (-L) volunt] voluit β γ 125 contrarium] communi α β 126 bonitatis] voluntatis δ^1 128 improbantes] que probantes δ^2 130 bonitati] voluntati δ^1 132 percipiant] participant δ^1 K O^4 134 percipiunt] participant C^3 Ot^4 (*def.* K O^4) 137 Quam tamen] quantum K O^4 138 sequuntur] sequitur δ 140 impleatur] impletur δ 142 suam] *lac.* P 145 voluntatis] –tati L M

66 Arist. *Metaph.* X 3 (1053 b 28). 76 *Ethic.* III 10 (1113 a 32) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 29 a. 3 sol. 1. 88 dictum est: supra a. 7.

1. Ad primum ergo dicendum quod Paulus cupiebat dissolvi et esse cum Christo, tamquam per se bonum; nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex eius vita fieri volebat, unde dicebat « Permanere autem in carne necessarium propter vos ».

2. Ad secundum dicendum quod quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinata, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita condicione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed solum ordinem iustitiae quo Deus vult persistentes in peccato damnare: non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supra dictis patet. Unde velle suam damnationem absolute non esset conformare voluntatem suam divinae sed voluntati peccati.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas praelati non est regula nostrae voluntatis sicut divina voluntas, sed praeceptum eius, et ideo non est simile.

4. Ad quartum dicendum quod passio Christi dupliciter considerari poterat: uno modo per se in quantum scilicet erat quaedam afflictio innocentis; alio modo secundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat, et sic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Christi, quae poterat istum ordinem considerare, scilicet voluntas rationis, hanc passionem volebat sicut et Deus; sed voluntas sensualitatis, cuius non est conferre sed in aliquid absolute ferri, non volebat hanc passionem; et in hoc etiam divinae voluntati quodam modo in volito conformabatur, quia nec ipse Deus passionem Christi vellet secundum se solum consideratam.

5. Ad quintum dicendum quod voluntas beatae Virginis dissentiebat a passione Christi in se considerata; volebat tamen fructum salutis qui ex passione Christi consequebatur; et ita divinae voluntati conformabatur et quantum ad hoc quod volebat et quantum ad hoc quod nolebat.

1. Ad primum vero quod in contrarium obicitur dicendum quod verba glosae sunt intelligenda de volitis divinae voluntatis secundum quod stant sub ordine ad finem et non absolute.

2. Ad secundum dicendum quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quo ad finem quam quo ad ipsa volita; plus enim esset amicus febricitanti medicus qui ei vinum negaret quod concupisceret, propter commune desiderium sanitatis, quam si vellet eius desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.

3. Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, primum volitum a Deo quod est mensura et regula omnium aliorum volitorum est finis voluntatis eius, scilicet sua bonitas; omnia vero alia non vult nisi propter hunc finem. Et ideo, dum voluntas nostra divinae voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia nostra volita regulantur.

4. Ad quartum dicendum quod electio habet in se et rationis iudicium et appetitum. Si ergo aliquis iudicio praeferat id quod est minus bonum magis bono, erit perversitas electionis, non autem si praeferat in appetendo; non enim homo tenetur semper meliora prosequi in operando, nisi sint talia ad quae ex praecepto obligetur; aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quae constat esse meliora.

5. Ad quintum dicendum quod quaedam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari, sicut ea quae pertinent ad divinitatem eius et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens; ad quod pertinebat quod Christus, etiam quantum ad volita, rationis voluntatem divinae voluntati conformabat.

Φ 148 bonum] ut *add.* δ^2 (-K) 164 solum] secundum *add.* δ^1 165 peccato] suo *add.* δ^1 166 sed] et δ^2 (-K) 176 poterat] potest M δ^1 176 per] secundum γ 187 quia] quando α β γ 192 ita] ideo δ 194 nolebat] etc. *add.* β 198 stant] distant δ^2 203 commune] quem γ 212 ideo] non C^3 pOt^4 dum] cum γ 222 enim] autem δ 229 rationis] sue *add.* δ 229 voluntatem] suam *praem.* δ^1 suam *add.* δ^2

150 dicebat: Phil. 1^{24}. 158 prophetiae...comminationis: cf. supra q. 12 a. 10. 167 supra dictis: a. 2. 208 dictum est: a. 4.

QUAESTIO VICESIMA QUARTA

De libero arbitrio

1. *Utrum homo sit liberi arbitrii.*
2. *Utrum liberum arbitrium sit in brutis.*
3. *Utrum liberum arbitrium sit in Deo.*
4. *Utrum liberum arbitrium sit potentia vel non.*
5. *Utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures.*
6. *Utrum liberum arbitrium sit voluntas vel potentia alia a voluntate.*
7. *Utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.*
8. *Utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae.*
9. *Utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono.*
10. *Utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo vel immutabiliter firmatum.*
11. *Utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo.*
12. *Utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale.*
13. *Utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare.*
14. *Utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia.*
15. *Utrum homo sine gratia se possit praeparare ad gratiam habendam.*

Articulus primus

Quaestio est de libero arbitrio. Et primo quaeritur utrum homo sit liberi arbitrii. Et videtur quod non: ut enim dicitur Ier. x[23] « Non est hominis via eius, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos »; secundum hoc autem dicitur aliquid esse liberi arbitrii quod est dominus suorum operum; ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Sed dicebat quod verbum prophetae intelligitur de actibus meritoriis qui non sunt in naturali hominis potestate. — Sed contra, ad ea quae non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii; si ergo merita non sunt in potestate nostra, non sumus liberi arbitrii ad merendum, et sic actus meritorii non procedent ex libero arbitrio.

3. Praeterea, secundum Philosophum in I Metaphysicae ' liberum est quod causa sui est '; sed mens humana habet aliam causam sui motus quam se ipsam, scilicet Deum, quia Rom. I[24] super illud ' Propterea tradidit illos Deus ', dicit glosa « Manifestum est Deum operari in mentibus hominum ad convertendas voluntates eorum in quodcumque voluerit »; ergo mens humana non est liberi arbitrii.

4. Sed dicebat quod mens humana est sicut causa principalis sui actus, Deus autem sicut causa remota; et hoc non impedit mentis libertatem. — Sed contra, quanto causa aliqua ma-

Φ 2 sit] est β γ liberi arbitrii] liberum arbitrium Φ (-δ) 4 eius] *om.* β est α γ 6 arbitrii] secundum *add.* δ[1] est *add* K 9 verbum] in verbis δ[1] prophetae] –phetie M Du P 12 in] naturali *add.* K O[4] Ot[4] naturali hominis *add.* pC[3] 15 meritorii...procedent] meritorius...procedit δ *def.* P 18 liberum] arbitrium *add.* Φ (-δ) 21 super] dicitur *add.* δ 22 dicit] in δ 26 dicebat] –batur δ[1] *def.* P

1 Parall.: *I Pars* q. 83 a. 1; *I-II* q. 13 a. 6; *De malo* q. 6 a. unic. 6 dicitur...operum: cf. supra q. 22 a. 5 372 in nota. 18 *Metaph.* I 3 (982 b 25). 20 Rom. I[24]: sec. litteram August. e. g. *De grat. et lib. arb.* cap. 21 (PL 44, 909). 22 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1332 A) ex August. *De grat. et lib. arb.* cap. 21 (PL 44, 909) sec. Thomam *I-II* q. 79 a. 1 ad 1.

gis influit in effectum, tanto est principalior; sed causa prima plus influit in effectum quam secunda, ut dicitur in libro De causis; ergo causa prima est principalior quam secunda, et ita mens nostra non est principalis causa sui actus sed Deus.

5. Praeterea, omne quod movet motum movet sicut instrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII Physicorum; instrumentum autem non est liberum ad agendum, cum non agat nisi secundum quod aliquis eo utitur; cum ergo mens humana non operetur nisi mota a Deo, videtur quod non sit liberi arbitrii.

6. Praeterea, « liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum eadem deficiente »; sed multi sunt qui non habent gratiam; ergo non possunt libere eligere bonum et ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Praeterea, servitus libertati opponitur; sed in homine invenitur servitus peccati, quia « qui facit peccatum, servus est peccati », ut dicitur Ioh. VIII[34]; ergo in homine non est libertas arbitrii.

8. Praeterea, Anselmus dicit in libro De libero arbitrio « Si haberemus potentiam peccandi et non peccandi, gratia non indigeremus »; potentia autem peccandi et non peccandi est liberum arbitrium; cum ergo gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Praeterea, ab optimo unumquodque denominandum est, ut habetur ex Philosopho in II De anima; sed optimum inter actus humanos sunt actus meritorii; cum igitur ad hos homo non sit liberi arbitrii, quia ut dicitur Ioh. XV[5] « Sine me nihil potestis facere », quod de actibus meritoriis intelligitur, videtur quod homo non sit dicendus esse liberi arbitrii.

10. Praeterea, Augustinus dicit: quia homo noluit abstinere a peccato cum potuit « inflictum est ei non posse cum velit »; ergo non est in potestate hominis peccare et non peccare; et sic videtur non esse dominus suorum actuum nec liberi arbitrii.

11. Praeterea, Bernardus distinguit triplicem libertatem, scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii et libertatem complaciti; et dicit quod libertas arbitrii est qua discernimus quid liceat, libertas consilii qua discernimus quid expediat, libertas complaciti qua discernimus quid libeat; sed discretio humana per ignorantiam est sauciata; ergo videtur quod libertas arbitrii, quae in discretione consistit, in homine post peccatum non remansit.

12. Praeterea, respectu eorum homo non habet libertatem respectu quorum habet necessitatem; sed respectu peccatorum homo habet necessitatem, quia post peccatum, secundum Augustinum, necesse est hominem peccare, ante reparationem quidem damnabiliter, post reparationem vero saltem venialiter; ergo homo ad peccata non est liberi arbitrii.

13. Praeterea, quicquid Deus praescit necesse est evenire cum praescientia Dei falli non possit; sed omnes actus humanos Deus praescit; ergo de necessitate eveniunt, et ita homo non est liberi arbitrii ad agendum.

14. Praeterea, quanto aliquid mobile est magis propinquum primo motori, tanto est magis uniforme in suo motu, sicut patet de corporibus caelestibus quorum motus semper eodem modo se habent; sed cum omnis creatura a Deo moveatur – movet enim creaturam corporalem per tempus et locum, spiritualem vero per tempus, ut dicit Augustinus VIII Super Genesim ad litteram –, rationalis creatura est mobile propinquissimum Deo qui est primus omnium motor; ergo habet motum maxime uniformem, et sic facultas eius ad plura non se extendit, ut per hoc possit dici liberi arbitrii.

Φ 40 aliquis] deus P aliter deus *add.* β quis δ 48 bona] bonum δ^1 54 dicit] quod *add.* β *om.* δ 61 ex] a δ 63 igitur] ergo O^2 M δ P 67 dicendus] –dum δ^2 68 quia] quod δ^1 P quod *praem.* K sO^4 75 arbitrii] et *add.* δ 97 aliquid] aliquod O^2 M Ot^3 δ^2 (-K) P 106 omnium motor] motor (*om.* δ^2) omnium motorum δ

32 Prop. 1. 38 Averroes *Phys.* VIII comm. 35 (IV, 374 B). 43 « liberum...deficiente »: Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. 49 servitus...opponitur: vide ipsum Thomam *Super Metaph.* I lect. 3. 55 Cap. 1 (PL 158, 489 B). 62 *De anima* II 9 (416 b 23). 68 Cf. *De lib. arb.* III c. 18 (PL 32, 1296), sec. litteram *Glossae* Petri Lomb. super Rom. VII[14] (PL 191, 1422 B). 74 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap 4 (PL 182, 1007 C). 80 discretio...sauciata: cf. *Oratio ad Laudes feriae V infra hebd. Passionis ante Dom. Palmarum.* 88 Apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 5 ut dicitur supra q. 22 a. 5 52, cf. August. *De civ. Dei* XXII c. 30 (PL 41, 802). 92 quicquid...possit: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 38 c. 2. 99 sicut...habent: cf. Arist. *De caelo* II 8 (288 a 13). 105 Cap. 20 (PL 34, 388).

15. Praeterea, secundum Philosophum in II Caeli et mundi, de nobilitate supremi caeli est ut finem suum motu unico consequatur; sed anima rationalis est nobilior illo caelo, cum spiritus corpori praeferatur secundum Augustinum VIII De civitate Dei; ergo anima humana habet unicum motum, et ita non videtur esse liberi arbitrii.

16. Praeterea, decuit divinam bonitatem ut creaturam sublimissimam optime collocaret; sed optime collocatum est quod immobiliter optimo adhaeret; ergo decuit ut Deus rationalem naturam quae est sublimissima inter creaturas faceret talem quae sibi immobiliter adhaereret, quod si esset, liberum arbitrium, ut videtur, non haberet; ergo decuit ut natura rationalis sine libero arbitrio fieret.

17. Praeterea, philosophi diffiniunt liberum arbitrium esse liberum de ratione iudicium; iudicium vero rationis cogi potest virtute demonstrationis; quod autem cogitur non est liberum; ergo homo non est liberi arbitrii.

18. Praeterea, propter hoc intellectus seu ratio potest cogi quia est aliquod verum cui nulla falsitas admiscetur nec apparentia falsitatis, unde non potest intellectus subterfugere quin ei assentiat; sed similiter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiae admiscetur nec secundum rei veritatem nec secundum apparentiam: cum ergo bonum sit obiectum voluntatis sicut verum intellectus, videtur quod sicut intellectus cogitur, ita et voluntas; et sic homo non habet libertatem neque quantum ad voluntatem neque quantum ad rationem, et sic non habebit liberum arbitrium, quod est « facultas voluntatis et rationis ».

19. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum, « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei »; sed non est in potestate nostra quod simus tales vel tales, cum hoc homo ex nativitate habeat et dependeat, ut quibusdam videtur, ex dispositione stellarum; ergo non est in potestate nostra ut hunc vel illum finem approbemus; sed omne iudicium de agendis ex fine sumitur; ergo non sumus liberi arbitrii.

20. Praeterea, liberum arbitrium necessitati opponitur; sed respectu quorundam voluntas hominis necessitatem habet: de necessitate enim vult beatitudinem; ergo non habet respectu omnium libertatem, et ita non est liberi arbitrii quantum ad omnia.

SED CONTRA est quod dicitur Eccli. XV[14] « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui », glosa ' id est in potestate liberi arbitrii '; ergo homo est liberi arbitrii.

2. Praeterea, invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo et non ex necessitate, scilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo et ex necessitate, sicut agentia naturalia: sed positis extremis in rerum natura, consequens est ut media ponantur, secundum Philosophum in II Caeli et mundi. Inter haec autem duo non potest esse nisi duplex medium, quorum alterum est impossibile esse, scilicet agens ex nihilo et de necessitate: ex nihilo enim agere solius Dei est qui non ex necessitate agit sed voluntate; ergo relinquitur esse aliquid quod agat ex aliquo et non ex necessitate; ergo et hoc est rationalis natura quae agit ex praesupposita materia et non ex necessitate sed ex arbitrii libertate.

3. Praeterea, « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis »; sed in homine invenitur ratio et voluntas; ergo et liberum arbitrium.

4. Praeterea, secundum Philosophum in III Ethicorum consilium non est nisi eorum quae

Φ 114 corpori] non *add.* δ^2 119 sublimissimam] sublissimam C^3 Ot^4 subtilissimam δ^1 122 sublimissima] sublissima C^3 Ot^4 subtilissima δ^1 123 adhaereret] adherent α β Ot^4 K adheret L M δ^1 124 esset] essent α (-O^1) Ot^3 128 iudicium[1]] iudicii δ in deum Ot^3 136 invenitur] est δ 137 cui] cum δ^1 148 potestate] potentia (*imperfecte* P) δ P 149 simus] sumus L δ^1 149 hoc] ergo δ^2 167 quod] non *add.* L Ot^3 171 media] extrema Φ (-δ) P 180 sed] *om.* P et γ (-M)

111 *De caelo* II 18 (292 b 22). 115 Rectius *De Gen. ad litt.* VIII c. 20 (PL 34, 388). 118 decuit...collocaret: cf. Dionys. *De div. nom.* cap. 5 § 8 (PG 3, 821 C; Dion. 349). 127 philosophi...: idem dicit Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 1, vide Boetium *In librum Arist. De interpr. ed. sec.* III prol. (PL 64, 492 D) ibi tamen loco ' ratione ' legitur ' voluntate '. 128 iudicium[2]...demonstrationis: cf. supra q. 22 a. 10 46. 143 liberum...rationis »: Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. 147 Cap. 7 (1114 a 32) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 189). 150 quibusdam: cf. supra q. 5 a. 10 106 in nota. 163 *Glossa interlin.* 172 *De caelo* II 4 (286 a 28). 182 « liberum...rationis »: Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. 186 *Ethic.* III 7 (1112 a 30).

sunt in nobis; sed homines de suis actibus consiliantur; ergo homines sunt domini suorum actuum, et per hoc liberi arbitrii.

5. Praeterea, praecepta et prohibitiones fieri non debent nisi ei qui potest facere et non facere, alias enim frustra fierent; sed homini etiam divinitus fiunt prohibitiones et praecepta; ergo in hominis potestate est facere et non facere, et ita est liberi arbitrii.

6. Praeterea, nullus debet puniri vel praemiari pro eo quod non est in eius potestate facere et non facere; sed homo iuste a Deo punitur et praemiatur pro suis operibus; ergo homo potest operari et non operari, et ita est liberi arbitrii.

7. Praeterea, omnium quae fiunt, causam aliquam ponere oportet; sed humanorum actuum non possumus ponere causam ipsum Deum immediate, quia ea quae a Deo immediate sunt non possunt esse nisi bona; actus humani sunt quandoque boni quandoque mali. Similiter nec potest dici quod humanorum actuum sit causa necessitas, quia ex necessitate proveniunt quae semper eodem modo se habent, quod in humanis actibus non videmus. Similiter non potest dici quod fatum vel stellarum dispositio sit eorum causa, quia oporteret humanos actus ex necessitate accidere, sicut et causa necessaria est. Neque etiam natura eorum causa esse potest, quod ostendit humanorum actuum varietas: natura enim determinata est ad unum nec ab eo deficit nisi in minori parte. Neque fortuna vel casus humanorum actuum causa esse potest, quia fortuna et casus sunt causa eorum quae raro et praeter intentionem accidunt, ut dicitur in II Physicorum, quod in humanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipsum hominem facientem esse principium propriorum actuum, et per hoc esse liberum arbitrio.

RESPONSIO. Dicendum quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim et fides astringit cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium; ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus appareret hominem libere unum eligere et aliud refutare; ad hoc etiam evidens ratio cogit: qua quidem ad investigationem, liberi arbitrii originem sequentes, hoc modo procedemus.

In rebus quae moventur vel aliquid agunt haec invenitur differentia quod quaedam principium sui motus vel operationis in se ipsis habent, quaedam vero extra se, sicut ea quae per violentiam moventur ' in quibus principium est extra nil conferente vim passo ' secundum Philosophum in III Ethicorum, in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus; liberum autem est ' quod sui causa est ' secundum Philosophum in principio Metaphysicae.

Eorum autem quorum principium motus et operationis in ipsis est, quaedam talia sunt quod ipsa se ipsa movent, sicut animalia, quaedam autem quae non movent se ipsa quamvis in se ipsis sui motus aliquod principium habent, sicut gravia et levia; non enim ipsa se ipsa movent cum non possint distingui in duas partes quarum una sit movens et alia mota, sicut in animalibus invenitur, quamvis motus eorum consequatur aliquod principium in ipsis, scilicet formam, quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per se, secundum Philosophum in VIII Physicorum, sed a removente prohibens per accidens: et haec moventur se ipsis sed non a se ipsis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur, quia non sunt sibi ipsis causa agendi vel movendi, sed astringuntur ad agendum vel movendum per id quod ab altero receperunt.

Eorum autem quae a se ipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur, conferunt

Φ 192 fierent] essent K O^4 199 homo] *om.* K P non δ (-K) 202 fiunt] sunt Ot^3 δ^1 P 208 actuum] non *add.* α γ *def.* P 212 fatum] siderum β factum est P 213 oporteret] oportet δ^1 215 est] eius δ^1 *om.* O^4 219 vel] neque δ 219 esse potest] potest poni sOt^4 P poni *add.* β *inv.* δ^1 K potest δ^2 (-K sOt^4) 221 praeter] propter δ^1 225 liberum arbitrio] *inv.* P liberi arbitrii δ 227 arbitrio liberum] arbitrio δ^2 esse liberi arbitrii δ^1 233 ad] et *praem.* δ 245 principio] primo O^2 δ 248 operationis M K O^4 P] operis *cet.* 254 una] pars *add.* K O^4 sit] est δ 263 astringuntur] distinguntur α β γ

209 ex...habent: cf. supra q. 23 a. 4 106 in nota. 217 natura...unum: cf. supra q. 5 a. 2 16 in nota; nec...parte: cf. Arist. *Phys.* II 13 (198 b 35). 220 fortuna...accidunt: cf. Arist. *Phys.* II 9 (197 a 32). 242 Cap. 1 (1110 a 1 et b 15), cf. trans l. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 179 et 181). 246 *Metaph.* I 3 (982 b 25). 259 *Phys.* VIII 8 (256 a 1).

enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet cum ex hoc quod omnia quae sunt eiusdem speciei similiter operantur, sicut omnes hirundines similiter faciunt nidum, tum etiam ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis, et similiter est de aliis animalibus. Unde recte consideranti apparet quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis. Sicut gravia et levia non movent se ipsa ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta iudicant de suo iudicio sed sequuntur iudicium sibi ab alio inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis potest etiam de suo arbitrio iudicare in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo sed etiam in iudicando. Et ideo est liberi arbitrii ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo.

1. Ad primum ergo dicendum quod in opere hominis duo est invenire: scilicet electionem operum, et haec semper in hominis potestate consistit, et operum gestionem sive executionem, et haec non semper in potestate hominis est, sed divina providentia gubernante propositum hominis ad finem quandoque perducitur quandoque vero non: et ideo homo non dicitur esse liber suarum actionum sed liber suae electionis, quae est iudicium de agendis; et hoc ipsum nomen liberi arbitrii demonstrat. — Vel potest distingui de meritorio opere, sicut in obiectionibus tactum est. Tamen prima responsio est Gregorii Nysseni.

2. Ad secundum dicendum quod opus meritorium a non meritorio non distat in quid agere sed in qualiter agere; nihil enim est quod unus homo meritorie agat et ex caritate quod alius non possit absque merito agere vel etiam velle. Et ideo hoc quod homo non potest sine gratia agere opera meritoria nihil derogat arbitrii libertati, quia homo dicitur esse liberi arbitrii secundum quod potest agere hoc vel illud, non secundum quod potest sic vel sic agere, quia etiam secundum philosophos ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in sua potestate agere taliter qualiter virtuosus agit, nisi in quantum potest acquirere habitum virtutis. Gratiam autem quae opera meritoria facit, quamvis homo non possit ex libero arbitrio acquirere, potest tamen se ad gratiam habendam praeparare, quae ei a Deo non denegabitur si fecerit quod in se est. Et ideo non est omnino extra potestatem liberi arbitrii opera meritoria agere, quamvis ad hoc per se potestas liberi arbitrii non sufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur facultatem naturae excedit, non autem modus qui est in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret propter hoc hominem non esse liberi arbitrii quia non potest taliter velle vel eligere qualiter Deus vel angelus.

3. Ad tertium dicendum quod Deus operatur in unoquoque agente et secundum modum illius agentis, sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum; unde non tollitur ratio libertatis.

4. Ad quartum dicendum quod causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; sed causa secunda secundum quid principalis est in quantum effectus ei magis conformantur.

5. Ad quintum dicendum quod instrumen-

Φ 272 cum] tum β γ δ^2 280 quem] quemdam δ^1 286 ab alio] a deo α γ ab alio scilicet a deo δ (-K) ab aliquo alio (*et addit* scilicet a deo *post* inditum) K 288 virtutem] iudicium δ^1 290 cognoscit P] cognovit *cet.* 294 Et ideo] non *add.* α β O^4: *posthac* K *et* O^4 *transeunt ad* β *usque* a. 2 *lin.* 87 298 operum] hominum α β K O^4 haec] etiam *add.* δ (-K O^4) 299 consistit] existit δ^1 301 providentia] prudentia M Ot^3 P^1 304 electionis] actionis Kl β K O^4 318 agere] vel (aut β) velle *add.* β P 328 ideo] ita P δ

273 omnes...nidum: exemplum Arist. *Phys.* II 13 (199 a 26). 309 Scil. Nemesius *De nat. hom.* cap. 37 (PG 40, 749 B; Bd [107] sqq.). 320 philosophos: cf. Arist. *Ethic.* II 1 (1103 b 6 sqq.). 327 quae...in se est: cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 2 q. 5 (f. 123^r). 333 virtutibus politicis: cf. supra q. 14 a. 6 27 in nota.

tum dupliciter dicitur: uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario, et tale instrumentum omnino est expers libertatis; alio modo dicitur instrumentum magis communiter quicquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis quia aliquid potest esse ab alio motum quod tamen se ipsum movet, et ita est de mente humana.

6. Ad sextum dicendum quod ille qui non habet gratiam potest eligere bonum sed non meritorie; hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod servitus peccati non dicit coactionem, sed vel inclinationem, in quantum peccatum praecedens aliquo modo inducit ad sequentia, vel defectum virtutis naturalis, quae non potest se a macula peccati eripere cui se semel subdidit; et ideo semper in homine remanet libertas a coactione per quam naturaliter est liberi arbitrii.

8. Ad octavum dicendum quod Anselmus in verbis illis loquitur quasi obiciendo; ipse enim postmodum ostendit quod indigentia gratiae libero arbitrio non contradicit.

9. Ad nonum dicendum quod ad ipsum opus quod est meritorium se extendit potestas liberi arbitrii, quamvis non sine Deo sine cuius virtute nihil est in mundo quod agere possit; sed modus ille quo opus fit meritorium naturalem facultatem excedit, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod homo in peccato mortali existens non potest vitare diu quin mortaliter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, sicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus; et sic non videtur haec necessitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio est quod homo in peccato mortali existens potest omne peccatum mortale vitare; non tamen potest vitare quin sit sub peccato, quia non potest per se ipsum a peccato resurgere, sicut potuit per se ipsum in peccatum cadere: et secundum hoc facilius sustinetur arbitrii libertas. De hoc tamen infra quaeretur cum erit questio de potestate liberi arbitrii.

11. Ad undecimum dicendum quod voluntas nostra fertur in finem vel in id quod est ad finem; in finem vero honestum,⟨utilem⟩ vel delectabilem, secundum quod etiam triplex bonum distinguitur, honestum, utile et delectabile: respectu ergo finis honesti ponit Bernardus libertatem arbitrii, respectu boni utilis quod est ad finem libertatem consilii, respectu autem boni delectabilis libertatem complaciti. Quamvis autem discretio sit per ignorantiam imminuta non tamen omnino ablata, et ideo libertas arbitrii per peccatum est quidem debilitata sed non omnino amissa.

12. Ad duodecimum dicendum quod homo habet necesse peccare post peccatum ante reparationem, id est habere peccatum, non autem habet necesse uti peccato, secundum unam opinionem; sic enim dupliciter peccare dicitur sicut et videre secundum Philosophum in II De anima. Vel secundum aliam opinionem, habet necesse peccare aliquo peccato, cum tamen respectu nullius habeat necessitatem.

13. Ad tertium decimum dicendum quod ex praescientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta quae dicitur necessitas consequentis, sed necessitate condicionata quae dicitur necessitas consequentiae, ut patet per Boetium in fine De consolatione philosophiae.

14. Ad quartum decimum dicendum quod moveri dupliciter dicitur: uno modo proprie prout Philosophus diffinit motum in III Physi-

Φ 356 serra] serva γ (-M) 372 vel] per *add. codd., et delevimus* 379 ostendit] dicit δ^1 384 possit] posset P 385 fit] sit K O^4 δ P 391 sicut] ut δ 405 ⟨utilem⟩ *suppl. (cf.* 407)] *om. codd.* 412 autem] etiam γ 416 homo] non L Ot^3 non *add.* δ^1 424 nullius] illius δ^1 430 Boetium] philosophum K O^4 434 prout] sicut δ

379 *De lib. arb.* cap. 3 (PL 158, 494 B). 388 quidam: cf. supra q. 22 a. 5 275 in nota. 394 Alia opinio: cf. supra q. 22 a. 5 265 in nota. 401 infra: a. 12. 403 voluntas...delectabile: cf. supra q. 22 a. 15 46 in nota. 419 unam opinionem: ut supra lin. 394. 422 *De anima* II 10 (417 a 10); aliam opinionem: ut supra lin. 388. 428 necessitas consequentis — necessitas consequentiae: ' ut a quibusdam dicitur ' sic Thomas *Cont. Gent.* I c. 67, cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* I pars n. 184 (p. 270), Albertus *Super Sent. I* d. 38 a. 4, Bonaventura *Super Sent. I* d. 38 a. 2 q. 1. 431 V pr. 6 (PL 63, 861 B).

corum dicens quod « motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi »; et sic verum est quod quanto aliquod mobile est propinquius primo motori, tanto in eo maior uniformitas motus invenitur, quia quanto est propinquius primo motori tanto est perfectius et magis in actu existens et minus in potentia, et ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quaelibet, sicut intelligere vel sentire; et sic accipiendo motum Philosophus dicit in III De anima quod motus est actus perfecti, quia unumquodque operatur secundum quod est in actu: et sic quodam modo propositio habet veritatem, quodam vero modo non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum sic falsitatem habet, quia quanto aliquod operans est virtuosius et perfectius tanto ad plures effectus eius virtus se extendit; si vero attendatur quantum ad modum agendi sic propositio veritatem habet, quia quanto est perfectius aliquod operans tanto magis servat eundem modum in agendo, quia minus variatur sua natura et dispositione quam sequitur modus agendi.

Mentes autem rationales dicuntur esse mobiles non primo modo motus, quia talis motus est solum corporum, sed secundo; sic etiam Plato posuit primum movens movere se ipsum in quantum vult se et intelligit se, ut Commentator dicit in VIII Physicorum. Et ideo non oportet quod mentes rationales sint determinatae ad aliquos effectus, sed respectu multorum efficaciam habent, ratione cuius competit eis libertas.

15. Ad quintum decimum dicendum quod non semper oportet illud esse nobilius quod paucioribus motibus vel operationibus suum finem consequi potest, quia quandoque aliquid consequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione consequi possit, sicut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo mentes rationales perfectiores inveniuntur summo caelo quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem consequuntur quamvis pluribus operationibus.

16. Ad sextum decimum dicendum quod quamvis creatura esset melior si immobiliter Deo adhaereret, tamen illa etiam bona est quae potest Deo adhaerere et non adhaerere; et ita melius est universum ubi utraque creatura invenitur quam si altera tantum inveniretur. Et haec est responsio Augustini. — Vel potest dici secundum Gregorium Nyssenum et Damascenum quod hoc est impossibile aliquam creaturam esse voluntate immutabili adhaerentem Deo per propriam naturam eo quod, cum sit ex nihilo, flexibilis est. Si tamen aliqua creatura immobiliter Deo adhaeret, non propter hoc privatur libero arbitrio, quia potest adhaerendo Deo multa facere vel non facere.

17. Ad septimum decimum dicendum quod iudicium cui attribuitur libertas est iudicium electionis, non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis, nam ipsa electio est quasi quaedam sententia de praeconsiliatis.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod sicut aliquod verum est quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur, sicut prima principia demonstrationis, ita est aliquod bonum quod propter malitiae impermixtionem de necessitate a voluntate appetitur, scilicet ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo obiecto voluntas cogatur, quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati quae est propria inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec etiam ex necessitate illius boni inducitur necessitas voluntati respectu aliorum volendorum, sicut ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus, eo

Φ 437 aliquod] aliquid L Ot^{3} P 442 motibus] est *add.* γ 445 dicit] ostendit K O^{4} *ante* Philosophus δ 471 operationibus] operibus δ^{1} 472 quandoque] aliquando δ^{1} C^{3} Ot^{4} 484 ubi] nisi δ^{1} 488 aliquam] apud *praem.* δ^{1} 489 voluntate] –tatem α β γ (-M) 490 propriam] puram K O^{4} primam α 493 Deo *om.* α β γ 497 sententiat] sentiat O^{5} K P^{2} γ δ 513 inducitur *scrips. cum* δ] indicitur *cet.* (*cf. lin.* 515) 515 intellectui] –lectu α β (-K P^{2} O^{4}) in intellectu K P^{2} O^{4}

435 Cap. 1 (201 a 10) sec. transl. veterem (ms. Urbin. lat. 206, f. 27^{v}). 445 *De anima* III 12 (431 a 7). 446 unumquodque...actu: cf. supra q. 2 a. 3 237 in nota. 450 quanto...extendit: cf. supra q. 2 a. 3 176 in nota. 464 Averroes *Phys.* VIII comm. 40 (IV, 380 E-F). 475 *De caelo* II 18 (292 b 1 sqq.). 486 Cf. *De lib. arb.* III c. 5 (PL 32, 1276). 487 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 41 (PG 40, 776 A-B; Bd [117]). 488 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 B; Bt 152). 499 ipsa... praeconsiliatis: cf. supra q. 22 a. 15 29.

quod alia volita non habent necessariam habitudinem ad illud primum volitum vel secundum veritatem vel secundum apparentiam, ut scilicet absque illis primum volitum haberi non possit; sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod, conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera.

19. Ad undevicesimum dicendum quod homines ex nativitate non consequuntur aliquam dispositionem immediate in anima intellectiva per quam de necessitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, neque a corpore caelesti neque ab aliquo alio; nisi quod ex ipsa sua natura inest eis necessarius appetitus ultimi finis, scilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diversae viae remaneant eligibiles ad consecutionem illius finis; et hoc ideo quia corpora caelestia non habent immediatam impressionem in animam rationalem. Ex nativitate autem consequitur in corpore nati aliqua dispositio tum ex virtute corporum caelestium, tum ex causis inferioribus, quae sunt semen et materia concepti, per quam anima quodam modo ad aliquod eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus quae sunt in appetitu sensitivo, qui est potentia corporalis consequens corporis dispositiones. Sed ex hoc nulla necessitas inducitur ei ad eligendum, cum in potestate animae rationalis sit accipere vel etiam refutare passiones subortas. Postmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum, vel acquisitum cuius nos causa sumus, vel infusum qui sine nostro consensu non datur quamvis eius causa non simus: et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem consonum illi habitui, et tamen ille habitus necessitatem non inducit nec libertatem electionis tollit.

20. Ad vicesimum dicendum quod cum electio sit quoddam iudicium de agendis vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis: unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinando, sed naturaliter eis assentimus et secundum ea omnia alia examinamus, ita in appetibilibus de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod etiam de eo non est electio sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum V De civitate Dei, non autem liberum ⟨iudicium⟩ proprie loquendo cum non cadat sub electione.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum liberum arbitrium sit in brutis. Et videtur quod sic: secundum hoc enim dicimur esse liberi arbitrii quod actus nostri sunt voluntarii; sed voluntario et pueri et bruta communicant secundum Philosophum in III Ethicorum; ergo liberum arbitrium est in brutis.

2. Praetera, secundum Philosophum in VIII Physicorum, in omni eo quod movet se ipsum est moveri et non moveri; sed bruta movent se ipsa; ergo in eis est moveri et non moveri; sed secundum hoc dicimur esse liberi arbitrii quod in nobis est agere aliquid, ut patet per Gregorium Nyssenum et Damascenum; ergo in brutis est liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium duo importat, scilicet iudicium et libertatem, quorum utrumque est invenire in brutis; habent enim aliquod iudicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum prosequuntur et aliud fugiunt; habent etiam libertatem cum possint moveri et non moveri; ergo in eis est liberum arbitrium.

Φ 517 habent] habeant δ 527 nativitate] necessitate δ^2 538 consequitur] sequitur γ 541 concepti] concepta α β γ 542 aliquod] aliquid δ^1 (-Du) C^3 Ot^4 P 547 ei δ] *def.* P eis *cet.* 548 accipere] recipere δ *def.* P 552 eius] eis γ (-M) 553 simus] sumus γ δ^1 (-O^3) 554 appetat] appetit γ 559 consequatur] –quitur δ^1 565 examinamus] iudicamus C^3 Ot^4 iudicamus sive *praem.* δ^1 572 ⟨iudicium⟩ *suppl. cum* sO^3] *om. cet.*

3 dicimur] dicuntur δ (-Du) 4 sunt] sint β δ^1 (-Du) *om.* C^3 pOt^4 11 sed] et δ 12 dicimur] dicuntur δ 21 moveri] movere O^5 β M

572 Cap. 10 (PL 41, 152).

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 25 a. 1 ad 6 et 7; *I-II* q. 13 a. 2. 6 *Ethic.* III 5 (1111 b 8). 9 *Phys.* VIII 7 (255 a 7). 14 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 40 (PG 40, 768 A-B; Bd [114]); Cf. *De fide* II c. 26 (PG 94, 960 A-B; Bt 151).

4. Praetera, posita causa ponitur effectus; sed Damascenus ponit causam libertatis arbitrii hoc quod anima nostra a versione incipit, quia ex nihilo est, et ideo vertibilis est et se habet ad multa in potentia; sed anima bruti etiam a versione incipit, ergo in ea est liberum arbitrium.

5. Praeterea, illud dicitur esse liberum quod non est obligatum alicui; sed anima bruti non est obligata ad alterum oppositorum, quia potentia ipsius non est determinata ad unum sicut potentiae rerum naturalium, quae semper idem faciunt; ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Praeterea, poena non debetur nisi ei qui habet liberum arbitrium; sed in veteri lege frequenter inveniuntur poenae inflictae brutis, sicut Exodi XIX[13] patet de bestia tangente montem, et XXI[29] de bove cornupeta, et Lev. XX[16] de iumento cui mulier succumbit; ergo bruta videntur esse liberi arbitrii.

7. Praeterea, hoc est signum quod homo sit liberi arbitrii, ut sancti dicunt, quia praeceptis ad bonum instigatur et a malo retrahitur; videmus autem bruta allici beneficiis et moveri praeceptis aut terreri minis ad aliquid agendum vel dimittendum; ergo bruta sunt liberi arbitrii.

8. Praeterea, divinum praeceptum non datur nisi habenti liberum arbitrium; sed praeceptum divinum datur bruto, unde Ion. III secundum aliam litteram dicitur quod « praecepit Deus vermi, et percussit hederam »; ergo bruta habent liberum arbitrium.

SED CONTRA, ex hoc videtur homo esse ad imaginem Dei quod est liberi arbitrii, ut dicit Damascenus et etiam Bernardus; sed bruta non sunt ad imaginem Dei; ergo non sunt liberi arbitrii.

2. Praeterea, omne quod est liberi arbitrii agit et non solum agitur; sed « bruta non agunt sed aguntur », ut Damascenus dicit II libro; ergo bruta non sunt liberi arbitrii.

RESPONSIO. Dicendum quod bruta nullo modo sunt liberi arbitrii. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium; est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili ut nunc, numquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut tunc bonum esse hunc fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit.

Appetitum autem si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur, et quae cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat; unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod

Φ 23 causa] secunda *add.* δ^1 25 hoc] secundum δ 27 bruti] bruta γ (-M) 30 liberum] arbit. *add.* β (-O^4) 31 bruti] bruta O^5 γ 32 ad] et γ (-M) 39 poenae] pena α γ (-M) 41 cornupeta] –peto α β (*def.* K O^4) γ 48 minis] nimis β γ C^3 Ot^4 52 III *codd.*: *revera* IV[7] 54 vermi] verum *potius* Kl O^5 73 quandoque] quandocumque δ^1 77 universali] –saliter γ (-M) 87 Appetitum] appetitus δ: *hic* K O^4 *redeunt ad statum pristinum* (*cf. nota ad* art. 1 *lin.* 294) 100 quod] *om* α β P hoc *praem.* γ

23 posita...effectus: cf. supra q. 2 a. 14 9 in nota. 24 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 152). 33 sicut...naturalium: cf. supra q. 14 a. 10 328 in nota. 45 sancti: cf. e. g. August. *De grat. et lib. arb.* cap. 2 (PL 44, 882 sqq.), Gregor. Nyss., scil. Nemesius *De nat. hom.* cap. 39 (PG 40, 765 B; Bd [113]). 53 praecepit Deus vermi: sec. recens. Veteris Latinae. 58 Cf. *De fide* II c. 12 (PG 94, 920 B; Bt 113); Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 9 (PL 182, 1016 B). 63 *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 D; Bt 153). 86 *De div. nom.* cap. 4 § 32 (PG 3, 732 B; Dion. 304) ut refert Thomas supra q. 18 a. 6 206.

aliquid se habet ad rationem sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine; unde in eo solo liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam similitudinem rationis in quantum participant quandam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturae superioris; quae quidem similitudo est secundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent; propter quod huiusmodi iudicium non se extendit ad omnia sicut iudicium rationis, sed ad quaedam determinata. Et similiter est in eis quaedam similitudo liberi arbitrii in quantum possunt agere vel non agere unum et idem secundum suum iudicium, ut sic sit in eis quasi quaedam condicionata libertas; possunt enim agere si iudicant esse agendum vel non agere si non iudicant. Sed quia iudicium eorum est determinatum ad unum, per consequens et appetitus et actio ad unum determinatur; unde secundum Augustinum XI Super Genesim ad litteram « moventur visis », et secundum Damascenum aguntur passionibus, quia scilicet naturaliter de tali viso et de tali passione sic iudicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicuius rei vel a passione insurgente moveri ad fugiendum vel prosequendum, sicut ovis viso lupo necesse habet timere et fugere, et canis insurgente passione irae necesse habet latrare et prosequi ad nocendum. Sed homo non necessario movetur ab his quae sibi occurrunt vel a passionibus insurgentibus quia potest ea accipere vel refutare; et ideo homo est liberi arbitrii non autem bruta.

1. Ad primum ergo dicendum quod voluntarium ponitur in brutis a Philosopho non secundum quod venit a voluntate sed secundum quod opponitur violento, ut sic dicatur voluntarium esse in brutis vel pueris quia sua sponte aliquid faciunt, non propter usum liberae electionis.

2. Ad secundum dicendum quod potentia motiva brutorum secundum se considerata non magis inclinatur ad unum oppositorum quam ad alterum, et sic dicitur quod possunt moveri et non moveri; sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppositorum est determinatum, et ideo non sunt liberi arbitrii.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis in brutis sit quaedam indifferentia actionum, tamen non potest proprie dici quod sit in eis libertas actionum sive agendi vel non agendi, tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi possunt vel prohiberi non solum in brutis sed etiam in hominibus, unde nec ipse homo dicitur esse liber actionis suae; tum etiam quia quamvis sit indifferentia ad agere et non agere in bruto considerata ipsa actione secundum se ipsam, tamen considerato ordine eius ad iudicium a quo provenit quod est determinatum ad unum, etiam ad ipsas actiones obligatio quaedam deriva tur, ut non possit in eis inveniri ratio libertatis absolute. Tamen, dato quod in eis esset libertas aliqua et iudicium aliquod, non tamen sequeretur quod esset in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum sit naturaliter determinatum ad unum.

4. Ad quartum dicendum quod incipere a versione, vel esse ex nihilo, non assignat Damascenus causam libertatis arbitrii, sed causam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius Nyssenus quam etiam Augustinus rationem.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis potentia motiva in brutis non sit determinata ad unum, tamen iudicium eorum de agendis est determinatum ad unum, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod cum bruta sint facta in obsequium hominis, secundum hoc

Φ 110 habent] habet γ 111 aestimatione] extimatione δ^2 113 ignorent] –ret LM propter] hoc *add.* δ^2 (-sC^3 Ot^4) 118 sic] si δ^1 *def.* P 127 naturaliter] similiter P et *add.* δ^2 133 necessario] necesse Kl β 137 non autem] et non δ^1 142 vel] et in δ^1 148 moveri] movere β 156 exerceantur] –ceant L –centur M Ot^3

107 natura...superioris: cf. supra q. 14 a. 1 269. 125 Rectius IX c. 14 (PL 34, 402). 126 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 961 A; Bt 153) et ibid. III c. 18 (PG 94, 1076 B-C; Bt 254). 130 sicut...fugere: exemplum Avicennae, cf. *De anima* I c. 5 (f. 5ra C) ibid. IV c. 1 (f. 17va B) et cap. 3 (f. 19^{rb} A). 175 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 153). 176 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 41 (PG 40, 776 A; Bd [117]); Augustinus: rectius Petrus Lomb. ut supra a. 1 43 in nota. 182 bruta...hominis: cf. e. g. Gen. 1$^{26-28}$.

de brutis disponitur quod hominibus expedit, propter quos facta sunt. Puniuntur ergo bruta lege divina non propter hoc quod ipsa peccent, sed propter hoc quod ex eorum poena homines puniantur eorum possessores, vel terreantur ex ipsa poenae acerbitate, vel etiam instruantur ex mysterii significatione.

7. Ad septimum dicendum quod tam homines quam etiam bruta beneficiis inducuntur et flagellis prohibentur, vel praeceptis et prohibitionibus, sed diversimode, quia in potestate hominum est ut eisdem rebus similiter repraesentatis, sive sint praecepta et prohibitiones, sive sint beneficia et flagella, eligant vel refugiant iudicio rationis; sed in brutis est iudicium naturale determinatum ad hoc quod id quod uno modo proponitur vel occurrit, eodem modo accipiatur vel fugiatur. Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum, ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum et prosequendum vel sperandum, et aliquid quasi inimicum et fugiendum vel timendum; et ideo post flagella ex passione timoris quae inde eis insurgit, inducuntur ad oboediendum nutui instructoris; nec est necessarium huiusmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii sed propter indifferentiam actionum.

8. Ad octavum dicendum quod secundum Augustinum IX Super Genesim ad litteram, praeceptum divinum brutis factum « non ita factum esse credendum est ut vox aliqua iussionis de nube facta sit eis aliquibus verbis, quae rationales animae audientes intelligere atque oboedire assolent; non enim hoc acceperunt ut possint bestiae vel aves: in suo tamen genere obtemperant Deo, non rationalis voluntatis arbirio, sed sicut movet ille omnia temporibus opportunis non ipse temporaliter motus, moventur bruta temporaliter ut iussa eius efficiant ».

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum liberum arbitrium sit in Deo. Et videtur quod non: liberum enim arbitrium est facultas voluntatis et rationis; sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem discursivam, Deus autem simplici intuitu omnia cognoscit; ergo Deo liberum arbitrium non competit.

2. Praeterea, liberum arbitrium est facultas qua bonum et malum eligitur, ut per Augustinum patet; sed Deo non inest facultas eligendi malum; ergo in Deo non est liberum arbitrium.

3. Praeterea, liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens; sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis nec in malum flecti possit; ergo liberum arbitrium non est in Deo.

4. Praeterea, actus liberi arbitrii est eligere, ut patet per diffinitionem inductam; electio autem Deo non competit, cum sequatur consilium, quod est dubitantis et inquirentis; ergo in Deo non est liberum arbitrium.

SED CONTRA est quod dicit Anselmus, si posse peccare esset pars liberi arbitrii, Deus et angeli liberum arbitrium non haberent, quod est absurdissimum; ergo conveniens est dicere quod Deus habeat liberum arbitrium.

2. Praeterea, I Cor. XII[11] « Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult », glosa ' pro libero voluntatis arbitrio '; ergo Spiritus Sanctus habet liberum arbitrium, et eadem ratione Pater et Filius.

RESPONSIO. Dicendum quod in Deo est invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo et in angelis et in hominibus. Quod enim in Deo sit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipse habet voluntatis suae finem quem natura-

Φ 185 ergo] autem δ^2 192 inducuntur] inducunt L induetur Ot^3 193 et] vel δ^1 K P 197 refugiant] fugiant pO^5 β fugiant re Kl γ secundum *add.* K O^4 198 iudicio] iudicium P^2 K O^4 203 ut] et γ (-M) 204 et[1]] vel γ 207 inde] in δ^2 207 inducuntur] inducantur β (-P^2 Tr^1) indicantur P^2 Tr^1 208 nutui] virtuti P mutui O^2 Tr^1 211 secundum] si β *om.* δ^2 214 iussionis] uisionis β δ^2 P 217 assolent] solent δ^1 221 opportunis] optimis δ^2 222 iussa] uisa L Ot^3 222 efficiant] sufficiant δ^2

4 nominet] nominat L Ot^3 10 inest] est pO^2 δ^2 in esset Ot^3 14 cum] ipse *add.* δ^1 19 sequatur] sequitur L δ^1 22 si] quod *praem.* δ^1 34 eo] deo β 36 quem] quam δ^2

185 Puniuntur...possessores: cf. Moyses Maim. *Dux neutr.* III c. 41. 212 Cap. 14 (PL 34, 402).

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 25 a. 1; *I Pars* q. 19 a. 10; *Cont. Gent.* I c. 88. 2 liberum...: Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. 10 Ut supra a. 1 43 in nota. 12 liberum...habens: cf. supra q. 5 a. 2 13 in nota. 18 electio...consilium: cf. supra q. 15 a. 3 56. 22 Cf. *De lib. arb.* cap. 1 (PL 158, 489 B). 29 Rectius Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 1, ex Ambros. *De fide* II c. 6 (PL 16, 592 B) sec. Thomam *I Pars* q. 19 a. 10 sed c.

liter vult, scilicet suam bonitatem, alia vero omnia vult quasi ordinata in hunc finem, quae quidem absolute loquendo non necessario vult, ut in praecedenti quaestione ostensum est, eo quod bonitas eius his quae ad ipsam ordinantur non indiget, et eius manifestatio convenienter pluribus modis fieri potest; unde remanet ei liberum iudicium ad volendum hoc vel illud, sicut etiam et in nobis est. Et propter hoc oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri, et similiter etiam in angelis; non enim etiam ipsi ex necessitate volunt quicquid volunt; et hoc quod volunt ex libero iudicio volunt sicut et nos. Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis et in angelis et in Deo; variatis enim prioribus necesse est posteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo praesupponit, scilicet naturam et vim cognitivam.

Natura quidem alterius modi est in Deo quam sit in hominibus et in angelis. Natura enim divina increata est et est suum esse et sua bonitas, unde in eo non potest esse defectus aliquis nec quantum ad esse nec quantum ad bonitatem; natura autem humana et angelica creata est, ex nihilo principium sumens, unde quantum est de se, possibilis est ad defectum. Et propter hoc liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile est ad malum, liberum vero arbitrium hominis et angeli in suis naturalibus consideratum in malum flexibile est.

Cognitio autem alterius modi invenitur in homine quam in Deo et in angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam et cum discursu veritatis notitiam sumentem, unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, quia « cogitationes hominum timidae, et incertae providentiae nostrae », ut dicitur Sap. IX[14]; sed in Deo, et etiam in angelis suo modo, est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando: et ideo Deus et angeli habent promptam electionem liberi arbitrii, homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem et dubitationem. Et sic patet quod liberum arbitrium angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei et hominis participans aliqualiter cum utroque extremorum.

1. Ad primum ergo dicendum quod ratio quandoque sumitur large pro omni immateriali cognitione, et sic ratio invenitur in Deo; unde etiam Dionysius inter divina nomina rationem ponit VII cap. De divinis nominibus. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum discursu, et sic ratio in Deo nec in angelis invenitur sed in hominibus tantum. Potest ergo dici quod ratio in diffinitione liberi arbitrii ponitur secundum primam acceptionem; si vero sumatur in secunda acceptione tunc diffinitur liberum arbitrium secundum illum modum quo est in hominibus.

2. Ad secundum dicendum quod posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii sed consequitur liberum arbitrium secundum quod est in natura creata possibili ad defectum.

3. Ad tertium dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita non quidem ut aliquid velit et postea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret; nec iterum ut possit velle bonum et malum, quia hoc defectibilitatem in Deo poneret, sed quia potest velle hoc et non velle.

4. Ad quartum dicendum quod hoc quod electio sequatur consilium, quod cum inquisitione agitur, accidit electioni secundum quod invenitur in natura rationali, quae veritatis notitiam capit per discursum rationis; sed in natura intellectuali, quae habet simplicem acceptionem veritatis, invenitur electio absque inquisitione praecedente; et sic electio in Deo est.

Φ 41 bonitas] voluntas δ^1 42 manifestatio] manifeste α β γ 51 prioribus...posteriora] posterioribus...priora δ 60 autem] vero δ^1 enim δ^2 65 suis] *lac.* P 67 autem] etiam Kl O^5 β (-Tr^1) M enim δ^1 vero $O^1\delta^2$ (-K) 69 discursu] discussu α β (-P^2) L 77 vel] et M Du K O^4 88 etiam] et *add.* O^3 P^1 et Du δ^2 90 pro] cum L Ot^3 tum *praem.* M cognitiva] cognita L Ot^3 91 ratio] nec *add.* M K O^4 95 secunda] secundum L Ot^3 C^3 O^4 100 consequitur] sequitur δ^1 105 repugnaret] repugnat δ^1 109 sequatur] sequetur L sequitur M 110 quod] autem L pOt^3

40 praecedenti quaestione: q. 23 a. 4. 69 cognitionem obumbratam: cf. supra q. 8 a. 3 262. 89 § 4 (PG 3, 872 C; Dion. 408).

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum liberum arbitrium sit potentia vel non. Et videtur quod non: liberum enim arbitrium secundum Augustinum « est facultas voluntatis et rationis »; facultas autem dicitur quasi facilis potestas; cum ergo potentiae facilitas ex habitu proveniat, quia secundum Augustinum habitus est quo facile quis agere potest, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

2. Praeterea, operationum quaedam sunt morales, quaedam naturales; sed facultas quae est ad operationes morales est habitus non potentia, sicut patet de virtutibus moralibus; ergo et liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, est habitus non potentia.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Physicorum, si natura faceret navim faceret eam sicut et ars; ergo facilitas naturalis est eiusdem condicionis cuius est facilitas quae fit per artem; sed facilitas quae fit per artem est habitus quidam ex operibus acquisitus, sicut patet in virtutibus moralibus, ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur; ergo et facultas sive facilitas naturalis quae est liberum arbitrium erit habitus quidam.

4. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, habitus sunt secundum quos nos aliqualiter agimus, potentiae vero secundum quas simpliciter agimus; sed liberum arbitrium nominat non solum id quo agimus sed id quo aliqualiter agimus scilicet libere; ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicebat quod cum dicitur habitus est quo aliqualiter agimus, intelligendum est bene vel male. — Sed contra, illud quod est de ratione habitus omni habitui est commune; sed bene vel male agere non est commune omni habitui, nam habitus speculativi non se habent ad bene vel male, ut videtur; ergo bene vel male agere non est de ratione habitus.

6. Praeterea, id quod tollitur per peccatum non potest esse potentia sed habitus; liberum autem arbitrium tollitur per peccatum, quia ut Augustinus dicit, « Homo utens male libero arbitrio, et se perdidit et ipsum »; ergo liberum arbitrium est habitus et non potentia.

7. Sed dicebat quod verbum Augustini intelligitur de libertate gratiae quae est per habitum. — Sed contra, habitu gratiae, secundum Augustinum, « nullus male utitur »; ergo libertas arbitrii qua aliquis male utitur non potest intelligi libertas gratiae.

8. Praeterea, Bernardus dicit quod liberum arbitrium est « habitus animi liber sui », et sic idem quod prius.

9. Praeterea, facilius est exire in actum cognitionis quam operationis; sed potentiae cognitivae datus est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum, qui est in summo cognitionis; ergo et potentiae operativae sive motivae datus est aliquis habitus naturalis; cum ergo supremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod sit habitus vel potentia per habitum perfecta.

10. Praeterea, potentia non restringitur nisi per habitum; sed voluntas et ratio restringuntur in libero arbitrio; voluntas enim est possibilium et impossibilium, cum tamen liberum arbitrium non sit nisi possibilium; similiter ratio est et eorum quae sunt in nobis et eorum quae non sunt in nobis, liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis; ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Praeterea, sicut potentia nominat aliquid superadditum essentiae, ita facultas dicit aliquid

Φ 6 facilitas] facultas δ^1 K P 11 facultas] facilitas δ^2 (*def.* K) 14 facilitatem] facultatem δ^1 19 facilitas] facultas P^2 δ 20 facilitas] facultas P^2 δ^1 P 21 facilitas] facultas P habitus] actus L Ot^3 31 quo...quo] quod...quod Tr^1 δ 36 vel] et δ^1 40 videtur] nunc δ^2 (-K) *om.* K 52 qua] quo δ^1 non] nec δ^1 O^4 53 libertas] bonitas δ^2 (-K) 65 perfecta] perfectum δ^2 perfectam P 69 cum] *om.* δ^1 non C^3 pOt^4 72 solum] erit *praem.* δ^1 76 dicit] nominat δ

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 24 q. 1 a. 1; *I Pars* q. 83 a. 2. 4 Rectius Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. Cf. Lottin, *Psychologie et morale* I, ed. 2, p. 64 nota 3. 5 facultas...potestas: cf. Huguccio *Liber derivationum* s. v. facio (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 53^{va}). 7 *De bono coniug.* cap. 21 (PL 40, 390), ut dicitur supra q. 14 a. 3 58. 18 *Phys.* II 14 (199 b 28). 28 *Ethic.* II 5 11105 b 23). 45 Cf. *Enchir.* cap. 30 (PL 40, 246). 51 *De lib. arb.* II c. 19 (PL 32, 1268) et *Retract.* I c. 9 (PL 32, 597), vide Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 27 c. 5. 54 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 1 (PL 182, 1002 C). 68 voluntas... impossibilium: cf. supra q. 22 a. 13 82. 72 liberum...nobis: cf. Nemesius *De nat. hom.* cap. 40 (PG 40, 768 A-B; Bd [113]) et Ioh. Damasc. *De fide* II c. 26 (PG 94, 957 D; Bt 150).

superadditum potentiae; quod autem superadditur potentiae est habitus; cum ergo liberum arbitrium sit facultas, videtur quod sit habitus.

12. Praeterea, Augustinus dicit quod liberum arbitrium est « vitalis et rationalis animae motus »; sed motus actum nominat; ergo liberum arbitrium est actus et non potentia.

13. Praeterea, « iudicium » secundum Boetium, « est actus iudicantis »; arbitrium autem idem est quod iudicium, ergo et arbitrium est actus; sed hoc quod additur liberum non trahit extra genus actus, quia etiam actus liberi dicuntur qui sunt in potestate agentis; ergo liberum arbitrium est actus et non potentia.

14. Praeterea, secundum Augustinum in libro De Trinitate, illud quod excedit suum subiectum, inest alicui essentialiter non accidentaliter: unde probat quod amor et notitia insunt menti essentialiter, quia mens non solum se ipsam amat et cognoscit sed etiam alia; liberum autem arbitrium excedit ultra subiectum, quia anima libero arbitrio agit in ea quae sunt extra ipsam; ergo liberum arbitrium essentialiter inest animae, et ita non est potentia cum potentiae essentiae superaddantur.

15. Praeterea, nulla potentia educit se in actum; liberum arbitrium educit se in actum cum voluerit; ergo liberum arbitrium non est potentia.

SED CONTRA, secundum Philosophum in II Ethicorum « tria sunt in anima: potentia, habitus et passio »; liberum autem arbitrium non est passio cum sit in superiori animae parte, passio autem et passibilis qualitas sit solum circa partem sensitivam; similiter non est habitus cum sit subiectum gratiae: habet enim se ad gratiam, secundum Augustinum, ut equus ad sessorem; habitus vero non potest alterius habitus esse subiectum; ergo relinquitur quod liberum arbitrium sit potentia.

2. Praeterea, hoc videtur inter potentiam et habitum distare, quod potentia quae se ad opposita habet, per habitum determinatur ad unum; sed liberum arbitrium nominat aliquid ad opposita se habens, nullo modo determinatum ad unum; ergo liberum arbitrium est potentia et non habitus.

3. Praeterea, Bernardus dicit « Tolle liberum arbitrium, et non est quod salvetur »; sed id quod salvatur est anima vel animae potentia: ergo liberum arbitrium, cum non sit anima quia ad solam partem superiorem pertinet, relinquitur quod sit potentias.

4. Praeterea, Magister dicit in II Sententiarum XXIV dist. « Illa animae rationalis potentia qua velle bonum vel malum potest utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur »; et sic liberum arbitrium est potentia.

5. Praeterea, Anselmus dicit quod « liberum arbitrium est potestas conservandi rectitudinem voluntatis propter se », et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod liberum arbitrium, si vis vocabuli attendatur, nominat actum, sed ex usu loquendi tractum est ut significet id quod est principium actus. Cum enim dicimus esse hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, sed quod habeat in se unde possit libere iudicare; unde si iste actus qui est libere iudicare habeat in se aliquid quod vim potentiae excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum vel potentiam per habitum perfectam, sicut moderate irasci dicit aliquid quod vim irascibilis excedit; nam moderari iram passionis non potest irascibilis per se ipsam, nisi fuerit aliquo habitu perfecta secundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare non importet in se aliquid quod vim potentiae excedat, liberum arbitrium non nominabit nisi potentiam absolute, sicut irasci non excedit vim potentiae ira-

Φ 92 illud] id δ^1 93 non] et δ^1 *def.* P 94 notitia] voluntas δ^2 *def.* P 97 excedit *scrips. cum* δ^1 K O^4] extendit *cet.* 101 superaddantur] –adduntur α β γ –addatur Du 102 actum] cum voluerit *add.* β liberi arbitrii *add.* δ^1 103 liberum] autem *add.* δ^1 sed *praem.* K 110 sit] fit *potius* P sic *praem.* δ^1 112 enim] autem L Ot^3 114 vero] autem δ 118 quod] quia δ^2 (-sO^4) 140 significet id] significetur γ (-M) 144 in se] aliquid *add.* δ^1 146 quod] ad *add.* L pOt^3 tunc] enim *add.* L Ot^3 151 nisi] si non β 152 rationis moderatio] moderationis ratio δ^1 imprimatur] importatur δ^2 (-K) imponitur K

80 Cf. ps.-August. *Hypognosticon* III c. 4 (PL 45, 1623). 85 Cf. *De consol.* V pr. 4 (PL 63, 850 B). 92 IX c. 4 (PL 42, 963 sqq.). 103 liberum...voluerit: cf. supra q. 12 a. 1 4. 107 *Ethic.* II 5 (1105 b 20). 110 passio...sensitivam: cf. supra q. 22 a. 13 91. 113 Ps.-August. *Hypognosticon* III c. 11 (PL 45, 1632) sec. Thomam *I-II* q. 110 a. 4 arg. 1. 124 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 1 (PL 182, 1002 B). 131 Cap. 3. 135 Cf. *De lib. arb.* cap. 3 (PL 158, 494 B), ibid. cap. 13 (PL 158, 505 A).

scibilis; unde proprium eius principium potentia est, et non habitus.

Constat autem quod iudicare, si nihil addatur, non excedit vim potentiae eo quod est alicuius potentiae actus, scilicet rationis, per propriam naturam, sine hoc quod aliquis habitus superadditus requiratur. Hoc autem quod additur libere, similiter vim potentiae non excedit, nam secundum hoc aliquid libere fieri dicitur quod est in potestate facientis; esse autem aliquid in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per voluntatem. Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, sed potentiam voluntatis vel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una scilicet earum per ordinem ad aliam, secundum hoc quod Philosophus dicit in VI Ethicorum quod electio vel est appetitus intellectivi vel intellectus appetitivi.

Patet etiam ex dictis unde quidam moti sunt ad ponendum liberum arbitrium esse habitum. Quidam enim hoc posuerunt propter id quod superaddit liberum arbitrium super voluntatem et rationem, scilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non potest rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto, nam habitus est qualitas quaedam secundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium esse habitualem potentiam, considerantes facilitatem ex qua libere iudicamus; sed hoc, ut iam dictum est, rationem potentiae non excedit.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse facile dupliciter: uno modo propter remotionem impedimenti, alio modo propter appositionem adiutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum est per adiutorii appositionem, nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod quantum est de se non inclinatur in unum magis quam in aliud, sed nominat facilitatem quae est per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione. Et ideo Augustinus proprie liberum arbitrium facultatem nominavit non facilitatem, quia facultas hoc importare videtur ut aliquid sit in potestate facultatem habentis.

2-3. Et similiter dicendum ad secundum et tertium, quae procedunt de facilitate habitus.

4. Ad quartum dicendum quod in actu duplex modus potest considerari: unus qui pertinet ad rationem habitus, sicut cum bene vel male aliquid agitur; alius qui pertinet ad rationem potentiae, sicut cognoscere immaterialiter convenit intellectui ex ipsa natura potentiae. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere iudicare, non pertinet ad aliquem habitum superadditum, sed ad ipsam potentiae rationem, ut dictum est.

5. *Deest solutio ad quintum.*

6. Ad sextum dicendum quod homo male utendo libero arbitrio non totaliter ipsum perdidit, sed quantum ad aliquid, quia scilicet post peccatum non potest esse sine peccato sicut poterat ante peccatum.

7. Ad septimum dicendum quod quamvis gratia nullus possit male uti, libero tamen arbitrio habente etiam gratiae libertatem potest aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod est principium mali usus, ut potentia vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti sicut obiecto usus, sic etiam virtutibus et gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus superbiunt.

8. Ad octavum dicendum quod Bernardus improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

9. Ad nonum dicendum quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget: primo quidem quia operatio quae est per potentiam educenda excedit vim potentiae, quamvis non ex-

Φ 160 alicuius *scripsi. cum* δ] alicui *cet.* 168 aliquam] aliam δ^1 potentiam] et *add.* δ (-O^4) per] secundum δ^1 P 171 siquidem] quidem δ 172 Sic] si L Ot^3 176 intellectivi] –lectiva β –lectui δ^2 (-O^4) 181 scilicet] secundum δ^1 *def.* P 185 actum] actus δ^2 187 facilitatem] felicitatem P facultatem P^2 facientem δ^1 203 facilitatem] facultatem γ 214 importatus] –tatur δ 218 *Deest: ut non perturbetur ordo in posterioribus solutionibus, hic computatur quae deest*; (*cf. lin.* 34-41) 219 sextum] quintum *codd., et sic deinceps* 219 homo: *posthac deficit* O^2 *usque ad q.* 26 *a.* 1 *lin.* 123; *exinde testes* β: P^2 Tr^1 Av (*seu* Er^2) 227 prout...uti *hom. om.* δ^2 P dicimur *scripsi. cum* β] dicimus α γ δ^1 *def.* δ^2 P 230 obiecto] *lac.* P 231 in] de δ P

175 *Ethic.* VI 2 (1139 b 4). 179 Quidam: Bonaventura *Super Sent. II* d. 25 p. 1 q. 4. 185 Quidam: *Summa fr. Alexandri* I-II n. 390 (p. 468).

cedat vim totius naturae humanae; alio modo quia totius naturae vim excedit, et hoc secundo modo habitibus indigent omnes animae potentiae, quibus actus meritorii eliciuntur, sive sint affectivae sive intellectivae, quia in huiusmodi actus non possunt nisi habitus gratiae superaddantur.

Primo autem modo indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid non potest nisi assimiletur ei per speciem intelligibilem; unde oportet species intelligibiles superaddi quibus in actum exeat intellectus, specierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit. Et eadem ratione appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus; quod enim actus earum moderati sint, non excedit naturam humanam sed excedit vim dictarum potentiarum; unde oportet quod id quod est superioris potentiae, scilicet rationis, eis imprimatur, et ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales.

Affectiva autem superior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum sibi connaturale sicut in proprium obiectum; unde ad hoc quod velit bonum non requiritur nisi quod ostendatur sibi per vim cognitivam. Et ideo philosophi in voluntate non posuerunt aliquem habitum neque naturalem neque acquisitum, sed ad dirigendum in operativis posuerunt prudentiam in ratione, et temperantiam et fortitudinem et alias virtutes morales in irascibili et concupiscibili; sed secundum theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

10. Ad decimum dicendum quod ista restrictio rationis et voluntatis non fit per aliquem habitum superadditum, sed per ordinem unius potentiae ad aliam.

11. Ad undecimum dicendum quod facultas quae est per inclinationem habitus, addit supra potentiam aliquid quod est alterius naturae, scilicet habitum; sed facultas quae est per remotionem coactionis addit determinatam naturam potentiae, quod tamen pertinet ad ipsam naturam potentiae, sicut differentia quae superadditur generi pertinet ad naturam speciei.

12. Ad duodecimum dicendum quod Augustinus diffinit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiae per actus cognoscuntur; unde praedicatio illa non est essentialis sed causalis.

13. Ad tertium decimum dicendum quod quamvis secundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen secundum usum loquentium ad significandum actus principium est translatus.

14. Ad quartum decimum dicendum quod notitia et amor dupliciter possunt comparari ad mentem: uno modo ut ad amantem et cognoscentem, et sic ipsam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium similitudine; alio modo possunt comparari ad mentem ut ad amatam et cognitam, et sic excedunt mentem, quia mens non solum se amat et cognoscit sed etiam alia; et sic recedunt ab accidentium similitudine. Nam accidentia alia illo respectu quo comparantur ad subiectum, non comparantur ad aliquid extra, sed agendo comparantur ad extra inhaerendo ad subiectum. Amor vero et notitia aliquo uno modo comparantur ad subiectum et ad ea quae sunt extra, quamvis aliquis modus sit quo comparantur ad subiectum tantum; sic ergo non oportet quod amor et notitia sint essentialia menti nisi secundum quod mens per suam essentiam cognoscitur et amatur.

15. *Deest solutio ad quintum decimum.*

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum liberum arbitrium sit una potentia vel plures. Et videtur quod sit plures potentiae: ut enim dicit Augustinus, liberum arbitrium est « facultas voluntatis et rationis »; ratio autem et voluntas sunt diversae potentiae; ergo liberum arbitrium ad diversas potentias pertinet.

Φ 249 oportet] quod *add.* α L Ot³ Du 251 efficit] efficiat β (-Av) 254 quod] quia L Ot³ 255 earum] eorum δ¹ P 277 aliam] alteram δ 279 supra] super δ 282 naturam] rationem δ 311 modus] motus δ¹ *non liquet* δ² 316 *Deest*; (*cf. lin.* 102-105).

288 potentiae...cognoscuntur: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota.
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 24 q. 1 a. 2. 4 Cf. supra a. 4 4 in nota.

2. Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus; sed libero arbitrio ascribuntur actus diversarum potentiarum; ut enim dicit Damascenus in II libro de libero arbitrio, « in nobis haec contingunt, puta moveri et non moveri, impetum facere et non facere, appetere et non appetere » et alia huiusmodi, quae certum est ad plures potentias pertinere; ergo liberum arbitrium est plures potentiae.

3. Praeterea, Boetius dicit in libro De consolatione « Divinis substantiis », scilicet angelis, liberum arbitrium secundum hoc inest quia est in eis « perspicax iudicium et voluntas incorrupta »; sed perspicacitas iudicii ad rationem pertinet; ergo liberum arbitrium includit in se voluntatem et rationem, et ita liberum arbitrium est plures potentiae.

4. Sed dicebat quod est una potentia habens virtutem duarum. — Sed contra, sicut in parte superiori animae invenitur cognitiva et affectiva, ita in parte inferiori; sed in parte inferiori non est aliqua potentia quae habeat in se virtutem cognitivae et affectivae; ergo nec in parte superiori.

5. Praeterea, Boetius dicit in libro De consolatione philosophiae quod « extrema servitus est, cum mentes humanae vitiis deditae mox inscientiae nube caligant et perniciosis turbantur affectibus »; servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur: ergo liberum arbitrium includit in se rationem et affectum, et sic idem quod prius.

SED CONTRA, homo dicitur minor mundus in quantum in eo maioris mundi similitudo reperitur; sed in maiori mundo non inveniuntur duae extremae naturae sine media; ergo nec in homine inveniuntur duae potentiae extremae sine media; invenitur autem in homine una potentia quae semper tendit in bonum, scilicet synderesis, et alia quasi huic opposita quae semper inclinat in malum, scilicet sensualitas; ergo et invenitur aliqua una potentia quae se habet ad bonum et malum, et haec est liberum arbitrium; et sic videtur quod liberum arbitrium sit una potentia.

RESPONSIO. Dicendum quod duplici consideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias: una quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium nos posse in actus omnium potentiarum; unde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum universale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur quod in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem; multi enim homines sunt multa animalia. Nec ad hoc ponendum cogimur ratione praedicta; omnes enim actus diversarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante uno actu qui est eligere: secundum hoc enim libero arbitrio movemur quod libero arbitrio moveri eligimus, et sic de aliis actibus. Unde ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potentias, sed esse unam potentiam moventem sua virtute potentias diversas.

Alia vero consideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quae ad diversas potentias pertinent, scilicet iudicium quod est rationis, et appetitum qui est voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potentias per modum quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate et ab

Φ 9 ascribuntur] attribuuntur δ^2 10 Damascenus] commentator δ^2 36 ibi] hic δ P 38 rationem] voluntatem δ^2 41 eo] ea β invenitur *add.* γ 41 reperitur] invenitur δ *om.* M 42 maiori] minori β (-Av) 46 tendit] intendit δ^1 (-Du) *non liquet* (tēnz) P 49 invenitur] –venietur $\alpha\,\beta$ (-P^2) γ (-M) C^3 Ot^4 59 universale] naturale (-lem pMa^3 P^1) δ^1 (-O^3) 68 movemur] movere videtur δ^1 (-P^1) moventur P^1 74 ponendum] dicendum δ 78 qui] quod δ^1 85 sed] et δ^2 (-K sOt^4)

8 potentiae...cognoscuntur: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota. 11 *De fide* II c. 26 (PG 94, 960 A; Bt 151). 18 V pr. 2 (PL 63, 836 A). 33 V pr. 2 (PL 63, 836 A). 40 homo...mundus: cf. supra q. 5 a. 8 161 in nota. 47 synderesis: cf. supra q. 16 a. 2. 48 sensualitas: cf. supra q. 16 a. 1. 54 quidam: non invenimus. Est opinio 1^a apud Bonaventuram *Super Sent. II* d. 25 p. 1 q. 4. 59 totum universale: cf. ipse Thomas *I Pars* q. 77 a. 1 ad 1. 73 quidam: *Summa fr. Alexandri* I-II n. 391 (p. 469). Est opinio 2^a apud Bonaventuram *Super Sent. II* d. 25 p. 1 q. 4. 80 totum integrale: cf. ipse Thomas *I Pars* q. 77 a. 1 ad 1.

altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur: unde restat quod liberum arbitrium sit una potentia.

1. Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque potentiam ordinatur licet non immediate.

2. Ad secundum dicendum quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diversarum potentiarum nisi mediante unico actu proprio suo, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod est diversarum potentiarum, in quantum per diversas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod in parte irrationali animae est solum simplex apprehensio ex parte cognitivae, non autem aliqua collatio vel ordinatio, sicut est in apprehensiva rationali; et ideo in parte sensitiva appetitus etiam absolute fertur in obiectum, sine hoc quod aliquis ordo ex apprehensiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte sensitiva non est aliqua potentia comprehendens in se aliqualiter apprehensivam et appetitivam sicut est in parte rationali.

5. Ad quintum dicendum sicut ad quartum.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum liberum arbitrium sit voluntas vel potentia alia a voluntate. Et videtur quod sit potentia alia: illud enim quod praedicatur de aliquo essentialiter non debet poni oblique in diffinitione eius, sicut animal non ponitur oblique in diffinitione hominis; sed ratio et voluntas ponuntur oblique in diffinitione liberi arbitrii: dicitur enim « facultas voluntatis et rationis »; ergo liberum arbitrium non est ratio vel voluntas, sed alia potentia ab utraque.

2. Praeterea, differentiae potentiarum cognoscuntur secundum differentias actuum; sed eligere, quod est actus liberi arbitrii, est aliud quam velle, quod est actus voluntatis ut patet per Philosophum in III Ethicorum; ergo et liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

3. Praeterea, in nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abstracto, sed libertas in concreto; arbitrium autem est rationis, libertas voluntatis; ergo id quod est rationis essentialiter convenit libero arbitrio, quod autem voluntatis quasi denominative et accidentaliter; et sic liberum arbitrium magis videtur esse ratio quam voluntas.

4. Praeterea, secundum Damascenum et Gregorium Nyssenum, secundum hoc sumus arbitrio liberi quod sumus rationales; sed rationales sumus secundum quod habemus rationem; ergo secundum quod habemus rationem sumus arbitrio liberi, et ita videtur quod liberum arbitrium sit ratio.

5. Praeterea, secundum ordinem habituum est etiam ordo potentiarum; sed actus fidei, quae est habitus rationis, informatur caritate, quae est habitus voluntatis; ergo et actus rationis informatur voluntate et non e converso; et ita si actus liberi arbitrii est unius duarum potentiarum – scilicet voluntatis et rationis – sicut elicientis et alterius sicut informantis, videtur quod sit rationis sicut elicientis: et ita liberum arbitrium essentialiter est ratio et sic altera potentia quam voluntas.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in III libro XIV cap., liberum arbitrium nihil aliud est nisi voluntas.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III Ethicorum quod electio est appetitus praeconsiliati; electio autem est actus liberi arbitrii, ergo libe-

Φ 103 irrationali] vel inferiori *add.* β sOt⁴ 104 simplex] simpliciter δ² 107 ideo] ita β 110 est aliqua] alia δ¹ 111 aliqualiter] aliter δ²

9 et] vel δ² 10 est] sunt δ¹ 13 secundum] per δ P 19 libertas] autem *add.* C³pO⁴ pOt⁴ 20 concreto] sed *add.* δ 20 autem] enim P *om.* E² δ¹ C³ Ot⁴ *post* libertas K O⁴ 22 autem] est *add.* β 35 quae] qui pL δ 38 unius] unicus M unus δ 39 rationis] unius *add.* δ¹ sOt⁴ (*cf. nota superior*) 42 est] sit δ² 43 potentia] ratio δ¹ C³ Ot⁴ 46 nisi] quam β δ

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 24 q. 1 a. 3; *I Pars* q. 83 a. 4. 5 oblique: cf. Petrus Hispan. *Summulae logicales* tr. 12 n. 46. 8 dicitur...: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. 16 *Ethic.* III 5 (1111 b 26). 18 in nominatione...concreto: cf. Bonaventura *Super Sent. II* d. 25 p. 1 a. unic. q. 6 arg. 1. 26 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 153). 27 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 41 (PG 40, 776 A; Bd [117]). 45 *De fide* III c. 14 (PG 94, 1037 C; Bt 219). 48 *Ethic.* III 6 (1112 a 15).

rum arbitrium est potentia appetitiva; sed non est appetitus inferior, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sic enim bruta haberent liberum arbitrium; ergo est appetitus superior, et hic est voluntas secundum Philosophum in III De anima.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt liberum arbitrium esse tertiam potentiam a voluntate et ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii qui est eligere differentem esse et ab actu simplicis voluntatis et ab actu rationis: nam rationis quidem actus in sola cognitione consistit, voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis, liberum vero arbitrium circa bonum quod est ad finem. Sicut ergo bonum quod est ad finem egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione, ita dicunt quodam naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, et ex his duabus tertiam potentiam quae est liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter stare non potest, nam obiectum et id quod est ratio obiecti ad eandem potentiam pertinent, sicut color et lumen ad visum; tota vero ratio appetibilitatis eius quod est ad finem in quantum huiusmodi est finis, unde non potest esse quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem et id quod est ad finem. Nec haec differentia qua finis appetitur absolute, id autem quod est ad finem in ordine ad alterum, potest appetitivarum potentiarum distinctionem inducere; nam ordinatio unius ad alterum inest appetitui non per se sed per aliud, scilicet per rationem cuius est ordinare et conferre; unde non potest esse differentia specifica constituens speciem appetitus.

Utrum autem eligere sit actus rationis vel voluntatis, Philosophus sub dubio videtur relinquere in VI Ethicorum, supponens tamen quod aliqualiter sit virtus utriusque, dicens quod electio vel est intellectus appetitivi vel appetitus intellectivi; sed quod sit appetitus dicit in III Ethicorum, diffiniens electionem esse desiderium praeconsiliati. Quod quidem verum esse et ipsum obiectum demonstrat, nam sicut bonum delectabile et honestum quae habent rationem finis sunt obiectum appetitivae virtutis, ita et bonum et utile, quod proprie eligitur; et etiam ex nomine, nam liberum arbitrium, ut dictum est, est potentia qua homo potest libere iudicare. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus aliqualiter fiendi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed principaliter significatur esse principium illius modi. Sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non intelligitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia etiam sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione: ita et potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas; nominat autem eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem absolute sed in ordine ad rationem, inde est quod ad hoc significandum voluntas et ratio in diffinitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis eligere sit alius actus quam velle, tamen ista differentia non potest potentiarum distinctionem inducere.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate.

4. Ad quartum dicendum quod rationales dicimur non solum a potentia rationis sed ab anima rationali, cuius etiam potentia est voluntas; et sic secundum quod rationales sumus dicimur esse liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia sumeretur, praedicta auctori-

Φ 61 quidem] quidam Ot³ δ¹ 63 bonum] obiectum vel *praem.* δ (-sO⁴) 67 ita] Ista β 80 nam] in quantum *add.* β *def.* δ² P 90 appetitus] intellectivi *add.* L M 93 et] etiam δ 99 iudicare] indigere L pOt³ 104 intelligitur] dicitur α γ *def.* P 124 tamen] cum β 127 dicimur] dicuntur γ Du 129 sic] etiam *add.* δ¹ dicimur] –mus O⁵ γ (-M) 131 rationis potentia] ratione δ

55 *De anima* III 14 (432 b 5). 56 quidam: eandem opinionem adlegat Thomas *Super Sent. II* d. 24 q. 1 a. 3. Est opinio Alberti, prout habetur *Super Ethica* III lect. 4 (ed. Col. XIV, p. 154). 87 *Ethic.* VI 2 (1139 b 4). 91 *Ethic.* III 6 (1112 a 15). 93 sicut...eligitur: cf. supra q. 22 a. 15 46 in nota. 98 dictum est: supra a. 4. 103 grammatica...loquendi: cf. Papias *Vocabularium* s. v. grammatica.

tas significaret rationem esse primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum liberae electionis principium.

5. Ad quintum dicendum quod et voluntas quodam modo movet rationem imperando actum eius, et ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis; et inde est quod utraque potentia potest aliqualiter per aliam informari.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum possit esse aliqua creatura quae liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono. Et videtur quod sic: natura enim spiritualis est nobilior quam corporalis; sed aliqua natura corporalis est cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio esse possit, scilicet natura caelestis corporis; ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritualis quae est capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse possit, quod est esse impeccabilem vel confirmari in bono.

2. Sed dicebat quod hoc est de nobilitate creaturae spiritualis quod possit mereri, et hoc esse non posset nisi posset peccare et non peccare. — Sed contra, ex hoc competit alicui creaturae spirituali posse mereri quod habet dominium sui actus; sed si non posset nisi bona agere, nihilominus ei sui actus dominium remaneret; posset enim aliquod bonum agere vel non agere, sine hoc quod in malum incideret, vel saltem eligere inter bonum et melius; ergo ad merendum non requiritur posse peccare.

3. Praeterea, liberum arbitrium quo meremur gratia adiuvante, est potentia activa; sed de ratione potentiae activae non est deficere; ergo potest creatura spiritualis habere potentiam ad merendum, etiam si naturaliter sit impeccabilis.

4. Praeterea, Anselmus dicit quod « potestas peccandi nec est libertas nec pars libertatis »; sed libertas est ratio quare homo est capax meriti; ergo remota potentia peccandi adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Praeterea, Gregorius Nyssenus et Damascenus hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo; sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo, posse in nihilum cedere quam posse malum facere; sed invenitur aliqua creatura quae naturaliter est incorruptibilis, sicut anima et corpora caelestia; ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritualis quae naturaliter sit impeccabilis.

6. Praeterea, illud quod Deus facit in uno potest etiam in aliis facere; sed Deus creaturae spirituali dat ita immutabiliter ex sua natura tendere in aliquod bonum, scilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere posset; ergo eadem ratione posset alicui creaturae conferri ut ita naturaliter appeteret omne bonum, quod nullo modo posset in malum inclinari.

7. Praeterea, Deus cum sit summe bonus summe se communicat; unde omne id creaturae communicatur cuius creatura est capax: sed huiusmodi perfectionis quae est confirmatio in bono vel impeccabilitas creatura est capax, quod patet quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur; ergo et aliqua creatura est naturaliter impeccabilis vel confirmata in bono.

8. Praeterea, substantia est principium virtutis, virtus vero operationis; sed aliqua creatura est naturaliter immutabilis secundum substantiam; ergo potest esse aliqua creatura naturaliter immutabilis secundum operationem ut sit naturaliter impeccabilis.

9. Praeterea, essentialius convenit creaturae quod convenit sibi ratione principii a quo est quam quod convenit sibi ratione principii ex quo est, quia effectus sortitur similitudinem

Φ 133 originem] ordinem δ^1 immediatum] –diatam α β L pOt^3 –diata sOt^3 138 obiectum] actum δ^2 11 impeccabilem] –bile δ (-K) 20 vel] et δ^2 (*def.* K) 34 homini] huiusmodi δ^2 P 37 mutabilis] immutabilis δ^2 (-K sO^4 sOt^4) 38 propinquius] –pinquitatis Kl O^5 –pinquitas β pOt^3 *def.* L δ^2 (*praeter* K) 45 illud] id δ 47 ex] in δ^1 50 conferri] –ferre γ 51 appeteret] –petere δ^2 (-K) omne] est δ^2 (-K sO^4) *om.* K sO^4 54 id] illud P^2 M δ^1 K 60 impeccabilis] impetrabilis γ (-M) 62 virtus] ergo *add.* L pOt^3 64 creatura] que potest esse *add.* α β γ

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 23 q. 1 a. 1; *I Pars* q. 63 a. 1. 5 aliqua...corporis: cf. ipse Thomas supra q. 5 a. 4. 30 *De lib. arb.* cap. 1 (PL 158, 490 B) ut dicitur infra a. 10 95. 35 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 41 (PG 40, 776 A-B; Bd [117]); Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 152). 42 corpora caelestia: cf. supra q. 5 a. 4 102. 58 aliquibus creaturis...: beatae Virgini et homini Christo similiter et Apostolis, ut refert Thomas infra a. 9 115 sqq. 68 principii a quo — principii ex quo: cf. Petrus Hispan. *Summulae logicales* tr. 5 n. 24 et 25.

causae a qua est, habet autem oppositionem ad id ex quo est; opposita autem ex oppositis fiunt, ut album ex nigro; sed confirmatio in bono convenit alicui creaturae a Deo a quo est: ergo multo magis debet dici confirmatio in bono sibi naturalis quam posse peccare, quod convenit sibi secundum quod est ex nihilo.

10. Praeterea, felicitas civilis immutabilitatem habet; sed homo ex naturalibus potest pervenire ad felicitatem civilem; ergo potest habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Praeterea, quod inest a natura est immutabile; sed naturaliter homo appetit bonum; ergo et immutabiliter.

SED CONTRA, Damascenus dicit quod ex hoc creatura rationalis flexibilis est ad malum secundum electionem quod est ex nihilo; sed non potest esse aliqua creatura quae non sit ex nihilo; ergo non potest esse aliqua creatura cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono.

2. Praeterea, proprietas naturae superioris non potest inferiori naturae naturaliter convenire, nisi in superiorem naturam convertatur; sicut non potest fieri quod aqua naturaliter sit calida nisi convertatur in naturam ignis vel aeris; sed habere indefectibilem bonitatem est proprietas divinae naturae; ergo non potest esse quod alicui alii naturae conveniat naturaliter nisi in divinam naturam convertatur, quod est impossibile.

3. Praeterea, liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura nisi in angelo et in homine; sed tam homo quam angelus peccavit; ergo nullius creaturae liberum arbitrium est naturaliter confirmatum in bono.

4. Praeterea, nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine consequenda nisi ratione peccati; si ergo aliqua creatura rationalis esset naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus sine gratia ad beatitudinem posset pervenire, quod pelagianam haeresim sapere videtur.

RESPONSIO. Dicendum quod nulla creatura est nec esse potest cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit. Cuius ratio est, nam ex defectu principiorum actionis causatur actionis defectus; unde si quid est in quo principia actionis nec in se deficere possunt nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere, sicut patet in motibus caelestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generabilibus et corruptibilibus quae ratione suae transmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde et eorum actiones deficientes proveniunt; propter quod in operationibus naturae frequenter peccatum accidit, sicut patet in partubus monstruosis. Nam nihil est aliud peccatum sive in rebus naturalibus sive artificialibus sive voluntariis dicatur, quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet in II Physicorum.

Differt autem in agendo natura rationalis praedita libero arbitrio ab omni alia natura agente, nam quaelibet alia natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, et actiones eius sunt determinatae respectu illius boni, natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute obiectum est intellectus, ita etiam et bonum absolute voluntatis. Et inde est quod ad ipsum universale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere potest; et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones sed se habet sub quadam indifferentia respectu innumerabilium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet, si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare ad hoc quod eius actio na-

Φ 71 a] ex δ (-KO⁴) *def.* K 79 habet] importat δ 94 convertatur] –tantur δ² (-K) 110 impeccabilis] impetrabilis L pOt⁸ 111 beatitudinem] habitudinem Kl O⁵ Er² bonitatem δ¹ 130 partubus] partibus δ 131 nihil] enim *add.* γ (-pOt⁸) 132 sive¹] in *add.* γ δ¹ K O⁴ 133 vel] sive δ 138 praedita M δ] predicta *cet.* 141 illius] alicuius δ² 150 innumerabilium] immaterialium α β γ P¹ O⁴ 153 oportet] quod *add.* δ¹

85 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 152). 112 pelagianam haeresim: August. *De haeres.* 88 (PL 42, 47) ut refert Thomas *I-II* q. 100 a. 10 arg. 3 et ibid. q. 109 a. 4 sed c. 136 *Phys.* II 14 (199 a 33).

turaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter et immobiliter ei insit; sicut si alicui corpori inest naturaliter calor immutabilis immutabiliter calefacit. Unde et natura rationalis quae ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias, non potest habere nauraliter actiones indeficientes a bono nisi ei naturaliter et immutabiliter insit ratio universalis et perfecti boni.

Quod quidem esse non potest nisi in natura divina, nam Deus solus est actus purus nullius potentiae permixtionem recipiens, et per hoc est bonitas pura et absoluta; creatura vero quaelibet cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare, quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter rationales naturas solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono; creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt; et hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus.

1. Ad primum ergo dicendum quod creaturae corporales, ut dictum est, sunt ordinatae ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; et ideo ad hoc quod ab earum actionibus error et peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitae in aliquo bono particulari; quod non sufficit in naturis spiritualibus ordinatis ad bonum absolute, ut dictum est.

2. Ad secundum dicendum quod esse naturaliter impeccabile non repugnat ei quod est habere dominium sui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod est habere dominium sui actus in natura creata, quae est particulare bonum; non enim aliqua creatura potest habere dominium sui actus, cuius sunt determinatae actiones ordinatae ad bonum particulare.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis non sit de ratione potentiae activae quod deficiat, est tamen de ratione potentiae activae, quae non habet in se suae actionis sufficientia principia et immutabilia, ut deficere possit.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen arbitrii libertatem in natura creata.

5. Ad quintum dicendum quod creaturae acquiritur esse determinatum et particulare et ab alio; unde creatura potest habere esse stabile et immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio absoluti et perfecti boni; sed per actiones suas est ordinabilis ad bonum absolute, et ideo non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest, sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel in illo; et sic etiam in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est etiam respectu omnium bonorum, nam nihil appetitur nisi sub ratione boni, ut Dionysius dicit. Quod ideo est quia naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni, unde in hoc peccatum incidere potest.

7. Ad septimum dicendum quod creatura est capax impeccabilitatis, sed non ita quod eam naturaliter habeat, unde ratio non sequitur.

8. Ad octavum dicendum quod principium operationis rectae procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia et virtus, sive potentia; sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quae sunt extra, sicut ad finem et alia huiusmodi. Et ideo non existente aliquo defectu in substantia animae vel in natura liberi arbitrii, potest sequi defectus in actione ipsius; unde ex naturali immutabilitate substantiae non potest concludi naturalis impeccabilitas.

Φ 168 est] etiam δ^1 175 impossibile] possibile L pOt^3 185 sint] sicut γ (-M) *om.* P 190 impeccabile] impetrabile γ (-M) *om.* C^3 Ot^4 193 creata] concreata β 195 potest] non *praem.* L pOt^3 sunt] sint Kl O^5 β γ 200 de] in δ^2 201 suae] sua β sufficientia] –tiam δ^1 C^3 Ot^4 204 posse] possibile δ^2 208 acquiritur] accipitur δ^1 225 ideo] idem δ^1 225 inest] est δ^1

176 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 152). 177 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 41 (PG 40, 776 A-B; Bd [117]). 179 § 20 (PG 3, 721 A; Dion. 259). 224 *De div. nom.* cap. 4 § 19 (PG 3, 716 C; Dion. 235) sec. Thomam supra q. 22 a. 1 107.

9. Ad nonum dicendum quod Deus est causa creaturae non solum quantum ad sua naturalia sed etiam quantum ad superaddita; unde non oportet quod quicquid creatura habet a Deo sit ei naturale sed solum illud quod Deus ei indidit instituendo naturam ipsius; et huiusmodi non est confirmatio in bono.

10. Ad decimum dicendum quod felicitas civilis, cum non sit felicitas simpliciter, non habet immutabilitatem simpliciter; sed dicitur immutabilis quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis esset simpliciter immutabilis, non propter hoc sequeretur quod liberum arbitrium naturaliter esset in bono confirmatum: nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturae acquiri potest, per quem modum virtutes politicae possunt dici naturales, sed illud quod consequitur ex necessitate principiorum naturae.

11. Ad undecimum dicendum quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in speciali, ut dictum est; et ex hac parte incidit peccatum et defectus.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum liberum arbitrium creaturae possit confirmari in bono per aliquod donum gratiae. Et videtur quod non: gratia enim superveniens naturae non destruit eam; cum ergo libero arbitrio creaturae hoc naturaliter insit quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit.

2. Praeterea, in potestate liberi arbitrii est uti gratia vel non uti, nam liberum arbitrium a gratia cogi non potest; sed si liberum arbitrium gratia superinfusa non utatur, decidit in malum; ergo nulla gratia superveniens potest liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Praeterea, liberum arbitrium habet dominium sui actus; sed uti gratia est quidam actus liberi arbitrii; ergo hoc est in potestate liberi arbitrii uti vel non uti, et sic per gratiam confirmari non potest.

4. Praeterea, secundum hoc inest libero arbitrio creaturae flexibilitas ad malum, quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit; sed nulla gratia potest auferre creaturae esse ex nihilo; ergo nulla gratia potest liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Praeterea, Bernardus dicit quod « liberum arbitrium est potentissimum » sub Deo, quod de gratia et iustitia non recipit augmentum nec de culpa recipit detrimentum; sed confirmatio in bono superveniens libero arbitrio auget ipsum, quia secundum Augustinum « in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius »; ergo liberum arbitrium per gratiam non potest confirmari in bono.

6. Praeterea, ut dicitur in libro De causis, quod est in aliquo est in eo per modum eius in quo est; sed liberum arbitrium secundum naturam suam est mutabile in bonum et malum; ergo et gratia ei superveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum et malum mutari possit, et ita non potest ipsum confirmare in bono.

7. Praeterea, quicquid Deus superaddit creaturae posset etiam, ut videtur, a principio suae conditionis ei conferre; si ergo posset liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam superadditam, posset etiam confirmari per aliquid inditum ipsi creaturae spirituali quantum ad naturae conditionem; et sic naturaliter esset confirmatum in bono, quod est impossibile ut dictum est; ergo nec per gratiam confirmari potest.

SED CONTRA est quod sancti qui sunt in patria, ita sunt in bono confirmati ut ulterius peccare non possint; alias de sua beatitudine securi

Φ 254 esset] esse O^1 Ma^3 P^1 C^3 Ot^4 255 hoc] hic α hec L *om.* Tr^1 257 possunt] possent δ^1 C^3 Ot^4 P 258 illud] id L M K O^4 258 consequitur] sequitur δ^2
2 in bono] in bonum γ (-M) *om.* δ^2 5 eam] sed perficit *add.* δ P 8 Praeterea] item δ^1 11 decidit] tendit δ^1 cecidit C^3 Ot^4 cedit K 21 sed] se L pOt^3 23 gratia] creatura δ^1 27 nec] neque δ P 38 ei] eis γ 42 a] in δ^1 44 aliquam] aliam δ^1 45 aliquid] aliquod δ 47 esset] esse γ

257 virtutes politicae: cf. supra q. 14 a. 6 27 in nota.
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 7 q. 1 a. 1; *I Pars* q. 62 a. 8. 14 liberum...actus: cf. supra q. 22 a. 5 372 in nota. 21 Cf. *De fide* II c. 27 (PG 94, 960 C; Bt 152). 25 Textus conflatus ex *De grat. et lib. arb.* cap. 9 (PL 182, 1016 B) et cap. 10 (PL 182, 1019 A-B). 30 Cf. *De Trin.* VI c. 8 (PL 42, 929). 34 Comm. 10(9) et 12(11), cf. nota supra q. 1 a. 2 18. 49 dictum est: supra a. 7.

non essent, et per consequens nec beati; non autem haec confirmatio inest eis per naturam, ut dictum est; ergo hoc est per gratiam, et ita liberum arbitrium per donum gratiae confirmari potest.

2. Praeterea, sicut liberum arbitrium hominis ex sua natura habet quod sit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex sua natura quod sit corruptibile; sed corpus humanum dono gratiae efficitur incorruptibile, I Cor. xv[53] « Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem »; ergo liberum arbitrium potest per gratiam confirmari in bono.

Responsio. Dicendum quod circa hanc quaestionem erravit Origenes: voluit enim quod liberum arbitrium creaturae nullatenus confirmaretur in bono, neque etiam in beatis, nisi in Christo propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur quod beatitudo sanctorum et etiam angelorum non esset perpetua, sed aliquando esset finienda; ex quo sequitur eam non esse veram, cum immutabilitas et securitas sit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod sequitur, eius positio est penitus reprobanda, et dicendum simpliciter quod liberum arbitrium per gratiam potest confirmari in bono: quod quidem ex hoc apparet.

Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet perfecti et absoluti boni rationem, sed cuiusdam boni particularis. Huic autem bono perfecto et absoluto, scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur; unde si fiat perfecta unio, ut ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, et praecipue in beatis: quod sic patet. Voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur: malum enim est involuntarium ut Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus, unde non potest esse peccatum in motu voluntatis, scilicet quod malum appetat, nisi in apprehensiva virtute defectus praeexistat, per quem sibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione, potest dupliciter accidere: uno modo ex ipsa ratione alio modo ex aliquo extrinseco.

Ex ipsa quidem ratione, quia inest ei naturaliter et universaliter sine errore cognitio boni in universali, tam boni quod est finis quam boni quod est ad finem, non autem in particulari; sed circa hoc errare potest, ut aestimet aliquid esse finem quod non est finis, vel esse utile ad finem quod non est utile. Et propter hoc etiam voluntas naturaliter appetit bonum quod est finis, scilicet felicitatem in generali, et similiter bonum quod est ad finem: unusquisque enim naturaliter appetit utilitatem suam; sed in hoc vel in illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinseco ratio deficit, cum propter vires inferiores quae intense moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide et firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat; sicut cum aliquis habens rectam existimationem de castitate servanda, per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc iudicium rationis aliqualiter a concupiscentia ligatur, ut Philosophus dicit in VII Ethicorum.

Uterque autem istorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex coniunctione ipsorum ad Deum, nam divinam essentiam videntes cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum; cognoscent etiam omnia quae ei uniunt vel quae ab eo disiungunt in particulari, cognoscentes Deum non solum in se sed prout est ratio aliorum; et ex hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur quod in inferioribus viribus nullus motus insurgere poterit nisi

Φ 59 arbitrium] est *add.* L pOt^3 60 ex] est pM pOt^3 68 Origenes] aristotiles O^1 Kl 71 unionem] unitatem δ^1 82 Propter] per δ^1 89 tota causa] tota ratio P tota ratio vel causa δ^1 ratio vel causa δ^2 94 tendat] tendit δ^1 99 nisi] quod *add.* L Ot^3 *om.* pC^3 pO^4 Ot^4 100 quem] quam δ^1 103 aliquo *scrips. cum* δ^1] alio *cet.* 104 naturaliter] cognitio *add. codd., et delevimus* 115 illo^2] alio γ fine *add.*δ^2 utili] utile Ot^3 δ^2 117 aliquo *scrips. cum* δ^1] alio *cet.* 118 in] et δ^1 128 ipsorum] eorum δ^1

56 dictum est: supra a. 7 ad 7. 68 Cf. *Peri Archon* I c. 8 Rufino interprete (PG 11, 178 A-B). 72 cogebatur: cf. *Peri Archon* I c. 6 Rufino interprete (PG 11, 169 C), vide praeterea August. *De civ. Dei* XXI c. 17 (PL 41, 731) quem laudat Thomas infra a. 10 203 et *De malo* q. 16 a. 5. 97 § 32 (PG 3, 732 B; Dion. 304). 126 *Ethic.* VII 3 (1146 b 31 sqq.).

secundum regulam rationis. Unde, sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo; unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, et sic erunt per gratiam confirmati.

1. Ad primum ergo dicendum quod hoc est ex defectu naturae creatae quod in malum flecti potest; et hunc defectum aufert perficiendo naturam gratia confirmans in bono, sicut lux superveniens aeri aufert obscuritatem eius, quam naturaliter sine luce habet.

2. Ad secundum dicendum quod in potestate liberi arbitrii est non uti habitu; tamen potest hoc ipsum quod est non uti habitu sibi proponi sub specie boni; quod de gratia in beatis accidere non potest, ut dictum est.

3. Et per hoc patet etiam solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo, convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi potest ut in bono naturaliter per gratiam sit confirmatum. Non autem libero arbitrio secundum quod est ex nihilo convenit quod nullo modo possit confirmari in bono, sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus in actu.

5. Ad quintum dicendum quod Bernardus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quae nec intensionem nec remissionem recipit.

6. Ad sextum dicendum quod eius quod recipitur in aliquo potest considerari et esse et ratio: secundum quidem esse suum est in eo in quo recipitur per modum recipientis, sed tamen ipsum recipiens trahit ad suam rationem, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquae, in quantum scilicet inest aquae ut accidens subiecto, tamen aquam trahit a naturali sua dispositione ad hoc quod sit calida et faciat actum caloris; et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita etiam et gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum eius sicut accidens in subiecto; sed tamen ad rationem suae immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipsum Deo coniungens.

7. Ad septimum dicendum quod bonum perfectum quod est Deus potest esse unitum menti humanae per gratiam non autem per naturam; et ideo per gratiam liberum arbitrium potest confirmari in bono, non autem per naturam.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit confirmari in bono. Et videtur quod non: principium enim in appetibilibus est finis, ut Philosophus dicit in VII Ethicorum, sicut principium in speculativis sunt dignitates; sed in speculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem scientiae accipiens, nisi facta resolutione ad primas dignitates; ergo nec liberum arbitrium potest confirmari in bono nisi postquam pervenerit ad ultimum finem; sed hoc non est in statu viae, ergo liberum arbitrium in statu viae non potest confirmari in bono.

2. Praeterea, natura humana non est potior quam angelica; sed angelicae non est collata confirmatio liberi arbitrii ante statum gloriae; ergo nec hominibus conferri debet.

3. Praeterea, motor non quietatur nisi in fine; sed liberum arbitrium non pervenit ad finem suum quandiu est in statu viae; ergo nec eius mutabilitas quietatur, qua potest in bonum et malum ferri.

4. Praeterea, quandiu aliquid est imperfectum potest deficere; sed imperfectio ab hominibus non tollitur quandiu sunt in statu viae: « Videmus enim nunc per speculum in aenigmate », ut dicitur I Cor. XIII[12]; ergo quandiu homo est in statu viae potest deficere per peccatum.

Φ 138 appetimus] –titur δ^1 140 beatorum] bonorum L Ot^3 δ^1 171 recipitur] requiritur δ^2 (-K) 175 trahit] trahitur β 175 ad] in V^4 β M 179 quod] ut δ
7 confirmatur] –formatur δ^2 (-K) *def.* P 11 est] erit δ^1 18 motor] motus δ P 21 mutabilitas] immutabilitas β γ 21 qua] quin δ^1 potest] possit δ^1 propter C^3 Ot^4 et] in *add.* δ^1 22 ferri] conferri δ

1 Desunt loci parall. 5 *Ethic.* VII 8 (1151 a 16); principium...dignitates: cf. supra q. 11 a. 1 270 in nota.

5. Praeterea, quandiu aliquis est in statu merendi non debet sibi subtrahi illud quod meritum auget; sed posse peccare ad meritum proficit, unde in laudem iusti viri dicitur Eccli. XXXI[10] « Qui potuit transgredi et non transgressus, facere malum et non fecit »; ergo quandiu homo est in statu viae, in qua potest mereri, non debet liberum arbitrium eius confirmari in bono.

6. Praeterea, sicut defectus liberi arbitrii est peccatum, ita defectus corporis est corruptio; sed corpus hominis non fit incorruptibile in statu viae; ergo nec in statu viae liberum arbitrium hominis potest confirmari in bono.

SED CONTRA est quod beata Virgo in statu viae confirmata fuit in bono, nam de ea, ut dicit Augustinus, cum de peccato agitur, mentio fieri non debet.

2. Praeterea, apostoli etiam per adventum Spiritus Sancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Psal. « Ego confirmavi columnas eius », quod glosa de apostolis exponit.

RESPONSIO. Dicendum quod aliquis potest confirmari in bono dupliciter; uno modo simpliciter, ita scilicet quod habeat in se sufficiens suae firmitatis principium quod omnino peccare non possit, et sic beati sunt confirmati in bono ratione prius dicta. Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiae quo ita inclinantur in bonum quod non de facili possunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo quin omnino peccare non possint nisi divina providentia custodiente; sicut etiam dicitur de immortalitate Adae, qui ponitur immortalis non quod omnino aliquo sibi intrinseco protegi posset ab omni exteriori mortifero, utpote ab incisione gladii et aliis huiusmodi, a quibus tamen divina providentia conservabatur; et hoc modo aliqui in statu viae possunt confirmari in bono et non primo, quod sic patet.

Non enim potest aliquis omnino impeccabilis reddi nisi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati est vel ex rationis errore qui in particulari decipitur circa finem boni et circa utilia quae in universali naturaliter appetit, vel ex hoc quod iudicium rationis intercipitur propter aliquam passionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi possit ut ratio nullatenus erret circa finem boni et circa utilia in particulari per dona sapientiae et consilii, tamen non posse intercipi iudicium rationis excedit statum viae propter duo; primo et principaliter quia rationem esse semper in actu rectae contemplationis in statu viae ita quod omnium operum ratio sit Deus est impossibile; secundo quia in statu viae non contingit inferiores vires ita rationi esse subditas ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, nisi in Domino Iesu Christo qui fuit simul viator et comprehensor.

Sed tamen per gratiam viae ita potest homo bono astringi quod nonnisi valde de difficili peccare possit, per hoc quod ex virtutibus infusis inferiores vires refrenantur et voluntas in Deum fortius inclinatur, et ratio perficitur in contemplatione veritatis divinae, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem completur per custodiam divinae providentiae in illis qui confirmati dicuntur; ut scilicet quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.

1. Ad primum ergo dicendum quod affectus pervenit ad finem non solum quando finem perfecte possidet, sed etiam quodam modo quando ipsum intense desiderat; et per hunc modum aliquo modo in statu viae aliquis potest confirmari in bono.

Φ 35 facere] et *praem.* δ^1 P 55 scilicet] videlicet δ 57 possit] possunt δ^2 63 possint] possunt M Du K O^4 75 qui: *ex attractione logica, codd. praeter* Du K] que Du quod K 76 circa] cui α β 82 intercipi] indecipi L pOt^3 seu decipi *add.* M 87 quia] quod δ^2 contingit] convenit *potius* β 100 ad confirmationem] a confirmatione δ^2 102 occasio] actio δ^1 105 affectus] effectus δ (-K) 106 quando] ante δ^2 (-K) quod ante K 108 intense] se *add.* δ^1 109 aliquis] quis δ^1

46 *De nat. et grat.* cap. 36 (PL 44, 267) sec. Thomam *III Pars* q. 27 a. 4 sed c. 50 Ps. LXXIV[4]. 51 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 700 B). 58 prius dicta: a. 8. 64 dicitur...: cf. *Summa fr. Alexandri* I-II nn. 469-470 (pp. 631-636). 91 viator et comprehensor: cf. supra q. 10 a. 11 231 in nota.

2. Ad secundum dicendum quod dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necessitate: et ideo quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui angelo sicut beatae Virgini, et etiam homini Christo. Confirmatio autem in bono beatae Virgini competebat, quia mater erat divinae sapientiae in quam 'nihil inquinatum incurrit' ut dicitur Sapientiae VII[25]. Similiter etiam apostolos decuit, quia erant quasi fundamentum et basis totius ecclesiastici aedificii, unde eos firmos esse oportuit.

3. Ad tertium dicendum sicut ad primum.

4. Ad quartum dicendum quod ex ratione illa potest haberi quod non est aliquis in statu viae omnino confirmatus sicut nec omnino perfectus; aliquo tamen modo potest dici confirmatus sicut et perfectus.

5. Ad quintum dicendum quod posse peccare non facit ad meritum sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.

6. Ad sextum dicendum quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, in quantum ea aliquis patienter utitur; et ideo homini in statu merendi existenti per gratiam non aufertur.

Ad alia quae sunt in oppositum patet solutio ex dictis.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum liberum arbitrium alicuius creaturae possit esse obstinatum in malo vel immutabiliter firmatum. Et videtur quod non: peccatum enim ut dicit Augustinus in XI De civitate Dei, est contra naturam; sed nihil quod est contra naturam est perpetuum secundum Philosophum in principio Caeli et mundi; ergo peccatum non potest perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Praeterea, natura spiritualis est potentior quam corporalis; sed si naturae corporali superinducatur aliquod accidens praeternaturale, redit ad id quod est suae naturae conveniens, nisi illud accidens superinductum aliqua causa continue agente conservetur; sicut si aqua calefiat redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conservans caliditatem. Ergo et natura spiritualis liberi arbitrii si eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato, sed quandoque ad statum iustitiae redibit, nisi assignetur aliqua causa quae perpetuo malitiam in eo conservet, quam non est assignare, ut videtur.

3. Sed dicebat quod causa peccatum inducens et conservans est et interior et exterior: interior est ipsa voluntas, exterior est voluntatis obiectum, quod scilicet allicit ad peccandum. — Sed contra, res quae est extra animam est bona; bonum autem non potest esse causa mali nisi per accidens; ergo res extra animam existens non est causa peccati nisi per accidens: omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se; ergo oportet ponere aliquid quod sit per se causa peccati, quod non potest esse nisi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppositum tendat, cum id in quod inclinatur suam naturam ei non tollat, qua in opposita potest; ergo neque voluntas neque aliquid aliud potest esse causa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter et quasi necessario adhaerere.

4. Praeterea, secundum Philosophum in V Metaphysicae, duplex est necessarium: quoddam a se ipso, quoddam ab alio necessitatem habens. Peccatum autem esse in libero arbitrio non potest esse necessarium sicut id quod est necessitatem a se ipso habens quia hoc solius Dei est, ut etiam Avicenna dicit; neque iterum est necessarium quasi ab alio necessitatem

Φ 112 ordinem] *lac.* P 122 aedificii] beneficii δ 128 et perfectus] imperfectus L pOt^3 etc. *add.* β 132 voluntarium] meritorium δ^1 K 135 materialiter] naturaliter δ^2 P *non liquet* β 137 existenti] existendi β Ot^3
2 alicuius] alicui δ^2 (-O^4) 7 principio] I^o δ^1 K O^4 14 illud] id L M δ^1 22 quam] quod Tr^1 δ^1 24 Sed] si δ^1 36 inclinatur] –netur δ^2 37 id] illud δ^1 P 39 neque...neque] nec...nec δ

111 dona...necessitate: cf. Bonaventura *Super Sent. II* d. 9 a. unic. q. 3. 121 quasi...aedificii: cf. Eph. II[20]. 133 laus...: cf. Albertus *Super Ethica* I lect. 14 (ed. Col. XIV, p. 73).
1 Parall.: *I Pars* q. 64 a. 2; *Super Sent. II* d. 7 q. 1 a. 2; *De malo* q. 16 a. 5. 5 Cap. 17 (PL 41, 331). 8 *De caelo* I 4 (269 b 7 sqq.). 43 *Metaph.* V 6 (1015 b 9). 48 Cf. *Metaph.* VIII c. 4 (f. 98^{vb}).

habens quia omne huiusmodi necessarium reducitur ad id quod est per se ipsum necessarium; Deus autem causa peccati esse non potest; ergo nullo modo potest esse necessarium liberum arbitrium in peccato posse permanere, et sic nullum liberum arbitrium creaturae immobiliter peccato adhaeret.

5. Praeterea, Augustinus in V De civitate Dei videtur duplicem necessitatem distinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non esse aliquid in potestate nostra, quae dicitur necessitas coactionis; alia est quae libertatem non tollit, quae est naturalis inclinationis. Hac autem necessitate peccatum inesse libero arbitrio non est necesse, cum non sit naturale sed magis contra naturam; similiter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur; ergo nullo modo est necessarium, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, Anselmus dicit quod « liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam »; si ergo sit aliquod liberum arbitrium quod non possit habere rectitudinem voluntatis, amittet propriae naturae rationem, quod est impossibile.

7. Praeterea, liberum arbitrium non suscipit magis et minus; sed minus est liberum arbitrium quod non potest in bonum quam illud quod potest; ergo non est aliquod liberum arbitrium quod non possit in bonum.

8. Praeterea, sicut se habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita se habet motus voluntarius ad quietem voluntariam; sed secundum Philosophum, si motus est naturalis, et quies ad quam terminatur est naturalis, et si motus est voluntarius et quies est voluntaria: sed motus quo peccatum committitur est voluntarius; ergo et quies qua in peccato commisso persistitur est voluntaria, non ergo necessaria.

9. Praeterea, sicut intellectus se habet ad verum et falsum ita affectus ad bonum et malum; sed intellectus numquam ita inhaeret falso quin possit reduci ad cognitionem veri; ergo affectus numquam ita inhaeret malo quin possit reduci ad amorem boni.

10. Praeterea, secundum Anselmum in libro De libero arbitrio « posse peccare non est libertas neque pars libertatis »; ergo essentialis actus liberi arbitrii est posse in bonum; si ergo liberum arbitrium alicuius creaturae non possit in bonum erit frustra, cum res unaquaeque in vanum sit si actu proprio destituatur, quia unaquaeque res est propter suam operationem, ut dicit Philosophus in II Caeli et mundi.

11. Praeterea, liberum arbitrium non potest nisi in bonum vel in malum; si ergo posse peccare non est libertas neque pars libertatis, remanet quod tota libertas sit posse facere bonum; et ita creatura quae non poterit facere bonum nihil habebit libertatis; et ita liberum arbitrium non potest esse ita confirmatum in malo quod nullo modo possit facere bonum.

12. Praeterea, secundum Hugonem de Sancto Victore, mutatio quae est secundum accidentalia non mutat aliquid de essentialibus rei; sed posse facere bonum est essentiale libero arbitrio, ut probatum est; cum ergo peccatum accidentaliter libero arbitrio superveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non possit.

13. Praeterea, naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur non autem totaliter tolluntur; sed posse in bonum naturale est libero arbitrio; ergo numquam per peccatum ita obfirmatur in malo quin possit in bonum.

14. Praeterea, si peccatum causat in libero arbitrio obstinationem in malo, aut hoc facit subtrahendo aliquid de naturalibus aut superaddendo: non autem subtrahendo, quia etiam in daemonibus data naturalia integra manent, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus; similiter neque superaddendo, quia cum illud quod superadditur sit accidens, oportet quod insit per modum recipientis; et sic cum libe-

Φ 71 possit] posset P 71 habere] servare δ^1 *def.* δ^2 (-K) 87 persistitur] persistit P perficitur δ^2 (-K) perficitur vel *praem.* K 91 veri] ita *add.* β *def.* P 101 est *scrips. cum* M δ^1 K] *om. cet.* 105 neque] nec β (-Tr^1) M δ 117 taliter] totaliter γ δ^1 123 obfirmatur] obstinatur δ^1 confirmatur M P firmatur K 131 neque] nec M δ illud] id δ^1

52 Deus...non potest: cf. supra q. 1 a. 8 63. 58 Cap. 10 (PL 41, 152). 68 Cf. *De lib. arb.* cap. 3 (PL 158, 494 B), ibid. cap. 13 (PL 158, 505 A). 82 Cf. *Phys.* V 10 (230 b 10 sqq.). 95 Cap. 1 (PL 158, 490 B). 102 *De caelo* II 4 (286 a 8). 112 Cf. *Erudit. didascal.* VII c. 19 (PL 176, 827 D). 119 communiter dicitur: inde a Petro Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 7. 130 § 23 (PG 3, 725 C; Dion. 282).

rum arbitrium in utrumque sit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhaerens malo; ergo nullo modo liberum arbitrium potest totaliter confirmari in malo.

15. Praeterea, Bernardus dicit quod « impossibile est voluntatem sibi ipsi non oboedire »; sed peccatum et actus bonus volendo committitur; ergo impossibile est quin liberum arbitrium possit velle bonum, si velit: quod autem potest aliquis si velit, non est ei impossibile; ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non est impossibile facere bonum.

16. Praeterea, fortior est caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens, quia « plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti » ut dicit glosa super illud Psal. ' Bonum mihi lex oris tui ' etc. Sed daemones vel etiam homines a caritate in peccatum deciderunt; ergo multo fortius possunt a peccato redire ad appetitum boni, et sic idem quod prius.

17. Praeterea, bonitas et rectitudo appetitus obstinationi eius opponitur; sed daemones et damnati habent bonum et rectum appetitum, quia bonum et optimum appetunt, « esse, vivere et intelligere », ut Dionysius dicit; ergo non habent liberum arbitrium obstinatum in malo.

18. Praeterea, Anselmus in libro De libero arbitrio investigat eandem rationem liberi arbitrii in Deo, in angelo et in homine; sed liberum arbitrium Dei non potest esse obstinatum in malo; ergo nec in angelo nec in homine.

SED CONTRA est quod felicitati beatorum opponitur miseria damnatorum; sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo possunt in malum deflecti; ergo et ad miseriam damnatorum pertinet quod ita sint confirmati in malo ut nullo modo possint in bonum.

2. Praeterea, hoc idem expresse Augustinus dicit in libro De fide ad Petrum.

3. Praeterea, non patet reditus de peccato in bonum nisi per poenitentiam; sed in angelum malum non cadit poenitentia; ergo est immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediae: in eum poenitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat; sed angelus ex malitia peccavit, quia cum habeat deiformem intellectum, rem aliquam considerans simul omnia quae sunt illius rei intuetur; et ita non potest nisi ex certa scientia peccare; ergo in eum poenitentia non cadit.

4. Praeterea, secundum Damascenum « quod est hominibus mors, hoc est angelis casus »; sed homines post mortem non sunt capaces poenitentiae; ergo nec angeli post casum. Probatio mediae: Augustinus dicit XXI De civitate Dei, quia post hanc vitam decedentibus sine gratia locus conversionis non erit, nulla pro eis fiat oratio; et sic patet quod post mortem homines non sunt poenitentiae capaces.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem invenitur errasse Origenes: posuit enim quod post longa temporum curricula tam daemonibus quam hominibus damnatis pateret reditus ad iustitiam; et ad hoc ponendum movebatur propter arbitrii libertatem. Quae quidem sententia omnibus catholicis doctoribus displicuit, ut Augustinus dicit XXI De civitate Dei, non quia salutem daemonibus et damnatis hominibus inviderent sed quia pari ratione oporteret dicere iustitiam et gloriam beatorum angelorum et hominum aliquando terminandam – simul enim et beatorum gloria et damnatorum miseria fore perpetua demonstratur Matth.

Φ 136 nullo modo] non *post* arbitrium δ 158 esse] scilicet *praem.* P et *add.* δ^1 162 Anselmus] dicit *add.* δ^1 167 beatorum O^1 O^5 Tr^1 M] bonorum *cet.* 169 beatorum O^1 O^5 M C^3] bonorum *cet.* 173 possint] possunt L K O^4 bonum] bono δ^2 180 qui] non *add.* α β γ (-M sOt^3) non nisi *add.* M 182 habeat] habet γ 183 rem] res δ^1 184 nisi] non δ (-K O^4) 188 casus] causis L pOt^3 192 quia] quod M δ P 199 reditus] redditus α β γ 205 oporteret] oportet δ P 206 beatorum] bonorum Kl Er^2 P^2 Du P^1 K O^4 P 208 beatorum] bonorum Er^2 P^2 L Du P^1 K O^4 209 miseria] supplicia δ^1 iustitia δ^2 209 demonstratur] –strantur δ^1

138 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 2 (PL 182, 1004 B). 149 *Glossa* Petri Lomb. super Ps. CXVIII^{72} (PL 191, 1079 A) ex August. *Enarr. in Ps.* ibid. (PL 37, 1550); Ps. CXVIII^{72}. 159 *De div. nom.* cap. 4 § 23 (PG 3, 725 C) sec. transl. Sarraceni (Dion. 282) ut refert Thomas supra q. 22 a. 2 95. 163 Cap. 1 (PL 158, 490). 175 Scil. Fulgentius, cap. 3, n. 33 (PL 40, 763). 180 qui ex malitia peccat: cf. Isid. *Sent.* II c. 17 (PL 83, 620 A). 182 deiformem intellectum: cf. supra q. 8 a. 8 48. 187 Cf. *De fide* II c. 4 (PG 94, 877 C; Bt 77). 192 Cap. 24 (PL 41, 737). 197 Origenis sententiam relatam invenies apud August. hic infra. 203 Cap. 17 (PL 41, 731).

xxv[46] « Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam » – quod Origenes sapere videbatur. Unde simpliciter concedendum est quod ipsorum daemonum liberum arbitrium ita est obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non potest.

Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde causatur liberatio a peccato, ad quam duo concurrunt: divina gratia principaliter operans et humana voluntas gratiae cooperans, quia secundum Augustinum « Qui creavit te sine te non iustificabit te sine te »: causa igitur obfirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam sed sicut non largiente gratiam; quod quidem eius iustitia deposcit: iustum est enim ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur ut bene velle omnino non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reversibilitatis a peccato vel irreversibilitatis accipienda est secundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni: quamvis enim fornicator in universali sciat fornicationem esse malum, tamen cum in fornicationem consentit, aestimat fornicationem esse sibi bonum ut nunc ad agendum. In qua quidem aestimatione tria pensenda sunt. Quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae, per quam intercipitur iudicium rationis ne actu iudicet in particulari quod in universali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem ut consentiat in illud in quod passio tendit quasi per se bonum. Secundum est inclinatio habitus, qui quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, sicut Philosophus dicit in libro De memoria et reminiscentia quod consuetudo est altera natura, et Tullius in Rhetoricis quod virtus consentit rationi in modum naturae, et pari ratione vitii habitus quasi natura quaedam inclinat in id quod est sibi conveniens, unde fit ut habenti habitum luxuriae bonum videatur illud quod luxuriae convenit, quasi sibi connaturale, et hoc est quod Philosophus dicit in III Ethicorum, quod « qualis unusquisque est talis et finis videtur ei ». Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili, quae quidem provenit vel ex altero praedictorum, scilicet impetu passionis aut inclinatione habitus, vel iterum ex ignorantia universali, sicut cum quis est in hoc errore quod fornicatio non sit peccatum.

Contra primum igitur horum habet liberum arbitrium remedium quo possit peccatum deserere: ille enim in quo est impetus passionis habet rectam existimationem de fine, qui est quasi principium in operabilibus, ut Philosophus dicit in VI Ethicorum. Unde sicut homo per veram existimationem quam habet de principio potest a se repellere si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum; unde dicit Philosophus in VII Ethicorum quod incontinens qui propter passionem peccat, est poenitivus et sanabilis. Similiter etiam et habet remedium contra inclinationem habitus: nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit, et ita cum una potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis homo inducitur ad meditandum et agendum ea quae sunt contraria illi habitui; sicut si aliquis habet concupiscibilem per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum cuius exercitatio mollitiem luxuriae tollet; sicut dicit Philosophus in Praedicamentis quod « pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet ut melior

Φ 214 obfirmatum] obstinatum M δ bene] bonum δ 222 igitur] autem β ergo M obfirmationis] affirmationis β obstinationis M δ^1 K O^4 confirmationis V^4 sOt^3 P observationis C^3 Ot^4 222 malo] mala δ^1 224 conservante] observante δ^1 227 possent] posse δ^1 230 reversibilitatis] revertibilitatis δ^1 *solus* irreversibilitatis] irrevertibilitatis δ^1 *solus* 234 sub] cum δ^1 235 apparentis] agentis δ^2 (-sO^4) 236 malum] malam δ^2 245 illud] id L M δ^1 246 qui] cum L Ot^3 248 Philosophus dicit] patet per philosophum δ^1 C^3 Ot^4 patet K O^4 251 et] ergo γ 254 luxuriae] et *add.* δ (-K) etiam *add.* K 254 videatur] videtur γ illud] id δ 266 passionis] rationis Du δ^2 271 circa] contra δ^1 C^3 Ot^4 276 propter] post δ^2 276 poenitivus] –titivus Kl L Ot^3 –tutivus O^5 –tutus P –tens P^2 pO^4 impenitens K 280 est] sit δ 282 et] ad *add.* δ (-K) 283 ea] illa δ aliquis] quis δ P

220 Cf. *Sermo 169* c. 11 (PL 38, 923) sec. litteram Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 2 c. 2 (f. 129[ra]). 249 *De mem.* 6 (452 a 27). 250 *De inventione* II c. 53 n. 159. 257 Cap. 7 (1114 a 32) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 189). 269 *Ethic.* VI 4 (1140 b 16). 275 *Ethic.* VII 8 (1150 b 30). 288 Cap. 10 (13 a 23) sec. editionem compositam (ed. Minio-Paluello, p. 73).

sit ». Contra tertium etiam remedium habet quia homo illud quod accipit, quasi rationabiliter accipit, id est per viam inquisitionis et collationis; unde quando ratio in aliquo errat, ex quocumque error ille contingat, potest tolli per contrarias ratiocinationes; et inde est quod homo a peccato potest desistere.

In angelo vero peccatum ex passione esse non potest, quia secundum Philosophum in VII Ethicorum, passio non est nisi in sensibili parte animae, quam angeli non habent; unde in peccato angeli sola duo concurrunt, scilicet inclinatio habitualis in peccatum et falsa aestimatio virtutis cognitivae de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo appetitivarum potentiarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei aliqua inclinatio inducens ad contrarium. Quia vero rationem non habent sed intellectum, quicquid aestimant per modum intelligibilem accipiunt; quod autem accipitur intelligibiliter accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit omne totum esse maius sua parte. Unde angeli aestimationem quam semel accipiunt deponere non possunt sive sit vera sive sit falsa. Patet igitur ex praedictis quod causa confirmationis daemonum in malo ex tribus dependet, ad quae etiam omnes rationes a doctoribus assignatae reducuntur. Primum est et principale divina iustitia; unde pro causa obstinationis eorum assignatur quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debuerunt, vel si quid aliud est huiusmodi quod ad congruitatem divinae iustitiae pertinet. Secundum est indivisibilitas appetitivae virtutis, unde quidam dicunt quod quia angelus simplex est, ad quod se convertit totaliter se convertit; quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae sed de simplicitate quae divisionem potentiarum unius generis tollit. Tertium est intellectiva cognitio; et hoc est quod quidam dicunt quod ideo angeli irremediabiliter peccaverunt quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur naturale dupliciter: uno modo cuius principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat, sicut terrae est naturale moveri deorsum; et de hoc intelligit Philosophus quod nihil quod est contra naturam est perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequatur; sicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non potest nisi semine maris suscepto. Id autem quod est contra hoc naturale, nihil prohibet esse perpetuum; sicut quod aliqua mulier perpetuo absque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio est naturale tendere in bonum, et contra naturam peccare, unde ratio non sequitur. — Vel dicendum quod, quamvis menti rationali secundum suam institutionem consideratae peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod iam adhaesit peccato effectum est ei quasi naturale, ut Augustinus dicit in libro De perfectione iustitiae; Philosophus etiam dicit in IX Ethicorum quod quando homo de virtute in vitium transit fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

2. Ad secundum dicendum quod aliter est de natura corporali et spirituali: natura enim corporalis est determinata unius generis, et ideo non potest sibi aliquid effici naturale nisi natura eius totaliter corrumpatur, sicut aquae non potest fieri calor naturalis nisi corrumpatur in ea species aquae; et inde est quod redit ad naturam suam remoto prohibente. Sed natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata et omnium capax, sicut dicitur in III De anima quod « anima est quo-

Φ 290 etiam] autem δ^1 *om.* L 292 id est] quasi δ 311 irreversibiliter] irrevertibiliter δ^1 312 accipit] accipiat P 312 esse] est γ 315 praedictis] dictis δ 318 reducuntur] –cantur δ^1 deducuntur K est] igitur γ 322 huiusmodi] habitus δ^1 323 congruitatem] equitatem δ^1 contrarietatam δ^2 (-K sO^4) 325 simplex] simpliciter δ^2 (-K) 335 de β M] *om. cet.* 340 quia] quod δ^2 349 tendere] intendere δ^1 362 determinata] –nativa β

299 Rectius *Phys.* VII 6 (248 b 27) ut infra q. 26 a. 3 140. 311 irreversibiliter: vocabulum Dionys. *De div. nom.* cap. 4 § 8 (PG 3, 704 D) sec. transl. Eriugenae (Dion. 190). 312 omne...parte: cf. supra q. 10 a. 12 160 in nota. 317 doctoribus: e. g. *Summa fr. Alexandri* II-II n. 75 (p. 92). 325 quidam: ut hic supra. 330 quidam: ut hic supra. 337 sicut...deorsum: exemplum Arist. e. g. *De caelo* I 4 (269 b 4). 356 Cap. 2 (PL 44, 294). 357 *Ethic.* IX 4 (1166 a 20). 370 Cap. 8 (431 b 21) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 351,5).

dam modo omnia »; et per hoc quod alicui adhaeret efficitur unum cum eo, sicut intellectus fit quodam modo ipsum intelligibile intelligendo, et voluntas ipsum appetibile amando. Et sic quamvis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad unum, tamen contrarium potest per amorem ei effici naturale in tantum quod non revertatur ad pristinam dispositionem nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei qui peccato adhaeret; unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

3. Ad tertium dicendum quod per se causa peccati voluntas est, et per ipsam etiam peccatum conservatur; quae quamvis a principio ad utrumque se haberet aequaliter, tamen postquam se peccato subiecit, efficitur ei peccatum quasi naturale; et ex hoc immutabiliter quantum est de se manet in illo.

4. Ad quartum dicendum quod ista necessitas permanendi in peccato reducitur in Deum sicut in causam dupliciter: uno modo ex parte iustitiae ipsius, ut dictum est, in quantum sicut non apponit gratiam sanantem; alio modo in quantum talem naturam condidit quae et peccare posset, et necessitatem in peccato remanendi ex condicione suae naturae haberet postquam peccato se subderet.

5. Ad quintum dicendum quod cum peccatum sit menti rationali quasi naturale effectum, illa necessitas non erit coactionis sed quasi naturalis inclinationis.

6. Ad sextum dicendum quod potestas servandi rectitudinem voluntatis cum habetur, inest omni habenti liberum arbitrium, ut Anselmus dicit; daemones autem et alii damnati eam servare non possunt cum non habeant.

7. Ad septimum dicendum quod liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit maius et minus; sed considerata libertate a peccato et a miseria, dicitur in uno statu esse magis liberum quam in alio.

8. Ad octavum dicendum quod effectus naturae semper est naturalis; et inde est quod eius motus et actio semper ad quietem naturalem terminatur. Sed actio et motus voluntatis potest terminari ad effectum et quietem naturalem in quantum voluntas et ars adiuvant naturam; unde potest esse motus voluntarius, et effectus vel quies consequens erit naturalis et necessitatem habens, sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis et necessaria.

9. Ad nonum dicendum quod intellectus angeli, si aliquam falsam aestimationem accipiat, eam deponere non potest ratione supradicta; unde ratio procedit ex suppositione falsa.

10. Ad decimum dicendum quod quamvis aliquid destituatur fine proximo, non tamen sequitur quod sit omnino frustra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum; et ideo quamvis liberum arbitrium destituatur operatione bona ad quam naturaliter ordinatur, non tamen est frustra quia hoc ipsum cedit ad gloriam Dei, qui est finis ultimus, in quantum per hoc eius iustitia declaratur.

11. Ad undecimum dicendum quod peccatum per liberum arbitrium non committitur nisi per electionem apparentis boni; unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono, et quantum ad hoc libertas conservatur; remota enim specie boni, electio cessaret quae est actus liberi arbitrii.

12. Ad duodecimum dicendum quod posse bonum non est essentiale libero arbitrio quasi ad primum esse pertinens sed ad secundum: Hugo autem loquitur de his quae sunt essentialia quantum ad primum esse rei.

13. Ad tertium decimum dicendum quod ratio illa procedit de naturali quod est de constitutione naturae non autem de naturali ad quod natura ordinatur; et hoc modo est naturale posse facere bonum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod peccatum libero arbitrio adveniens non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi ar-

Φ 372 sicut] et sic δ^2 (-K) et fit K 382 remanere] permanere δ^1 P 386 utrumque] utrumlibet δ^2 393 ipsius] eius δ^1 396 posset] possit P potest δ 400 effectum] effectuum β 404 habetur] habere β (-Er^2) pOt^3 haberi M habere habetur L 405 ut] unde δ 410 maius] magis *add.* pC^3 magis δ (-pC^3) P et] aut δ P 425 aliquam] aliam δ^1 433 quam] quod δ^1 441 conservatur] servatur δ^1 444 posse] esse P *post* bonum β 446 sed] quasi *add.* β 456 aliquid] aliquod δ^1

406 Cf. *De lib. arb.* cap. 3 (PL 158, 494 B), ibid. cap. 13 (505 A). 411 libertate...miseria: cf. Bernardus *De grat. et lib. arb.* cap. 8 et 9 (PL 182, 1014 et 1016) et Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 8.

bitrii non remaneret. Sed per peccatum aliquid additur, scilicet unitio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodam modo naturalis efficitur: et ex hoc necessitatem habet, sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia.

15. Ad quintum decimum dicendum quod voluntas sibi ipsi quodam modo semper oboedit, ut scilicet homo qualitercumque velit illud quod vult, ⟨vult⟩ se velle. Quodam autem modo non semper sibi oboedit, in quantum scilicet aliquis non perfecte et efficaciter vult quod vellet se perfecte et efficaciter velle, ut Augustinus dicit. Nec sequitur quod si voluntas daemonum sibi ipsi oboedit, quod propter hoc non sit confirmatus in malo, quia impossibile est eum velle quod velit efficaciter bonum: unde si etiam condicionalis esset vera, non sequeretur consequens esse possibile cum antecedens sit impossibile.

16. Ad sextum decimum dicendum quod caritas fortior est quam peccatum, quantum est de se, si fiat comparatio unius ad alterum secundum eundem modum habendi, ut scilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad terminum vel adhuc existentis in via; sed tamen existens in termino malitiae firmius se habet ad malitiam quam existens in via caritatis ad caritatem. Daemones autem vel numquam caritatem habuerunt, secundum quosdam, vel si habuerunt numquam eam nisi sicut in statu viae habuerunt; homines autem damnati similiter cadere non potuerunt nisi a gratia viatoris.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ratio illa procedit de bonitate et rectitudine ipsius naturae, non liberi arbitrii: appetitus enim quo daemones appetunt bonum et optimum est inclinatio quaedam ipsius naturae, non autem ex electione liberi arbitrii; et ideo haec rectitudo obstinationi liberi arbitrii non opponitur.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod Anselmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, angelis et hominibus secundum quandam communissimam analogiam: unde non oportet quod quantum ad omnes speciales condiciones similitudo inveniatur.

Articulus undecimus

Undecimo quaeritur utrum liberum arbitrium hominis in statu viae possit esse obstinatum in malo. Et videtur quod sic: illud enim quod infligitur ex merito naturae lapsae, inest omnibus ante naturae lapsae reparationem; sed meritum obstinationis est peccatum naturae lapsae, ut dicit glosa Rom. IX[18]; ergo quilibet homo ante reparationem in statu viae est obstinatus.

2. Praeterea, peccatum in Spiritum Sanctum quantum ad omnes suas species potest in viatore inveniri; obstinatio vero est species peccati in Spiritum Sanctum ut habetur in II Sententiarum; ergo aliquis in statu viae potest esse obstinatus.

3. Praeterea, nullus existens in peccato potest redire ad bonum nisi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat; sed quicumque cadit in peccato mortale, caret omni inclinatione ad bonum: peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, secundum Augustinum, in spiritibus est sicut pondus in corporibus; corpus autem ponderosum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorsum, quod nulla remanet ei inclinatio sursum; et sic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum; ergo quicumque peccat mortaliter est obstinatus in malo.

4. Praeterea, nullus a malo culpae recedit nisi per poenitentiam; sed ille qui peccat ex malitia est impoenititibilis, secundum Philosophum in VII Ethicorum, quia est corruptus

Φ 458 unitio] mutatio L pM pOt³ P aliter mutatio *add.* P² Tr¹ aliter (vel Er²) imitatio *add.* Av Er² vel mutatio *add.* sOt³ unicio mutatio sM 464 qualitercumque] quantumcumque P 465 ⟨vult⟩ *coni. cum* K] *om. cet.* 487 similiter] simul δ (-sO⁴ Ot⁴)

2 possit] posset δ¹ 8 reparationem] nature lapse *add.* γ est] potest esse δ² 11 quantum] scilicet *praem.* P est *praem.* δ¹ 13 habetur] dicitur δ² (*def.* Ot⁴ *usque ad a.* 15 *lin.* 29) 17 ad] in δ 18 cadit] manet δ² 20 enim] autem M δ 25 remanet] remaneat γ

468 Vide *De grat. et lib. arb.* cap. 15 (PL 44, 899), cf. praeterea ps.- Hugo de S. Victore *Summa Sent.* tr. 3 c. 9 (PL 176, 103). 484 quosdam: cf. supra q. 8 a. 3 7 in nota. 488 viatoris: cf. supra q. 10 a. 11 231 in nota.

1 Desunt loci parall. 7 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1462 B), ex August. *Epist. 194* c. 3 n. 14 (PL 33, 879). 14 Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 43 c. unic. 22 Cf. *De civ. Dei* XI c. 28 (PL 41, 342), *Confess.* XIII c. 9 (PL 32, 849), *Epist. 55* c. 10 (PL 33, 212), *Epist. 157* c. 2 (PL 33, 677). 24 lapis deorsum: cf. supra q. 6 a. 3 314 in nota. 32 *Ethic.* VII 7 (1150 a 21).

circa principium eligibilium, scilicet circa finem: cum ergo contingat aliquem in statu viae ex malitia peccare, videtur quod sit possibile aliquem in statu viae obstinatum esse in malo.

5. Sed dicebat quod quamvis talis sit impoenitibilis ex viribus propriis, potest tamen reduci ad poenitentiam ex munere divinae gratiae. — Sed contra, quando aliquid est impossibile secundum causas inferiores, licet divina operatione fieri possit, dicimus simpliciter loquendo illud esse impossibile, sicut caecum videre vel mortuum resurgere: si ergo ex viribus propriis aliquis non sit capax poenitentiae, simpliciter debet dici quod est obstinatus in malo, quamvis divina virtute possit reduci ad poenitentiam.

6. Praeterea, omnis morbus qui contra operatur suae curationi, videtur incurabilis secundum medicos; sed peccatum in Spiritum Sanctum contra operatur suae curationi, id est divinae gratiae, per quam aliquis a peccato liberatur; ergo aliquis in statu viae potest habere morbum incurabilem spiritualem, et ita potest esse obstinatus in malo.

7. Praeterea, ad hoc videtur esse quod peccatum in Spiritum Sanctum dicitur esse irremissibile, Matth. XII[32]; quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Praeterea, Augustinus XXI De civitate Dei et Gregorius in Moralibus assignant istam causam quare sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, quia videlicet redire non possunt ad statum iustitiae; sed aliqui sunt in statu viae pro quibus non est orandum, I Ioh. ultimo « Est peccatum ad mortem, non pro eo dico quis oret », et Ier. VII[16] « Tu ergo noli orare pro populo isto » etc.; ergo aliqui sunt in statu viae ita obstinati quod ad statum iustitiae redire non possunt.

9. Praeterea, sicut esse confirmatum in bono pertinet ad gloriam sanctorum, ita esse confirmatum in malo pertinet ad miseriam damnatorum; sed aliquis in statu viae potest esse confirmatus in bono, ut supra dictum est; ergo pari ratione videtur quod aliquis viator possit esse obstinatus in malo.

10. Praeterea, Augustinus sic dicit in libro De fide ad Petrum, maiori facultate praeditus est angelus quam homo; sed angelus post peccatum redire ad iustitiam non potuit; ergo nec homo potest, et sic aliquis in statu viae est obstinatus.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit in libro De verbis Domini et habetur in glosa Rom. II[4]: « Ista impoenitentia vel cor impoenitens, quandiu quisque in hac carne vivit, non potest iudicari; de nullo enim desperandum est quandiu patientia Dei ad poenitentiam adducit »: et ita videtur quod nullus in statu viae sit obstinatus in malo.

2. Praeterea, in Psal. dicitur ' Convertar in profundum maris ', « id est ad eos qui erant desperatissimi »; et ita illi qui videntur esse desperatissimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, et Deus ad eos.

3. Praeterea, in Psal. super illud ' Mittit crystallum suum ' etc., dicit glosa « Crystallum dicit obstinatos, de quibus tamen et alios pascit, id est tales facit ut pascant alios verbo Dei », et sic idem quod prius.

4. Praeterea, morbus aliquis potest esse incurabilis vel propter naturam morbi vel propter imperitiam medici vel propter indispositionem subiecti; sed morbus spiritualis hominis viatoris, scilicet peccatum, non est incurabilis ex natura morbi, non enim pervenit ad terminum malitiae; nec iterum ex imperitia medici, quia Deus et scit et potest curare; nec iterum ex indispositione hominis, quia sicut per alium ceci-

Φ 34 contingat] –tingit δ^2 37 talis] tum L pOt^3 *om.* sOt^3 δ 38 viribus] virtutibus δ^1 44 vel] et δ^1 67 Est] et L Ot^3 *om.* C^3 pO^4 79 sic] *om.* M δ^1 P sicut (*post* Praeterea K O^4) L C^3 K O^4 80 praeditus] predictus Kl O^5 γ (-M) 87 II] iii (*seu* 3) δ P 88 quisque] quisquis P quis Du quis est K O^4 98 Psal.] dicitur *add.* δ^1 C^3 O^4 Mittit] misit δ

60 viatores: cf. supra q. 10 a. 11 231 in nota. 62 Cap. 24 (PL 41, 737); XXXIV c. 19 (PL 76, 739 A-B) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 45 q. 2 a. 2 qc. 1 sed c. 2. 66 ultimo: V[16]. 68 oret »: sec. recens. Veteris Latinae, cf. ed. Beuron; Ier. VII[16]: videtur textus conflatus ex Ier. VII[16] vel XI[14] et XIV[11]. 76 dictum est: a. 9. 80 Scil. Fulgentius cap. 3 n. 34 (PL 40, 764). 86 *Sermo 71* c. 13 (PL 38, 456); *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1340 A). 93 Ps. LXVII[23], sec. litteram *Glossae* Petri Lomb. ibid. (PL 191, 614 A) et recens. Veteris Latinae. 94 « id...desperatissimi »: *Glossa* Petri Lomb. ut hic supra, ex August. *Enarr. in Ps.* ibid. (PL 36, 832). 98 Ps. CXLVII[17], sec. litteram *Glossae* et August. ut hic infra et recens. Veteris Latinae. 99 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1282 A), ex August. *Enarr. in Ps.* ibid. (PL 37, 1933).

dit, ita per alium resurgere potest: ergo homo in statu viae nullatenus esse potest confirmatus in malo.

RESPONSIO. Dicendum quod obstinatio importat quandam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non potest. Quod autem aliquis non possit a peccato reverti potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod vires suae non sufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur, et sic quilibet in peccato mortali cadens dicitur non posse ad iustitiam redire; sed ex ista firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obstinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato ita quod nec cooperari potest ad hoc quod a peccato resurgat. Sed dupliciter est hoc: uno modo ita quod nullo modo possit cooperari, et haec est perfecta obstinatio qua daemones sunt obstinati: adeo enim eorum mens est firmata in malo quod omnis motus liberi arbitrii ipsorum est inordinatus et peccatum; unde nullo modo se possunt ad gratiam habendam praeparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili possit cooperari ad hoc quod exeat de peccato; et haec est obstinatio imperfecta, qua aliquis potest esse obstinatus in statu viae, dum scilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non surgunt motus ad bonum nisi debiles: quia tamen aliqui surgunt, ex eis datur via ut praeparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in statu viae non possit esse ita obstinatus in malo quin ad suam liberationem cooperari possit, ratio patet ex dictis, quia et passio solvitur et reprimitur, et habitus non totaliter animam corrumpit, et ratio non ita pertinaciter falso adhaeret quin per contrariam rationem possit abduci. Sed post statum viae, anima separata non intelliget accipiendo a sensibus nec erit in actu potentiarum appetitivarum sensibilium, et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, quae erant causa perfectae obstinationis in angelo peccante; unde per eandem rationem in anima separata obstinatio erit. In resurrectione autem corpus sequetur animae condicionem, et ideo non redibit anima ad statum in quo modo est, in quo a corpore necesse habet accipere, quamvis corporeis instrumentis utetur; et ita etiam tunc eadem obstinationis ratio remanebit.

1. Ad primum ergo dicendum quod peccatum naturae lapsae dicitur esse meritum obstinationis in quantum idem peccatum est meritum perpetuae damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana est damnationi subiecta, nisi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur; non autem ita quod statim a principio nativitatis homo sit obstinatus, sicut damnatus ultima damnatione.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa loquitur de imperfecta obstinatione, per quam aliquis non est simpliciter confirmatus in malo; haec enim est species peccati in Spiritum Sanctum.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat: non tamen oportet quod sit similitudo quantum ad omnia; et ideo non sequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem, nisi forte de amore perfectissimo qualis est amor sanctorum in patria.

4. Ad quartum dicendum quod ille qui peccat ex malitia dicitur esse impoenitibilis, non quod nullo modo possit poenitere, sed quia non de facili poenitere potest. Non enim perfecte poenitet per solam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, scilicet fine, circa quod malus est corruptus; potest tamen induci ad hoc quod poeniteat, paulatim in contrarium assuescendo. Ad quam consuetudinem induci potest tum propter modum aestimandi, quia rationabiliter et quasi collative accipit, tum quia non tota vis appetitiva tendit in unum; per assuetudinem autem adipiscetur rectam rationem de principio, id est de fine

Φ 116 per] propter δ^1 123 firmitate] infirmitate δ^1 131 ipsorum] eorum M δ 134 dimittitur] dimittit α γ (-M) dimittunt β 135 quod] ut M δ^1 141 praeparentur] –parent γ 146 totaliter] taliter δ^1 et] ira *add.* δ 148 abduci] adduci L δ^1 P 156 erit] dicitur β est Du P^1 164 idem] id δ^1 180 ad] in δ^2 P 186 quod] a *add.* L pOt^3 possit] posset P 189 procedit] *om.* C^3 pO^4 est K provenit δ^1 prout α P 194 accipit] accipitur δ^1

144 dictis: supra a. 10.

appetibili. Unde Philosophus dicit in VII Ethicorum quod neque in speculativis « ratio est edoctiva principiorum, neque in operativis; sed virtus vel naturalis vel assuefactiva est causa eius quod est recte opinari circa principium ».

5. Ad quintum dicendum quod quando natura inferior potest ad aliquid disponere vel qualitercumque cooperari, non dicitur impossibile simpliciter, quamvis non possit perfici nisi divina operatione; sicut non dicimus esse impossibile simpliciter prolem in materno utero anima rationali animari: et similiter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc etiam liberum arbitrium cooperatur, non dicitur esse impossibile simpliciter.

6. Ad sextum dicendum quod quamvis ille qui peccat in Spiritum Sanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus Sancti operetur, quia tamen per hoc peccatum totaliter non est corruptus, remanet aliquis motus licet debilis per quem potest aliqualiter gratiae cooperari; non enim semper actu gratiae resistit.

7. Ad septimum dicendum quod peccatum in Spiritum Sanctum non dicitur irremissibile quin in hac vita possit remitti, sed quia non facile in hac vita remitti potest; cuius difficultatis ratio est, quia peccatum praedictum contrariatur gratiae directe, per quam peccatum dimittitur. — Vel dicitur irremissibile quia non habet in se causam remissionis, cum sit ex malitia commissum, sicut habet peccatum quod ex infirmitate vel ignorantia committitur.

8. Ad octavum dicendum quod non prohibetur aliquis pro quantumcumque peccatoribus in hac vita orare; sed in verbis apostoli inductis significatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, sed ad aliquem perfectum virum. Vel apostolus loquitur de peccato ad mortem, quod scilicet usque ad mortem durat. In verbis autem prophetae ostenditur quod populus ille iusto Dei iudicio indignus erat quod misericordiam consequeretur, non quod essent totaliter obstinati in malo.

9. Ad nonum dicendum quod confirmatio in bono fit ex dono divino, et ideo nihil prohibet ex speciali privilegio gratiae hoc aliquibus viatoribus esse concessum, quamvis non hoc modo sint confirmati in bono sicut et beati in patria, ut supra dictum est; hoc autem de confirmatione in malum dici non potest.

10. Ad decimum dicendum quod ex hoc ipso quod angelus erat maiori facultate praeditus sequitur quod statim post primam electionem fuerit in peccato obstinatus, ut ex dictis patet. Augustinus autem non intendit probare quod homo sit obstinatus in peccato, sed quia non sufficit ad hoc quod per se ipsum a peccato resurgat.

Articulus duodecimus

Duodecimo quaeritur utrum liberum arbitrium sine gratia in statu peccati mortalis possit vitare peccatum mortale. Et videtur quod non per hoc quod dicitur Ad Rom. VII[15] « Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio », et loquitur ex persona damnati hominis, ut ibi quaedam glosa dicit; ergo homo sine gratia peccatum vitare non potest.

2. Praeterea, peccatum mortale actuale gravius est quam originale; sed aliquis in peccato originali, si sit adultus, non potest vitare quin peccet mortaliter sine gratia: sic enim vitaret damnationem poenae sensibilis, quae peccato actuali mortali debetur; et ita cum quantum ad adultos non sit medium inter illam damnationem et gloriam vitae aeternae, sequeretur quod posset adipisci vitam aeternam sine gratia, quod est haeresis pelagiana; ergo multo minus in statu peccati mortalis aliquis potest peccatum mortale vitare, nisi gratia accepta.

3. Praeterea, Rom. VII[16] super illud ' Si autem quod nolo illud facio ' etc., dicit glosa

Φ 200 edoctiva] eductiva P doctiva O^4 doctrina Du C^3 K 207 non] nec δ^1 209 similiter] etiam *add.* δ^2 233 apostoli] apostolis Ot^3 *om.* L 240 consequeretur] -sequitur C^3 O^4 sequeretur α β
4 per hoc quod] quia δ 16 posset] possit M δ^1 20 nisi] non (*post* gratia O^4) δ 21 Si] non γ 22 nolo] uolo γ P 22 illud] id M *post* facio C^3 hoc δ^1 K O^4

199 Cap. 9 (1151 a 17-19) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 287). 247 dictum est: a. 9. 252 dictis: a. 10.
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 28 a. 2; *I-II* q. 109 a. 8; *Cont. Gent.* III c. 160; *Super I Cor.* cap. 12 lect. 1. 7 Ps.-Ambros. *Super Rom.* VII[15] (PL 17, 117 D) apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 39 c. 3 et *Glossa* Petri Lomb. ibid. (PL 191, 1423 A).
haeresis pelagiana: cf. supra a. 7 112 in nota.

Augustini « Nunc homo describitur sub lege positus ante gratiam; tunc enim homo peccatis vincitur, dum viribus suis iuste vivere conatur sine adiutorio gratiae liberantis, quae liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat atque ita contra legem non peccet »; peccare autem contra legem est peccare mortaliter; ergo videtur quod homo sine gratia peccatum mortale vitare non possit.

4. Praeterea, Augustinus dicit in libro De perfectione iustitiae quod malitia se habet ad animam sicut curvitas ad tibiam, et quod actus peccati claudicationi comparatur; claudicatio autem non potest vitari ab habente tibiam curvam nisi prius tibia sanetur; ergo nec peccatum mortale potest vitari ab eo qui est in peccato nisi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Praeterea, Gregorius dicit « Peccatum quod per poenitentiam non deletur, mox suo pondere ad aliud trahit »; sed non deletur nisi per gratiam; ergo sine gratia homo peccator peccatum vitare non potest.

6. Praeterea, secundum Augustinum timor et ira sunt quaedam passiones et peccata; sed passiones homo vitare non potest per liberum arbitrium; ergo nec a peccatis potest abstinere.

7. Praeterea, illud quod est necessarium vitari non potest; sed peccata quaedam sunt necessaria ut patet per illud Psal. « De necessitatibus meis eripe me »; ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non potest.

8. Praeterea, Augustinus dicit « Nonnullum peccatum est, cum caro adversus spiritum concupiscit »; sed hoc non est in potestate liberi arbitrii quin caro concupiscat adversus spiritum; ergo potestas liberi arbitrii non se extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Praeterea, potentia moriendi consequitur potentiam peccandi: homo enim in statu innocentiae non poterat mori nisi quia poterat peccare; ergo et necessitas moriendi consequitur ad necessitatem peccandi; sed homo in statu isto non potest vitare quin moriatur; ergo nec potest vitare quin peccet.

10. Praeterea, ideo secundum Augustinum, homo poterat in statu innocentiae stare, quia habebat sinceritatem naturae ab omni labe peccati immunem; sed ista sinceritas non est in homine peccatore gratia destituto; ergo non potest stare sed necesse habet cadere post peccatum.

11. Praeterea, vincenti debetur corona, ut patet Apoc. III; sed si aliquis vitat peccatum cum de peccato tentatur, vincit peccatum et diabolum: Iac. IV[7] « Resistite diabolo et fugiet a vobis »; si ergo potest aliquis sine gratia peccatum vitare, poterit sine gratia coronam mereri, quod est haereticum.

12. Praeterea, Augustinus dicit in libro Retractationum « Cogenti cupiditati voluntas resistere non potest »; sed cupiditas ad peccatum inducit; ergo voluntas humana sine gratia non potest peccatum vitare.

13. Praeterea, qui habet habitum necessario secundum habitum agit; sed ille qui est in peccato habet habitum peccati; ergo videtur quod non possit vitare quin peccet.

14. Praeterea, liberum arbitrium, secundum Augustinum, « est quo bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente »; ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium semper eligat malum.

15. Praeterea, quicumque potest non peccare potest vincere mundum; nullus enim aliter vincit mundum nisi desistendo a peccato; sed nullus potest vincere mundum nisi per gratiam, quia ut dicitur I Ioh. I[4] « Haec est victoria quae vincit mundum fides nostra »; ergo aliquis sine gratia non potest peccatum vitare.

16. Praeterea, praeceptum de diligendo

Φ 25 dum] cum δ^1 de K 26 quae] qui $\alpha\beta\gamma$ (-M) 31 possit] potest δ^1 K 40 Gregorius] bernardus P 41 (*et* 42) deletur] debetur δ^1 (sO^3) 52 me] domine *add.* δ^1 54 dicit] quod *add.* δ^1 55 adversus] adversum $\alpha\beta\gamma$ (-M) 57 concupiscat] –piscit $\beta\delta$ 57 adversus] adversum $\alpha\beta$ (-P^2) γ (-M) 59 quod] ut δ vitetur] videtur L pOt^3 65 nec] non L M δ P 69 sinceritatem] *post* naturae K O^4 sanctitatem (sancticeritatem C^3) *post* naturae δ (-K O^4) sanceritatem L Ot^3 70 sinceritas] sanctitas δ^1 samseritas L seinceritas Ot^3 71 gratia] gratie $\alpha\beta\gamma$ 76 de] a δ

23 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1423 C), ex August. *Expos. epist. ad Rom.* 44 (PL 35, 2071). 33 Cap. 2 (PL 44, 294). 40 Cf. *Moral.* XXV c. 9 (PL 76, 334 B), vide praeterea Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 36 c. 3. 45 *De civ. Dei* XIV c. 7 (PL 41, 410) sec. Thomam *I-II* q. 24 a. 1 sed c. 51 Ps. XXIV[17] sec. recens. Veteris Latinae. 54 *De civ. Dei* XIX c. 4 (PL 41, 629), cf. etiam Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 17 c. 2. 67 Rectius Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 2 ut refert Bonaventura *Super Sent. II* d. 24 p. 1 a. 1 q. 2. 75 Rectius Apoc. II[10]. 80 haereticum: ut supra lin. 18. 82 I c. 15 (PL 32, 609). 91 Rectius Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 3. 99 Rectius V[4].

Deum est affirmativum, et ita obligat ad hoc quod observetur pro loco et tempore, ita quod si non observetur peccat homo mortaliter; sed praeceptum caritatis non potest aliquis sine gratia observare, quia ut dicitur Rom. v[5] « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis »; ergo sine gratia homo non potest facere quin peccet mortaliter.

17. Praeterea, secundum Augustinum, in praecepto de misericordia proximi includitur praeceptum de misericordia sui; sed aliquis peccaret mortaliter nisi misereretur proximo in necessitate corporalis mortis existenti; ergo multo fortius peccat mortaliter, nisi misereatur sui in peccato existentis de peccato poenitendo; et sic nisi peccatum per poenitentiam deleatur non potest homo vitare quin peccet.

18. Praeterea, sicut se habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum; sed necesse est omnem virtuosum diligere Deum; ergo necesse est omnem peccatorem contemnere Deum et ita peccare.

19. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, ex similibus habitibus similes actus procedunt; si ergo homo est in peccato videtur quod necesse habeat similes actus producere, scilicet actus peccati.

20. Praeterea, cum forma sit principium operationis, quod caret forma caret operatione propria illius forme; sed declinare a malo est operatio iustitiae; cum igitur ille qui est in peccato careat iustitia, videtur quod non possit declinare a malo.

21. Praeterea, Magister dicit in II Sententiarum XXV dist. quod « Post peccatum ante reparationem gratiae premitur liberum arbitrium a concupiscentia et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare etiam damnabiliter », et ita sine gratia aliquis non potest vitare peccatum mortale.

22. Si dicatur quod non potest non peccare, id est non habere peccatum, potest tamen non peccare, id est non uti peccato. — Contra est quod hoc etiam pelagiani concedebant, et tamen eorum opinionem quantum ad hoc Augustinus reprehendit in libro De gratia et libero arbitrio, sic dicens « Dicunt enim pelagiani, gratiam Dei, quae data est per fidem Iesu Christi, quae neque lex est neque natura, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur vel repugnantia superentur. Sed si hoc verum esset, utique in Oratione dominica cum dixissemus ' Dimitte nobis debita nostra ', non adderemus ' et ne nos inferas in tentationem ': illud enim dicimus ut peccata dimittantur, haec autem ut caveantur sive vincantur; quod a Patre qui in caelis est nulla ratione peteremus, si virtute voluntatis humanae hoc possemus efficere »; ergo videtur quod responsio illa nulla sit.

23. Praeterea, Augustinus dicit in libro De natura et gratia « Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit caecus, et plus necesse est offendat, et cadendo vexetur, vexatusque non surgat »; ergo peccator destitutus gratia necesse habet peccare.

SED CONTRA est quod Ieronymus dicit Ad Damasum papam « Nos dicimus hominem semper peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii »; ergo dicere quod homo in statu peccati non possit vitare peccatum est negare arbitrii libertatem, quod est haereticum.

2. Praeterea, si aliquis defectus est in agente aliquo in cuius potestate sit uti illo vel non uti, non necesse habet in sua actione deficere, sicut si tibia curva posset non uti ambulando sua curvitate, posset non claudicare; sed liberum arbitrium subiectum peccato potest uti peccato et non uti, eo quod uti peccato est actus liberi arbitrii quod habet dominium sui actus;

Φ 103 est] esse δ^1 105 si δ (-pC[3])] *om. cet.* 115 misereretur] miseretur O[5] P[2] Er[2] δ (-K) *def.* P 120 vitare] videre δ^1 (-sO[3]) 129 habeat] habet δ^1 C[3] 138 Post peccatum] postquam δ^1 (sO[3]) 140 infirmitatem] firmitatem δ (-Du) frigiditatem Du 142 ideo] non L Ot[3] 145 Si] sed L Ot[3] 146-147 potest...peccato] *om.* α δ^1 id est non uti peccato K P uti peccato C[3] O[4] 147 Contra] sed *praem.* L Ot[3] 152 quae] quia δ^2 153 tantum] tamen δ^2 155 si] ex *add.* L Ot[3] 157 dixissemus] *om.* P dicimus δ^1 158 adderemus] adderetur γ inferas] inducas *praem.* M inducas δ 166 Praevaricatorem] –tores δ 166 digne] divine δ P 168 est] ut *add.* sOt[3] K O[4] P vexetur] vexatur α β γ 169 surgat] resurgat γ 184 uti[1]] peccato *add.* δ

112 Cf. *Enchir.* cap. 76 (PL 40, 268). 127 *Ethic.* II 4 (1105 a 26 sqq.). 138 Cap. 6. 151 Cap. 13 (PL 44, 896). 166 Cap. 22 (PL 44, 258). 172 Ex Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 28 c. 4.

ergo quantumcumque sit in peccato potest non peccare.

3. Praeterea, in Psal. dicitur « Me expectaverunt peccatores, ut perderent me », glosa ' id est meum consensum '; ergo aliquis non ducitur ad peccandum nisi consentiendo; sed consensus est in potestate liberi arbitrii; ergo aliquis potest per liberum arbitrium non peccare.

4. Praeterea, daemon, quia non potest non peccare, dicitur irremediabiliter peccasse; sed homo remediabiliter peccavit, ut communiter dicitur; ergo potest non peccare.

5. Praeterea, de uno extremo non transitur in alterum nisi per medium; sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi; ergo non immediate post peccatum ducitur ad aliud extremum, ut scilicet non possit non peccare.

6. Praeterea, liberum arbitrium peccatoris peccare potest; sed non peccat nisi eligendo cum eligere sit actus liberi arbitrii, sicut nec visus aliquid operatur nisi videndo; sed electio cum sit desiderium praeconsiliati secundum Philosophum in III Ethicorum, sequitur consilium, quod non est nisi eorum quae sunt in nobis, ut dicitur ibidem; ergo peccatum vitare vel facere est in potestate hominis in peccato existentis.

7. Praeterea, secundum Augustinum « nullus peccat in eo quod vitare non potest », quia iam hoc esset necessarium; si ergo aliquis in peccato existens peccatum vitare non posset, peccatum committendo non peccaret, quod est absurdum.

8. Praeterea, liberum arbitrium est aequaliter a coactione liberum ante peccatum et post; sed necessitas peccandi ad coactionem pertinere videtur, eo quod etiam si nolumus illa necessitas nobis inest; ergo homo post peccatum non habet necessitatem peccandi.

9. Praeterea, omnis necessitas vel est coactionis vel naturalis inclinationis; sed necessitas peccandi non est naturalis inclinationis, quia sic natura mala esset quia in malum inclinaret; ergo si peccatori inesset necessitas ad peccandum cogeretur peccare.

10. Praeterea, quod est necessarium non est voluntarium; si ergo necessarium sit peccare eum qui est in peccato, peccatum non est voluntarium, quod est falsum.

11. Praeterea, si peccator necesse habet peccare, haec necessitas ei non competit nisi ratione peccati; potest autem de peccato exire, alias peccatoribus non praeciperetur Is. LII[11] « Recedite, recedite, exite inde, pollutum nolite tangere »; ergo potest peccator non peccare.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hanc quaestionem contrariae haereses insurrexerunt. Quidam enim extimantes naturam mentis humanae ad modum corporalium naturarum, opinati sunt omne illud in quod videbant mentis humanae inclinationem esse, hominem ex necessitate operari, et ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes: unam quidem in bonum ex instinctu rationis, quam considerans Iovinianus dixit « hominem non posse peccare »; alia inclinatio inest humanae menti ex inferioribus viribus et praecipue secundum quod sunt ex originali peccato corruptae, qua scilicet inclinatur mens ad ea eligenda quae sunt secundum carnalem sensum delectabilia: et hanc inclinationem considerantes manichaei, dixerunt quod homo necessario peccat nec aliquo modo peccatum vitare potest. Et sic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt ut liberum arbitrium denegarent: non enim erit homo liberi arbitrii si vel ad bonum vel ad malum necessitate impellitur, quod est inconveniens et experimento et philosophorum doctrinis et divinis auctoritatibus comprobatur, ut aliquatenus ex supra dictis patet. Unde e contrario surrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defen-

Φ 189 glosa] dicit *praem.* δ *om.* P 192 in] sub β *om.* α γ P 199 in] ad δ 204 peccare potest] peccata recipit δ^1 204 peccat] potest α *om.* δ^1 221 si] peccare *add.* γ nolumus] nolimus P 224 est] necessitas *add.* δ 227 esset] est δ^2 261 si] sed γ δ^1 264 comprobatur P] probatur *cet.* 265 supradictis] predictis δ

188 Ps. CXVIII[95]. 189 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1091 A). 196 communiter: cf. ps.-Hugo de S. Victore *Summa Sent.* tr. 3 c. 6 (PL 176, 96). 198 de...medium: cf. Arist. *De hist. animal.* VIII c. 1 (588 b 4-6) sec. transl. Scoti, vide Albertum *De animal.* VII tr. 1 c. 1 n. 4 (St I, 497) ut refert Albertus *De caelo et mundo* II tr. 3 c. 11 (ed. Col. V pars I, p. 167). 208 *Ethic.* III 6 (1112 a 15). 210 ibidem: *Ethic.* III 7 (1112 a 30). 212 *De duabus anim.* cap. 10 (PL 42, 103), cap. 11 (105) et *De lib. arb.* III c. 18 (PL 32, 1295) sec. Thomam *I-II* q. 109 a. 8 arg. 1. 224 omnis...inclinationis: cf. supra a. 10 58. 249 Iovinianus: apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 28 c. 4. 256 manichaei: ut hic supra. 265 supra dictis: a. 1. 266 Pelagius: apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 28 c. 1-3.

dere gratiae Dei adversatus est, dicens absque Dei gratia hominem posse peccatum vitare: qui quidem error manifestissime doctrinae evangelicae contradicit, unde est per Ecclesiam condemnatus. Fides autem catholica media via incedit, ita libertatem arbitrii salvans, quod nenessitatem gratiae non excludit.

Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum liberum arbitrium sit quaedam potentia constituta infra rationem et supra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra potestatem liberi arbitrii invenitur: uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivae exequentis, quae ad imperium liberi arbitrii operatur; sicut volare non subest libero arbitrio hominis quia excedit vim potentiae motivae in homine. Alio modo aliquid est extra potestatem liberi arbitrii quia ad ipsum rationis actus non se extendit. Cum enim actus liberi arbitrii sit electio, quae consilium, id est deliberationem rationis, sequitur, ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit, sicut sunt ea quae impraemeditate occurrunt.

Primo igitur modo peccati vitatio vel peccatum potestatem liberi arbitrii non excedit, quia, quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivae peragatur, tamen peccatum in ipsa voluntate perficitur ante operis executionem per solum consensum; unde propter defectum virtutis motivae non impeditur liberum arbitrium a peccato vel eius vitatione, quamvis interdum impediatur ab executione, sicut cum quis vult occidere vel fornicari vel furari nec tamen potest. Sed secundo modo peccatum vel eius vitatio potest excedere liberi arbitrii potestatem, eo scilicet quod aliquod peccatum subito et quasi repente occurrit, et sic electionem liberi arbitrii subterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc posset facere vel vitare si ad hoc suam attentionem vel conatum dirigeret. Dupliciter autem aliquid in nobis quasi repentine accidit: uno modo ex impetu passionis; motus enim irae et concupiscentiae interdum deliberationem rationis praevenit, qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturae, peccatum veniale est; et ita post statum naturae corruptae non est in potestate liberi arbitrii omnia huiusmodi peccata vitare, quia eius actum effugiunt, quamvis possit impedire aliquem istorum motuum si contra conetur. Non est autem possibile ut homo continuo contra conetur ad huiusmodi motus vitandos, propter varias humanae mentis occupationes et quietem necessariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non sunt totaliter rationi subiectae, sicut erant in statu innocentiae, quando homini huiusmodi peccata omnia et singula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus insurgere poterat nisi secundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in praesenti per gratiam non reducitur, communiter loquendo, sed hanc rectitudinem expectamus in statum gloriae; et ideo in hoc statu miseriae etiam post reparationem gratiae homo non potest omnia peccata venialia vitare, cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii praeiudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quasi repente ex inclinatione habitus; ut enim dicit Philosophus in III Ethicorum « Fortioris est in repentinis timoribus impavidum et imperturbatum esse quam in praemanifestis ». Ab habitu enim est magis operatio quanto minus est ex praeparatione; praemanifesta enim, id est praecognita, aliquis praeeliget ex ratione et cogitatione etiam sine habitu, sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus, sed quia habenti habitum iam est in eius electione finis determinatus; unde quandocumque aliquid occurrit conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et maiori deliberatione impediatur.

Homo autem qui est in peccato mortali exis-

Φ 268 vitare] evitare α β γ 271 incedit] incidit P^2 δ^2 279 quae] quod δ 282 motivae] exequentis *add.* γ 289 impraemeditate] ex impedimento α δ ex premeditato P 300 quis] aliquis δ^1 301 nec] non δ^2 P 306 posset] possit M δ^1 309 repentine] repente δ 316 actum] actus δ^2 effugiunt] *lac.* P 318 ut] quod β *def.* P continuo] continue δ^1 *def.* P 319 vitandos] intentos δ^1 324 omnia et] *inv.* δ^1 et *praem.* δ^2 325 singula] similia δ^1 327 dictamen] *lac.* P 331 statum *codd. praeter* M O^4 338 impavidum] imperandum δ^1 341 enim] est *add.* δ^1 349 conveniens] inconveniens α β γ 350 attentiori] anteriori P 351 et] vel δ^2 352 autem] enim δ^2

269 error...: August. *De haeres.* 88 (PL 42, 47) ut refert Thomas *I-II* q. 100 a. 10 arg. 3. 337 Cap. 11 (1117 a 17) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 195).

tens, habitualiter peccato inhaeret. Quamvis enim non semper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriae habitus luxuriae non generatur, voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono bono commutabili quasi fini adhaesit; et huius adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque iterato bono incommutabili quasi fini inhaereat. Et ideo quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione se ipsum cohibeat. Nec tamen per hoc quod sic repente illud eligit a peccato mortali excusatur, quod aliqua deliberatione indiget, quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale qua perpenditur id quod eligitur esse peccatum mortale et contra Deum.

Ista autem deliberatio non sufficit ad retrahendum eum qui est in peccato mortali; non enim retrahitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur nisi in quantum illud sibi proponitur ut malum; ille autem qui iam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam extimat ut malum a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur. Unde non retrahitur a peccando per hoc ipsum quod advertit aliquid esse peccatum mortale; sed oportet ulterius in considerando procedere quousque perveniatur ad aliquid quod non possit non extimare malum, sicut est miseria vel aliquid huiusmodi: unde antequam tanta deliberatio fiat quanta requiritur in homine sic disposito ad vitandum peccatum mortale, praecedit consensus in peccatum mortale. Et ideo supposita adhaesione liberi arbitrii ad peccatum mortale sive ad finem indebitum non est in potestate eius quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque possit vitari si contra nitatur; quia etsi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur, non potest tamen facere quin aliquando ante tantam deliberationem praeveniat imparatum ad deliberandum consensus in peccatum mortale, cum impossibile sit hominem semper vel diu in tanta vigilantia esse quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem dispositione non removetur nisi per gratiam, per quam solam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhaereat.

Patet igitur ex dictis quod neque liberum arbitrium tollimus, cum dicamus quodlibet peccatum singulariter liberum arbitrium posse vitare vel facere; nec iterum tollimus necessitatem gratiae, cum dicamus hominem non posse vitare omnia peccata venialia, quamvis possit singula vitare, etiam habentem gratiam antequam gratia perficiatur in statu gloriae: et hoc propter fomitis corruptionem; et cum etiam dicamus hominem in peccato mortali existentem gratia destitutum omnia peccata mortalia non posse vitare nisi gratia superveniat, quamvis possit vitare singula, et hoc propter adhaesionem habitualem voluntatis ad finem inordinatum – quae duo Augustinus comparat curvitati tibiae, ex qua sequitur necessitas claudicandi –. Sic etiam et verificantur doctorum sententiae quae circa hoc variae videntur. Quorum quidam dicunt hominem absque habituali gratia gratum faciente posse peccatum mortale vitare, quamvis non sine divino auxilio quod hominem sua providentia ad bona agenda et mala vitanda gubernat; hoc enim verum est, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut possint singula vitari. Alii vero dicunt quod non potest homo sine gratia diu stare quin peccet mortaliter; quod quidem verum est quantum ad hoc quod non diu contingit hominem esse habitualiter dispositum ad peccandum quin occurrat sibi repente aliquid operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in consensum peccati mortalis, cum non sit possibile ho-

Φ 356 voluntas] –tatis α β γ (-M) 358 huius] huiusmodi α (-Kl) β L M Du K 363 fertur] refertur δ^2 illud] idem δ^2 364 Nec] non δ 378 peccando] peccato δ P 379 advertit sO^1 Du P^1 K] auertit *cet.* 387 arbitrii] et (*post* sive ^{388} Er^2 Tr^1) *add.* β 388 indebitum] debitum δ^2 390 vitari] vitare δ^1 391 vitaverit] vitatur γ 393 aliquando] aliquid δ^1 (-sO^3) *def.* pO^3 395 deliberandum] liberandum γ (-M) consensus] –sensum δ^2 396 hominem] homini δ^2 397 vel] et δ 405 posse] posset δ^1 414 quamvis] etiam *add.* δ^1 *def.* P 420 videntur] dicuntur δ^1 (-Du) dicunt Du 422 posse] posset δ^1 426 ut] quod δ^1 possint] possunt γ 432 occurrat] –currit Tr^1 δ^1

356 voluntas...adhaesit: cf. August. e. g. *De lib. arb.* III c. 1 (PL 32, 1269). 411 fomitis corruptionem: cf. supra q. 16 a. 1 74 in nota. 417 Augustinus: ut supra lin. 33. 420 quidam: cf. supra q. 22 a. 5 265 in nota. 427 Alii: cf. supra q. 22 a. 5 275 in nota.

minem diu esse vigilem ad hoc quod sufficientem sollicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale. Quia ergo utraeque rationes verum concludunt aliquo modo et aliquo modo falsum, ad utrasque respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Apostoli secundum diversas expositiones potest intelligi et de peccato mortali et de malo peccati mortalis, secundum quod loquitur ex persona hominis peccatoris, vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, secundum quod loquitur in persona sua vel aliorum iustorum. Et utroque modo intelligendum est quod, cum voluntas naturalis sit ad vitationem omnis mali, non potest homo peccator facere sine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis possit vitare singula; et sic non potest sine gratia voluntatem naturalem implere; et similiter est de iusto respectu peccatorum venialium.

2. Ad secundum dicendum quod non est possibile aliquem adultum esse in solo peccato originali absque gratia, quia statim cum usum liberi arbitrii acceperit si se ad gratiam praeparaverit, gratiam habebit; alias ipsa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam praedicta videtur supponere inconveniens ad quod ducit: si enim possibile est aliquem adultum in solo peccato originali esse, si in ipso instanti contingat eum mori, erit medius inter beatos et eos qui poena sensibili puniuntur; ad quod inconveniens praedicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, sciendum est quod in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo coniunctum per caritatem; et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. Et praeterea non sequitur quod si aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, quod propter hoc ex viribus liberi arbitrii possit gloriam acquirere; hoc enim maius est, et patet instantia de homine in statu innocentiae.

3. Ad tertium dicendum quod homo sine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat; quia etsi hoc vel illud peccatum vitare possit in contrarium conando, non tamen potest vitare omnia ratione iam dicta.

4. Ad quartum dicendum quod exemplum Augustini de curvitate quantum ad aliquid non est simile, quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, et ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse. Liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate; et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum: est autem simile quantum ad hoc quod non est possibile vitare omnia, sicut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod, quamvis peccatum per poenitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non est necessarium quod liberum arbitrium semper huic inclinationi oboediat, sed potest in aliquo uno actu contra eam niti.

6. Ad sextum dicendum quod timor et ira secundum quod sunt passiones non sunt peccata mortalia sed venialia, sunt enim primi motus.

7. Ad septimum dicendum quod peccata dicuntur necessaria in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.

8. Ad octavum dicendum quod cum caro concupiscit adversus spiritum, est vitium sed venialis peccati.

9. Ad nonum dicendum quod necessitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, scilicet Christo et beata Virgine; non autem necessitas peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

10. *Deest solutio ad decimum.*

11. Ad undecimum dicendum quod corona datur ei qui totaliter vincit diabolum et pecca-

Φ 460 etiam] autem δ 461 si] sicut δ^1 462 si] *om.* β scilicet δ^1 (-sO^3) C^3 464 beatos] bonos γ eos qui sunt beati δ 466 hoc] hac L Ot^3 500 niti] vici α β pOt^3 uti P 501 ira] vis α (-sKl) 505 septimum] viii (seu 8) α γ δ^2 (-K) 507 possint] possunt β L K 508 octavum] ix (seu 9) α γ (-M) δ^2 (-K) 511 nonum] x α γ (-M) δ^2 (-K) 514 Christo] in *praem.* L Ot^3 517 *Deest*] Ad x dicendum quod, *et sequitur lacuna quinque linearum, et ab eadem manu in margine inscribitur* deficit solutio unius argumenti P; (*cf. lin.* 68-73) 518 undecimum] x B γ (-Ot^3) δ^1 K, *et sic in solutionibus sequentibus*

445 primos motus: cf. e. g. Guill. Altiss. *Summa aurea* II tr. 28 c. 1 (f. 89^{rb}).

tum; qui autem unum peccatum vitat in alio perseverans, cum sit servus non est victor nisi forte secundum quid, unde non meretur coronam.

12. Ad duodecimum dicendum quod cupiditas non potest intelligi esse cogens absolute liberum arbitrium, quod semper est liberum a coactione; sed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen potest resisti, licet cum difficultate.

13. Ad tertium decimum dicendum quod liberum arbitrium potest uti habitu vel non uti, unde non oportet quod semper aliquis agat secundum habitum, sed potest aliquando etiam contra habitum agere, licet cum difficultate; non tamen manente habitu potest contingere quin diu maneat nihil secundum habitum agens.

14. Ad quartum decimum dicendum quod gratia desistente liberum arbitrium per se potest malum eligere; non tamen necesse est quod absque gratia gratum faciente semper malum eligat.

15. Ad quintum decimum dicendum quod non sequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, nisi omnino sit immunis a peccato, ut prius dictum est.

16. Ad sextum decimum dicendum quod praeceptum dupliciter observatur: uno modo sic quod observatum est meritum gloriae, et sic nullus potest sine gratia praedictum praeceptum nec alia observare; alio modo sic quod observatum facit vitari poenam, et sic etiam sine gratia gratum faciente observari potest. Primo modo observatur quando substantia actus impletur cum modo convenienti quem caritas ponit; et sic etiam praeceptum praedictum de dilectione non tam est praeceptum quam finis praecepti et forma aliorum praeceptorum. Secundo modo observatur sola substantia actus adimpleta, quod contingit etiam in eo qui non habet habitum caritatis; potest enim et iniustus iusta agere secundum Philosophum in II Ethicorum.

17. Ad septimum decimum dicendum quod ratio illa non est ad propositum: dato enim quod aliquis non miserendo sibi in hoc quod praeparet se ad poenitentiam novum peccatum committat, tamen potest hoc peccatum vitare cum possit se praeparare; nec tamen oportet quod peccator quandocumque sui non misereretur poenitendo, quod novum peccatum committat, sed tunc solum quando ad hoc ex aliqua speciali causa tenetur.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod virtuosus potest non diligere Deum actualiter, sed contrarium agere, ut patet cum peccat.

19. Ad undevicesimum dicendum quod quamvis habitus semper reddant similes actus, tamen habens habitum potest exire in actum contrarium habitui, quia non est necesse eum semper uti habitu.

20. Ad vicesimum dicendum quod carens iustitia potest facere actum iustitiae imperfectum, qui est iusta agere, et hoc propter principia naturalis iuris rationi indita; non autem potest facere actum iustitiae perfectum, qui est facere iusta iuste; et sic aliquis iniustus potest interdum declinare a malo.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod verbum Magistri non est intelligendum sic quod necesse sit hominem existentem in peccato mortali cuilibet tentationi succumbere, sed quia nisi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod ideo necesse habemus in Oratione dominica petere non solum ut peccata praeterita nobis dimittantur, sed etiam ut a futuris liberemur, quia nisi homo per gratiam liberetur, necesse habet quandoque incidere in peccatum per modum praedictum, quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare possit.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod desertus a luce gratiae necesse est ut aliquando cadat; non tamen necesse est ut in qualibet tentatione succumbat.

1. Ad primum vero quod in contrarium obicitur, dicendum quod libertati arbitrii praeiudicaret si peccatum vitare non posset in contra-

Φ 534 licet] sed δ^2 P 536 quin] quam P quod δ^1 551 vitari] vitare β K 556 tam] tamen β L pOt^3 *post* est M *post.* praeceptum δ^2 558 observatur] servatur L Ot^3 561 II] 3° δ 566 se] te L Ot^3 570 poenitendo] puniendo δ^1 600 contra nitendo] commitendo δ 608 in] sed *praem.* δ^1

545 dictum est: supra ad 11. 562 *Ethic.* II 4 (1105 a 26 sqq.), cf. Albertus *Super Ethica* II lect. 4 (ed. Col. XIV, p. 105).

rium conando; non autem praeiudicat libertati arbitrii si hoc homo facere non potest ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato; homine autem circa hoc non sollicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens.

2. Ad secundum dicendum quod liberum arbitrium propter hoc quod habet dominium sui actus potest, quandocumque ad hoc curam apponit, non uti proprio defectu; sed quia impossibile est eum semper curam apponere, aliquando sequitur ut in actu deficiat.

3. Ad tertium dicendum quod sine consensu liberi arbitrii peccatum mortale non agitur; sed consensus sequitur habitualem inclinationem nisi multa deliberatione praehabita, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod homo dicitur remediabiliter cecidisse, quia potest auxilio gratiae remedium habere, quamvis ad hoc potestas liberi arbitrii non sufficiat.

5. Ad quintum dicendum quod non posse peccare et non posse non peccare sunt contraria; posse vero peccare et non peccare est medium inter ea, unde ratio supponit falsum.

6. Ad sextum dicendum quod eligere et consiliari non est nisi eorum quae sunt in nobis; sed, sicut dicitur in III Ethicorum, ea quae per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus: et ideo liberum arbitrium potest habere electionem et consilium non solum de illis ad quae sufficit propria potestas, sed etiam de illis ad quae indiget divino auxilio.

7. Ad septimum dicendum quod aliquis existens in peccato mortali potest vitare omnia peccata mortalia auxilio gratiae; potest etiam ex naturali virtute singula vitare quamvis non omnia; et ideo non sequitur quod peccatum committendo non peccet.

8. Ad octavum dicendum quod necessitas peccandi coactionem libero arbitrio non imponit: quamvis enim homo per se ipsum ex illa necessitate non possit ⟨se⟩ eximere, potest tamen aliquatenus resistere ei cuius necessitas dicitur, in quantum potest singula peccata vitare, licet non omnia.

9. Ad nonum dicendum quod peccatum effectum est quasi naturale peccatori; habitus enim sicut quaedam natura operatur in habente, unde necessitas quae est ex habitu reducitur ad naturalem inclinationem.

10. Ad decimum dicendum quod secundum Augustinum aliquid potest esse necessarium et tamen voluntarium: necessario enim voluntas miseriam abhorret, et hoc propter naturalem inclinationem cui assimilatur inclinatio habitus.

11. Ad undecimum dicendum quod homo existens in peccato nullo modo potest se a peccato eximere quod iam commisit nisi auxilio gratiae, quia non eximitur a peccato, quod in aversione perficitur, nisi mens eius Deo adhaereat per caritatem, quae non est ex libero arbitrio sed in cordibus sanctorum per Spiritum Sanctum diffunditur, ut dicitur Rom. v[5].

Articulus tertius decimus

Tertio decimo quaeritur utrum aliquis in gratia existens possit peccatum mortale vitare. Et videtur quod non: nullus enim necessario habet petere a Deo illud quod per se ipsum potest; sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, necesse habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur; unde II Cor. ultimo Apostolus dicit, fidelibus et sanctis loquens « Oramus autem Deum ut nihil mali faciatis »; ergo etiam gratiam habentes non possunt peccatum vitare.

2. Praeterea, etiam gratiam habentes necesse habent Orationem dominicam dicere; sed in ea petitur ut homo absque peccato perseveret, secundum expositionem Cypriani, ut Augustinus narrat in libro De perseverantia; ergo habens

Φ 617 quandocumque] quandoque α β γ (-M) δ[2] (-K) quando O[3] Du K autem P 618 apponit] apponere β γ (-L) ponit δ[1] imponit K 618 non] et *praem.* γ 623 sequitur] consequitur δ[1] 624 praehabita] prohabita δ[1] 632 medium] remedium α β (-P[2]) P 639 quae] solum *add.* δ 640 potestas] voluntas δ[2] 649 imponit] ponit γ (-M) δ[2] 651 ⟨se⟩ *suppl.* (*cf. lin.* 666)] *om. codd.* 651 eximere] exire P 652 aliquatenus] aliqualiter β 656 quasi naturale] supernaturale δ[1] (-sO[3]) naturale sO[3] 658 habitu] habetur *add.* δ[2]

4 illud] id δ[1] K 5 sed] si *add.* δ[2] 6 necesse] necessario P[2] δ[1] C[3] P 9 etiam] et M δ[1]

636 *Ethic.* III 8 (1112 b 27). 661 *De civ. Dei* V c. 10 (PL 41, 152) sec. Thomam supra a. 1 572.

1 Parall.: *I-II* q. 109 a. 9 et 10; *II-II* q. 137 a. 4; *Cont. Gent.* III c. 155; *Super Sent. II* d. 29, expos. text. 7 ultimo: XIII[7]. 15 Cap. 2 (PL 45, 996).

gratiam non potest per se peccatum mortale vitare.

3. Praeterea, perseverantia donum est Spiritus Sancti; dona autem Spiritus Sancti habere non est in potestate etiam habentis gratiam; cum ergo ad perseverantiam pertineat abstinere a peccato mortali usque in finem vitae, videtur quod etiam habens gratiam non possit peccatum mortale vitare.

4. Praeterea, sicut se habet nihilum ad esse naturae ita se habet defectus peccati ad esse gratiae; sed creatura quae consecuta est esse naturae a Deo, non potest se ipsam conservare in esse naturae quin in nihilum decidat nisi manu conditoris conservetur; ergo et aliquis qui est consecutus gratiam non potest per se ipsum facere quin in peccatum mortale incidat.

SED CONTRA est quod dicitur II Cor. XII[9] « Sufficit tibi gratia mea »; non autem sufficeret si per eam peccatum mortale vitari non posset; ergo per gratiam homo potest peccatum mortale vitare.

2. Praeterea, hoc videtur ex verbis Magistri in II Sententiarum XXV dist., ubi sic dicit « Post reparationem homo ante confirmationem premitur concupiscentia sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adiuvantem ».

RESPONSIO. Dicendum quod aliud est dictu, posse abstinere a peccato et posse perseverare usque ad finem vitae in abstinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis posse abstinere a peccato, potentia fertur super negationem tantum, ut scilicet aliquis possit non peccare. Et hoc potest quilibet in gratia existens, loquendo de peccato mortali, quia habenti gratiam non inest aliqua habitualis inclinatio in peccatum, quin potius inest ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo quam cito occurrit ei aliquid sub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione dissentit ab illo, nisi in contrarium nitatur concupiscentias sequendo; quas tamen non necesse habet sequi etsi non possit vitare quin aliquis motus concupiscentiae insurgat praeveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo, quia non potest facere quin aliquis motus concupiscentiae totaliter actum liberi arbitrii praeveniat, non potest omnia peccata venialia vitare; quia vero nullus motus liberi arbitrii in eo praecedit plenam deliberationem pertrahens ad peccatum quasi ex inclinatione habitus, ideo potest omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur: iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit; aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare nisi se impeccabilem faceret; hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere.

1. Ad primum ergo dicendum quod Apostolus secundum hoc orabat ut nihil mali facerent, in quantum ad perseverandum in abstinentia mali sufficere non poterant nisi divino auxilio assistente.

2. Et similiter dicendum ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod perseverantia dupliciter dicitur: quandoque enim est specialis virtus, et sic est quidam habitus cuius actus est habere propositum firmiter perseverandi; et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae; et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam.

4. Ad quartum dicendum quod, sicut cum

Φ 19 dona] donum δ *def.* pOt[3] 23 possit] sit δ^2 (-sO[4]) 32 incidat] incidit δ^1 (-Du) decidat P 35 eam] eum δ^1 35 posset] potest δ^1 44 et] ut L Ot[3] 48 ad] in Kl δ 50 super] supra δ *def.* P 53 inest] est Kl δ 65 venialia *coni. cum* δ] mortalia *cet.* 67 praecedit] precedat β (-Tr[1]) procedit δ^1 68 ideo] non Kl L Ot[3] non *praem.* M 72 affirmativum] affirmatum δ^1 86 ad] est *praem.* δ^1 C[3]

18 perseverantia...Sancti: August. *De dono pers.* cap. 1 (PL 45, 993) sec. Thomam *II-II* q. 137 a. 4 sed c. 29 nisi.. conservetur: Gregor. [*Moral.* XVI c. 37 (PL 75, 1143 C)] ut dicitur infra q. 27 a. 3 74. 39 Cap. 6.

loquimur de natura non excludimus ea per quae natura conservatur in esse, ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conservantem gratiam in esse, sine qua nec in esse naturae nec in esse gratiae aliquis persistere valet.

Articulus quartus decimus

Quarto decimo quaeritur utrum liberum arbitrium possit in bonum sine gratia. Et videtur quod sic, quia praeceptum non datur de impossibili; unde Ieronymus dicit maledictus qui dicit Deum homini aliquid impossibile praecepisse; sed homini praecipitur ut bonum faciat; ergo potest per liberum arbitrium bonum facere.

2. Praeterea, nullus debet corripi si non faciat quod facere non potest; sed homo iuste corripitur si omittit facere bonum; ergo per liberum arbitrium homo bonum facere potest.

3. Praeterea, homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare potest, ad minus quantum ad unum singularem actum; sed vitare peccatum bonum est; ergo homo per liberum arbitrium potest aliquod bonum facere.

4. Praeterea, unaquaeque res magis potest in id quod est sibi naturale quam in id quod est sibi contra naturam; sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum, peccatum autem est ei contra naturam, ergo magis potest in bonum quam in malum: sed potest in malum per se ipsum; ergo multo magis in bonum.

5. Praeterea, creatura in se Creatoris similitudinem retinet ratione vestigii, et multo magis ratione imaginis; sed Creator potest per se ipsum bonum facere; ergo et creatura, praecipue liberum arbitrium quod est ad imaginem.

6. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, per eadem corrumpitur virtus et generatur; sed per liberum arbitrium potest virtus corrumpi, quia peccatum mortale quod homo potest ex libero arbitrio facere, virtutem corrumpit; ergo et per liberum arbitrium homo potest in generationem boni, quod est virtus.

7. Praeterea, I Ioh. v[3] dicitur « Mandata eius gravia non sunt »; sed illud quod non est grave potest homo ex libero arbitrio facere; ergo homo potest ex libero arbitrio mandata implere, quod maxime bonum est.

8. Praeterea, liberum arbitrium secundum Anselmum in libro De libero arbitrio, « est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter se ipsam »; sed rectitudo voluntatis non servatur nisi bene faciendo; ergo per liberum arbitrium potest aliquis bonum facere.

9. Praeterea, gratia est fortior quam peccatum; sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo possit facere peccatum; ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo existens in peccato absque gratia possit facere bonum.

Sed contra est quod dicitur Rom. VII[18] « Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio »; ergo homo per liberum arbitrium non potest facere bonum.

2. Praeterea, homo non potest facere bonum nisi vel actu exteriori vel interiori; sed ad neutrum sufficit liberum arbitrium, quia ut dicitur Rom. IX[16] « non est volentis », scilicet velle, quod pertinet ad interiorem actum, « neque currentis », scilicet currere, quod pertinet ad exteriorem, « sed miserentis Dei »; ergo liberum arbitrium sine gratia nullo modo potest facere bonum.

3. Praeterea, Rom. VII[15] super illud ' Quod odio malum illud facio ', dicit glosa « Naturaliter quidem homo vult bonum, sed voluntas hoc semper caret effectu, nisi gratia Dei suum velle addiderit »; ergo sine gratia homo non potest efficere bonum.

Φ 104 valet] potest δ^1 P 11 omittit] –tat Du P committit L pOt[3] dimittit M 18 unaquaeque res] unumquodque δ 27 ratione] rationes L pOt[3] 31 eadem] eamdem O[5] β 33 quia] per *add.* β M 37 Praeterea] Item δ^1 (-O[3]) 38 illud] istud O[1] id δ^1 44 servandi] conservandi δ^2 72 efficere] facere δ^1

1 Parall.: *I-II* q. 109 a. 2 et 5; ibid. q. 114 a. 2; *Cont. Gent.* III c. 147; *Super Sent. II* d. 28 a. 1; ibid. d. 39, expos. text.; *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 3; *Super II Cor.* cap. 3 lect. 1. 4 Apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 36 c. 6. 26 vestigii — imaginis: cf. ipse Thomas *Super Sent. I* d. 3 q. 3 a. 1. 31 *Ethic.* II 1 (1103 b 6). 43 Cap. 3 (PL 158, 494 B), ibid. cap. 13 (PL 158, 505 A). 61 « non est volentis »...: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 25 c. 9. 68 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1423 A).

4. Praeterea, cogitatio boni operationem boni praecedit, ut patet ex Philosopho in II Ethicorum; sed homo non potest cogitare bonum per se ipsum, quia dicitur II Cor. III[5] « Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis »; ergo non potest homo per se ipsum bonum operari.

RESPONSIO. Dicendum quod nulla res agit ultra suam speciem; sed secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur.

Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum, quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi; ut puta iste actus qui est dare eleemosynam est bonum proportionatum viribus humanis secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanae naturae facultatem secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia; et quia per huiusmodi bonum homo vitam aeternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est naturae humanae proportionatum potest homo per liberum arbitrium explere; unde dicit Augustinus quod « homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere » sine gratia operante. Quamvis autem huiusmodi bona homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem causae primae, ut dicitur in libro De causis. Et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet veritatem in utrisque.

Operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis in re, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum. Sed voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodam modo est in potentia, nisi mota per aliquod activum, vel quod ei exterius repraesentatur sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in libro De gratia et libero arbitrio, ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus etiam a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde, si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei per quam interius motum mentis operatur et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic etiam nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utimur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante. Et sic patet quod utraeque rationes aliquo modo falsum concludunt; et ideo ad utrasque respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illud quod praecipit Deus non est impossibile homini ad servandum, quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare et modum quo elevatur supra facultatem naturae, prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiae quamvis non ex solo libero arbitrio.

2. Ad secundum dicendum quod recte homo corripitur qui praecepta non implet, quia ex eius negligentia est quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata etiam quantum ad modum, cum possit nihilominus per liberum arbitrium ea servare quantum ad substantiam.

Φ 77 simus] sumus L δ^1 O^4 83 actione] operatione δ P 91 quod] est *add.* γ 96 naturam] mentem δ 103 explere] expellere δ^1 106 operante] operantis δ^1 cooperante K O^4 117 id] illud P 118 re] se δ 129 Omnes] non L pO^3 133 actionibus *scrips. cum* δ^1 K] occasionibus *cett.* 139 utimur δ P] utuntur *cett.* 140 dono] gratie *add.* δ^2 151 corripitur] corrumpitur Ot^3 δ^1

75 *Ethic.* II 4 (1105 a 31). 83 nulla...: cf. supra q. 19 a. 1 176. 103 Cf. ps.-August. *Hypognosticon* III c. 4 (PL 45, 1623) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 7. 112 Comm. 1. 128 Cap. 21 (PL 44, 908).

3. Ad tertium dicendum quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamvis non mereatur praemium; et ideo, etsi per liberum arbitrium aliquod peccatum homo possit vitare, non tamen sequitur quod in bonum meritorium possit per liberum arbitrium solum.

4. Ad quartum dicendum quod in bonum quod est connaturale homini, homo potest per liberum arbitrium; sed bonum meritorium est supra naturam eius, ut dictum est.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis in creatura sit similitudo Creatoris, non tamen perfecta; hoc enim solius Filii est; et ideo non oportet quod quicquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

6. Ad sextum dicendum quod Philosophus loquitur de virtute politica, quae ex actibus acquiritur, non autem de virtute infusa quae sola est principium actus meritorii.

7. Ad septimum dicendum quod sicut dicit Augustinus in libro De natura et gratia, praecepta Dei intelliguntur esse levia amori, quae sunt dura timori; unde non sequitur quod ea possit implere perfecte, nisi caritatem habens: non habens autem caritatem etsi possit aliquod unum implere quantum ad substantiam et cum difficultate, non tamen potest implere omnia, sicut nec omnia peccata vitare.

8. Ad octavum dicendum quod etsi liberum arbitrium possit servare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

9. Ad nonum dicendum quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non possit, quia eius naturam excedit, sicut homo etiamsi non ligetur volare non potest.

Ad ea vero quae sunt in contrarium patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio vel ostendunt quod sine Dei operatione homo nullum bonum facere potest.

Articulus quintus decimus

Quinto decimo quaeritur utrum homo sine gratia se possit praeparare ad gratiam habendam. Et videtur quod sic, quia frustra inducitur homo ad hoc quod facere non potest; sed homo inducitur ad hoc quod se ad gratiam praeparet, Zach. I[3] « Convertimini ad me et ego convertar ad vos »; ergo homo sine gratia se potest ad gratiam praeparare.

2. Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur Apoc. III[20] « Si quis aperuerit mihi intrabo ad eum »; ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor suum Deo, quod est ad gratiam se praeparare.

3. Praeterea, secundum Anselmum causa quare aliquis non habet gratiam non est quia Deus eam non det, sed quia homo eam non accipit; hoc autem non esset si homo ad gratiam habendam sine gratia praeparare se non posset; ergo homo se potest per liberum arbitrium ad gratiam praeparare.

4. Is. I[19] dicitur « Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis »; et ita in voluntate hominis est ut ad Deum accedat et gratia repleatur.

Sed Contra est quod dicitur Ioh. VI[44] « Nemo potest venire ad me nisi Pater qui misit me traxerit eum ».

2. Praeterea, in Psal. dicitur « Emitte lucem tuam et veritatem tuam, ipsa me deduxerunt », etc.

3. Praeterea, orando a Deo petimus ut nos ad se convertat, ut patet in Psal. « Converte nos Deus, salutaris noster » etc.; non autem esset necesse ut homo hoc peteret si per liberum

Φ 157 quod] etiam (*post* actum δ -K) *add.* δ P 159 etsi] si M δ 167 supra] quasi *praem.* δ[2] 174 acquiritur] requiritur δ[2] 183 et] ut L Ot[3] 189 quod] etsi *add.* β (-Er[2]) 191 possit] potest δ[1] 192 etiamsi] etsi Kl P[2] Er[2] si δ[2] 197 nullum] non potest aliquod δ 197 potest *hic om.* δ

6 praeparet] prepararet δ[1] (-Du) 10 aperuerit] aperierit δ 14 Anselmum] augustinum δ[1] 18 posset] possit M Ot[3] 27 eum] illum α γ 29 et veritatem: *iterum adest* Ot[4] *ex* δ[2] (*cf. supra a.* 11 *lin.* 13)

178 Cap. 69 (PL 44, 290).

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 28 a. 4; *I-II* q. 109 a. 6; *Quodlib.* I q. 4 a. 2; *Lect. super Ioh.* cap. 1 lect. 6; *Super Hebr.* cap. 12 lect. 3. 14 Cf. *De casu diaboli* cap. 4 (PL 158, 333). 28 Ps. XLII[3]. 32 Ps. LXXXIV[5].

arbitrium se praeparare ad gratiam posset; ergo videtur quod sine gratia hoc homo non possit.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt quod homo non potest se praeparare ad gratiam habendam nisi per aliquam gratiam gratis datam: quod quidem non videtur esse verum, si per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiae donum, duplici ratione: primo quidem quia propter hoc ponitur praeparatio ad gratiam necessaria, ut ostendatur aliqualis ratio ex parte nostra, ex qua quibusdam detur gratia gratum faciens et quibusdam non. Si autem nec ipsa praeparatio gratiae sine aliqua gratia habituali esse non potest, aut ista gratia datur omnibus aut non: si omnibus datur, non videtur aliud esse quam aliquod naturale donum, nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire nisi in aliquo naturali; ipsa autem naturalia gratiae dici possunt in quantum nullis praecedentibus meritis homini a Deo dantur; si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad praeparationem redire, et eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, et sic in infinitum, et ita melius est ut stetur in primo. Secundo quia praeparare ⟨se⟩ ad gratiam alio modo dicitur facere quod in se est, sicut est consuetum dici quod si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius: unde si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere quod in se est non erit praeparare se ad gratiam.

Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua misericorditer homo ad bonum dirigitur, sic verum est quod sine gratia homo non potest se praeparare ad habendam gratiam gratum facientem. Quod quidem patet duplici ratione. Primo quidem, quia impossibile est hominem incipere aliquid velle de novo nisi sit aliquid quod ipsum moveat; sicut patet per Philosophum in VIII Physicorum, quod motus animalium post quietem necesse est praecedere alios motus quibus anima excitatur ad agendum. Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus occasionibus, utpote exteriori admonitione aut corporali aegritudine aut aliquo huiusmodi; vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur; vel etiam utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit quod homo se ad gratiam praeparet. Secundo quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati, sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem homini notus esse non potest, cum etiam ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat; non enim potest sciri modus praeparationis ad formam nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente. Unde patet quod liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare nisi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc praeparationem gratiae in nobis operetur: uno modo petendo quod nos convertat, quasi ab eo in quo eramus ad se vertat; et hoc propter primam rationem, ut cum dicitur « Converte nos Deus, salutaris noster »; secundo petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur « Dirige me in veritate tua »; et hoc propter secundam rationem.

1. Ad primum ergo dicendum quod indicitur nobis quod convertamus nos ad Deum quia hoc

Φ 39 aliquam] aliam δ^1 41 intelligant] -ligunt δ^2 43 ponitur] proponitur O^1 Kl Tr^1 Er^2 O^3 P^1 preponitur P^2 L Ot^3 Du *def.* C^3 Ot^4 49 omnibus[1]] hominibus P^2 δ^1 omnibus[2]] hominibus δ^1 55 oportebit] non *praem.* β 56 et] ut L pOt^3 58 ita] sic δ^2 59 ⟨se⟩ *suppl.*] *om. codd.* 69 dirigitur] dirigatur δ^2 70 habendam] -bendum α Er^2 Ot^3 K 73 aliquid] aliquod δ 76 necesse] mentem δ^1 80 Deum] bonum δ^2 83 aliquo[1]] alio δ^1 87 providentur] proveniunt γ 89 Secundo] vero *add.* δ (-K) 89 quia] quod δ^1 97 Quandocumque] quandoque δ^2 (-sC^3 K sO^4) 104 exoratur] exhortatur P^2 γ 104 ut] et L pOt^3 105 operetur] preparetur δ^2 109 noster] etc. *add.* P 110 quod] ut δ (*def.* K) 113 indicitur] inducitur O^4 indicatur K videtur β P

37 quidam: Bonaventura *Super Sent. II* d. 28 a. 2 q. 1. 60 est consuetum dici: cf. supra a. 1 327 in nota. 75 *Phys.* VIII 4 (253 a 11 sqq.) et 14 (259 b 3 sqq.). 108 dicitur: Ps. LXXXIV[5]. 110 dicitur: Ps. XXIV[5].

facere possumus, sed non sine divino auxilio; unde etiam ab eo petimus Thren. « Converte nos, Domine ad te, et convertemur ».

2. Ad secundum dicendum quod nos aperire cor nostrum Deo possumus, sed non sine divino auxilio; unde ab eo petitur II Mach. I[4] « Ad- aperiat Dominus cor vestrum » etc.

Et sic etiam dicendum est ad alia, nam nec praeparare nec velle homo potest nisi hoc Deus in eo operetur, ut dictum est.

Φ 116 Thren.] iv *add.* Φ (-δ[1]) P 3 *add.* δ[1] *revera* v[21] 119 Deo] dico δ[1] 121 vestrum] nostrum γ δ (-O[4])

116 Thren.: v[21].

QUAESTIO VICESIMA QUINTA

De sensualitate

1. *Utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum.*
2. *Utrum sensualitas sit una simplex potentia vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem.*
3. *Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori vel etiam in superiori.*
4. *Utrum sensualitas oboediat rationi.*
5. *Utrum in sensualitate possit esse peccatum.*
6. *Utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis.*
7. *Utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta.*

Articulus primus

Quaestio est de sensualitate. Et primo quaeritur utrum sensualitas sit vis cognitiva vel appetitiva tantum. Et videtur quod sit cognitiva, quia, ut dicit Magister in II Sententiarum dist. XXIV, « quod in anima nostra reperis commune cum bestiis ad sensualitatem pertinet »; sed vires sensitivae cognitivae sunt nobis et bestiis communes; ergo ad sensualitatem pertinent.

2. Praeterea, Augustinus XII De Trinitate dicit quod « sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est, et seclusus a ratione sapientiae »; et hoc exponens subiungit « Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur, aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur »; sed sentire corporalia est cognitivae, ergo sensualitas, cuius est actus sensualis motus, est vis cognitiva.

3. Sed dicebat quod Augustinus hoc subiungit ut manifestet obiecta sensuum: sic enim motus sensualitatis intenditur in corporis sensus in quantum versatur circa ipsa sensibilia. — Sed contra, Augustinus hoc subiungit ad ostendendum quomodo sensualitas a ratione secludatur; sed circa corporalia, quae Augustinus dicit esse obiecta sensuum, etiam ratio versatur et inferior disponendo et superior iudicando; et sic per hoc non secluditur sensualitas a ratione; ergo Augustinus non intendit hoc quod dicebatur.

4. Praeterea, in progressu peccati quod in nobis agitur, ut Augustinus ibidem dicit, sensualitas tenet locum serpentis; serpens autem in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum, quod est cognitivae non autem appetitivae, quia eius est ferri in peccatum; ergo sensualitas est vis cognitiva.

5. Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro quod « sensualitas vicina est rationi scientiae »; non autem ei vicina esset si esset solum appetitiva, cum ratio scientiae sit cognitiva: sic enim ad aliud genus potentiarum animae pertineret; ergo sensualitas est cognitiva et non tantum appetitiva.

6. Praeterea, sensualitas secundum Augustinum XII De Trinitate, distinguitur et a ratione

Φ 6 reperis] repertis P reperes δ 12 intenditur] tenditur δ^1 K intendit O^5 C^3 Ot^4 pecoribusque] peccoribus α β δ^2 et pecoribus δ^1 15 incommutabilia] incommunicabilia β 21 sic] si L pOt^3 25 quomodo] quod δ^2 26 circa] contra δ (-K O^4) 29 secluditur] excluditur δ^1

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 24 q. 2 a. 1; *I Pars* q. 81 a. 1. 5 Cap. 4. 10 Cap. 12 (PL 42, 1007). 14 subiungit: cap. 12 (PL 42, 1007). 32 *De Trin.* XII c. 12 (PL 42, 1007) ad mentem Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 7. 39 *De Trin.* XII c. 12 (PL 42, 1007) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 5. 47 Cap. 12 (PL 42, 1007) ad mentem Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 4.

superiori et ab inferiori, in quibus etiam appetitus superior qui est voluntas continetur; alias in eis peccatum mortale esse non posset; sed appetitus inferior non distinguitur ut alia potentia ab appetitu superiori, ut probabitur; ergo sensualitas non est appetitus inferior. Est autem aliqua vis animae inferior, ut ex eius diffinitione apparet; ergo est vis cognitiva inferior.

Probatio mediae: differentia per accidens obiectorum non indicat differentiam potentiarum secundum speciem, non enim visus dividitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum; homo enim et asinus accidunt visibili in quantum est visibile. Sed appetibile apprehensum a sensu et apprehensum ab intellectu, per quae videntur superior et inferior appetitus distingui, accidunt appetibili in quantum est appetibile cum appetibile in quantum appetibile sit bonum, cui accidit apprehendi sensu vel intellectu; ergo appetitus inferior non est alia potentia a superiori.

7. Sed dicebat quod duo appetitus praedicti distinguuntur per bonum simpliciter et bonum ut nunc. — Sed contra, sicut se habet intellectus ad verum ita se habet appetitus ad bonum; sed verum simpliciter, quod est necessarium, et verum ut nunc, quod est contingens, non distinguunt intellectum in duas potentias; ergo nec penes bonum simpliciter et bonum ut nunc potest distingui appetitus in duas potentias.

8. Praeterea, bonum ut nunc est bonum apparens, ut videtur, bonum autem simpliciter est bonum verum; sed appetitus superior quandoque in bonum apparens consentit, et appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, sicut ea quae sunt corporis necessaria; ergo bonum ut nunc et bonum simpliciter non distinguunt superiorem et inferiorem appetitum, et sic idem quod prius.

9. Praeterea, vis sensitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philosophum in I De anima, ubi quinque genera actionum animae distinguit, scilicet nutrire, sentire, appetere, moveri secundum locum et intelligere; sensualitas autem sub sensitiva continetur, ut ipsum nomen demonstrat: ergo sensualitas non est vis appetitiva sed cognitiva.

10. Praeterea, cuicumque convenit diffinitio, et diffinitum; sed diffinitio sensualitatis quam Magister ponit XXIV dist. II libri, convenit rationi inferiori, quae etiam interdum intendit circa corporis sensus et circa ea quae ad corpus pertinent; ergo ratio inferior et sensualitas sunt idem; sed ratio est vis cognitiva, ergo et sensualitas.

SED CONTRA est quod in diffinitione sensualitatis dicitur quod « est appetitus rerum ad corpus pertinentium ».

2. Praeterea, peccatum in appetendo est, non solum in cognoscendo; sed in sensualitate aliquod peccatum est levissimum, ut Augustinus dicit XII De Trinitate; ergo sensualitas est vis appetitiva.

RESPONSIO. Dicendum quod sensualitas nihil aliud esse videtur quam vis appetitiva sensitivae partis; et dicitur sensualitas quasi aliquid a sensu derivatum. Motus enim appetitivae partis ex apprehensione quodam modo oritur, quia omnis operatio passivi ab activo originem sumit: appetitus autem potentia passiva est, quia movetur ab appetibili quod est movens non motum, ut dicitur in III De anima; appetibile vero non movet appetitum nisi apprehensum. In quantum ergo ex appetibili apprehenso per sensum movetur vis appetitiva inferior, eius motus sensualis dicitur et ipsa potentia sensualitas nominatur. Hic autem appetitus sensibilis medius est inter appetitum naturalem et appetitum superiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inspici potest quod in quo-

Φ 54 diffinitione] dispositione δ^1 57 indicat] inducat γ 60 visibili *scrips. cum* δ] visibilibus *cet.* 63 videntur *ante* distingui P 63 distingui] -guitur δ^2 (-K) 64 accidunt] -cidit L Ot^3 76 bonum²] penes *praem.* δ (*def.* K) 80 quandoque] quando δ^1 81 et] ut β 99 et] que *praem.* δ^2 (-K) 104 rerum] nomen δ^1 (-O^3) 122 inferior] -feriorum γ 124 sensibilis] sensualis γ P

54 eius diffinitione: apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 4 ut dicitur infralin. 97. 89 *De anima* I 14 (411 a 26). 95 cuicumque...diffinitum: cf. Petrus Hispan. *Summulae logicales* tr. 5 n. 10. 97 Cap. 4. 104 dicitur...: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 4. 109 Cap. 12 (PL 42, 1007-1008) ad mentem Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 9 et 12. 113 dicitur...derivatum: cf. Huguccio *Liber derivationum* s. v. sentio (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 145ra). 119 *De anima* III 15 (433 b 11).

libet appetibili duo possunt considerari, scilicet ipsa res quae appetitur et appetibilitatis ratio, ut delectatio vel utilitas vel aliquid huiusmodi.

Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis; nihil enim est aliud appetitus naturalis quam quaedam inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem sicut lapidis ad locum deorsum. Quia vero res naturalis in suo esse naturali determinata est, et una est eius inclinatio ad aliquam rem determinatam, unde non exigitur aliqua apprehensio per quam secundum rationem appetibilitatis distinguatur res appetibilis a non appetibili: sed haec apprehensio praeexigitur in instituente naturam, qui unicuique naturae dedit inclinationem propriam ad rem sibi convenientem. Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in ipsam rationem appetibilitatis absolute, sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter vel utilitatem aut aliquid huiusmodi; hanc vero rem vel illam appetit secundario in quantum est praedictae rationis particeps: et hoc ideo quia natura rationalis est tantae capacitatis quod non sufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, sed indiget rebus pluribus et diversis. Et ideo inclinatio eius est in aliquid commune quod in pluribus inveniatur; et sic per apprehensionem illius communis tendit in rem appetibilem in qua huiusmodi rationem appetendam esse cognoscit. Appetitus vero inferior sensitivae partis qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis; non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile; et in hoc appetitus sensibilis est infra appetitum rationalem. Sed quia non tendit tantum in hanc rem aut tantum in illam, sed in omne id quod est sibi utile vel delectabile, ideo est supra appetitum naturalem; et propter hoc etiam apprehensione indiget, per quam delectabile a non delectabili distinguat.

Et huius distinctionis signum evidens est quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum; appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis, sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud: non enim potest brutum animal inspiciens delectabile non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis, de necessitate enim vult homo bonum, sed non habet necessitatem respectu huius vel illius rei quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis; quod ideo est, quia unaquaeque potentia habet quandam necessariam habitudinem ad suum proprium obiectum. Unde datur intelligi quod obiectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res, appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis, sicut aqua in quantum est conveniens gustui et non in quantum est aqua; obiectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute. Et sic etiam differt apprehensio sensus et intellectus, nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius est secundum speciem voluntas et sensualitas, sicut et alia ratione appetitur ipsa bonitas et haec res bona; nam bonitas appetitur per se ipsam, sed haec res bona in quantum participat aliquid. Et ideo, sicut participantia perficiuntur per participationes, ut haec res bona per bonitatem, ita appetitus superior regit appetitum inferiorem, et intellectus eodem modo iudicat de his quae sensus apprehendit. Sic ergo sensualitatis proprium obiectum est res bona vel conveniens sentienti; quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia est conveniens ad ipsum esse

Φ 130 utilitas] necessitas L pM 135 lapidis] lapides δ^2 (-sO⁴) 140 appetibilitatis] secundum appetibilitatem L pOt³ vel secundum appetibilitatem *add.* M apprehensibilitatis P 147 bonitatem] –nitas α L pOt³ 148 aut] vel β δ^1 K O⁴ 152 sufficeret] –ficit β M –ficet L 153 pluribus] pluralibus δ^2 (-K) 154 in] ad δ P 155 pluribus] pluralibus δ^2 (-K) et diversis *add.* δ^1 158 cognoscit] –scat δ^2 159 qui] que δ^2 163 aut] vel δ 164 hoc¹ *om.* α L pOt³ P 171 distinguat] –guatur K O⁴ –guant C³ Ot⁴ 175 appetit] tendit (et *add.* P²) *praem.* β 176 autem] vero δ 180 animal] vel Kl Er² P 199 ergo] igitur δ^1 202 per] propter β *def.* K 204 perficiuntur] perficiunt α β γ 205 ut] et Kl O¹

135 lapidis...deorsum: cf. supra q. 6 a. 3 314 in nota.

sentientis, ut cibus et potus et alia huiusmodi; alio modo quia est conveniens sensui ad sentiendum, sicut color pulcher est conveniens visui ad videndum et sonus moderatus auditui ad audiendum, et sic de aliis. Et sic Magister complete sensualitatem notificat: per hoc enim quod dicit quod est « quaedam vis animae inferior » designatur eius distinctio ab appetitu superiori; per hoc autem quod dicit « ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus » ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia sensui ad sentiendum; per hoc autem quod dicit « atque appetitus rerum ad corpus pertinentium » ostenditur eius habitudo ad ea quae sunt convenientia ad conservandum esse sentientis.

1. Ad primum ergo dicendum quod aliquid pertinet ad sensualitatem tripliciter: uno modo sicut quod est de essentia sensualitatis, et sic ad sensualitatem pertinent solae appetitivae vires; alio modo sicut id quod praeexigitur ad sensualitatem, et sic vires sensitivae apprehensivae ad sensualitatem pertinent; alio modo sicut id quod sensualitati obsequitur, et sic motivae exequentes ad sensualitatem pertinent: et sic verum est quod omnia quae sunt nobis communia et bestiis ad sensualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia sint de essentia sensualitatis.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus hoc quod dictum est subiungit ad exemplificandum quales sunt actus sensuum exteriorum in quos motus sensualitatis intenditur; non quod ipsum sentire corporalia sit sensualitatis motus.

3. Ad tertium dicendum quod ratio inferior habet motum circa corporis sensus, sed non eodem modo sicut sensus sua obiecta percipiunt: nam sensus percipiunt sua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa sensibilia secundum aliquam intentionem universalem; sensualitas vero hoc modo tendit in obiecta sensuum sicut et ipsi sensus, scilicet particulariter ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

4. Ad quartum dicendum quod in tentatione primorum parentum serpens non solum proposuit aliquid ut appentendum, sed suggerendo decepit: non autem deciperetur homo proposito sensibili delectabili nisi iudicium rationis per passionem appetitivae partis ligaretur; et ideo sensualitas vis appetitiva est.

5. Ad quintum dicendum quod sensualitas dicitur esse vicina rationi scientiae non quantum ad genus potentiae, sed quantum ad obiecta, quia utraque circa temporalia versatur, licet alio et alio modo, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod diversitas apprehensionum per accidens se haberet ad appetitivas vires nisi diversitati apprehensionum coniungeretur diversitas apprehensorum; nam sensus, qui non est nisi particularium, non apprehendit bonitatem absolutam, sed hoc bonum; intellectus vero quia est universalium apprehendit ipsam bonitatem absolutam, ex quo diversificatur appetitus inferior a superiori, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod bonum ut nunc, in quod fertur appetitus sensibilis, est bonum particulare quod consideratur ut hic et nunc, sive sit necessarium sive contingens, quia etiam « videre solem est oculis delectabile », ut habetur Eccl. XI [7], sive etiam sit verum bonum sive apparens.

8. Unde etiam patet responsio ad octavum.

9. Ad nonum dicendum quod sensitiva pars dupliciter accipitur: quandoque secundum quod dividitur contra appetitivam, et sic continet vires apprehensivas tantum, et hoc modo sensualitas non pertinet ad sensitivam partem nisi sicut ad id quod est quasi eius origo, unde et ab ea potest denominari; quandoque vero accipitur secundum quod comprehendit in se et appetitivam et motivam, prout anima sensibilis dividitur contra rationalem et vegetabilem, et sic etiam in sensitiva parte animae sensualitas includitur.

10. Ad decimum dicendum quod ratio inferior alio modo intendit in corporis sensus et in res ad corpus pertinentes quam sensualitas, ut prius dictum est, et propter hoc ratio non sequitur.

Φ 221 intenditur] tenditur δ (-K sO⁴) 226 conservandum] servandum δ² (-K) 229 sicut] sic δ¹ 231 id] illud M δ¹ K O⁴ P 235 exequentes] obsequentes δ (-K O⁴) executive K 242 sunt] sint β P 247 motum] motus δ² 255 in tentatione] tentationi α 271 particularium] participationum δ¹ 273 quia] qui β P 278 quod] quo δ (-K) quibus K

216 *Lib. Sent.* II d. 24 c. 4. 255 in tentatione...decepit: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 9.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum sensualitas sit una simplex potentia vel dividatur in plures potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem. Et videtur quod sit una simplex potentia, non divisa in plures potentias, quia in diffinitione sensualitatis dicitur quod est « quaedam vis animae inferior »; quod non diceretur si in se plures vires contineret; ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Praeterea, eadem potentia animae « est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri », sicut dicitur in II De anima; sed conveniens et nocivum sunt contraria, ergo eadem vis animae se habet ad utrumque; sed concupiscibilis se habet ad conveniens, irascibilis vero ad nocivum; ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis, et sic sensualitas non dividitur in plures vires.

3. Praeterea, per eandem virtutem aliquis recedit ab uno extremo et accedit ad alterum, sicut ratione gravitatis lapis recedit a loco supremo et accedit ad locum infimum; sed per vim irascibilem anima recedit a nocivo fugiendo ipsum, per vim autem concupiscibilem accedit ad conveniens concupiscendo ipsum; ergo eadem vis animae est irascibilis et concupiscibilis, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, proprium obiectum gaudii est conveniens; gaudium autem non est nisi in concupiscibili; ergo proprium obiectum concupiscibilis est conveniens. Sed conveniens est obiectum totius sensualitatis, ut patet ex diffinitione sensualitatis praeexposita; nam res ad corpus pertinentes sunt res corpori convenientes; ergo tota sensualitas nihil est aliud quam concupiscibilis: aut ergo irascibilis et concupiscibilis sunt idem, aut irascibilis ad sensualitatem non pertinet; et quodcumque horum detur, habetur propositum, scilicet quod sensualitas sit una simplex vis.

5. Sed dicebat quod sensualitatis obiectum est etiam nocivum sive disconveniens, ad quod irascibilis se extendit. — Sed contra, sicut conveniens est obiectum gaudii, ita nocivum vel disconveniens est obiectum tristitiae; sed tam gaudium quam tristitia sunt in concupiscibili; ergo tam conveniens quam nocivum sunt obiectum concupiscibilis, et sic quicquid est obiectum sensualitatis, est obiectum concupiscibilis, et ita idem quod prius.

6. Praeterea, appetitus sensibilis praesupponit apprehensionem; sed eadem vi apprehensiva apprehenditur conveniens et nocivum; ergo et eadem vis appetitiva se habet ad utrumque, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, secundum Augustinum « odium est ira inveterata »; sed odium est in concupiscibili, ut probatur in II Topicorum, quia amor est in eadem, ira autem est in irascibili; ergo eadem vis est irascibilis et concupiscibilis: aliter enim ira non posset esse in utraque.

8. Praeterea, illud animae quod cuilibet potentiae competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis distinctam; sed concupiscere ad quamlibet potentiam animae pertinet; quod patet ex hoc quod quaelibet potentia animae in suo obiecto delectatur et illud concupiscit; ergo ad concupiscendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis distincta, et sic concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

9. Praeterea, potentiae secundum actum distinguuntur; sed in quolibet actu irascibilis includitur actus concupiscibilis, nam ira habet concupiscentiam vindictae, et sic de aliis; ergo concupiscibilis non est alia potentia ab irascibili.

Φ 4 sit] sic δ^2 (-K) 7 diceretur] dicitur L Ot^3 8 ergo] non *add.* δ^2 (-K) 9 dividatur] dividitur δ^1 14 utrumque] utramque δ (-O^4) 18 aliquis] anima β *post* recedit P 23 concupiscibilem] irascibilem δ (-Du K O^4) 28 autem...nisi] vero est δ^2 31 ut] sicut δ 32 praeexposita] prius exposita δ (-K) que est exposita K 43 vel] sive δ 53 appetitiva] apprehensiva et *praem.* β L Ot^3 60 enim] autem L Ot^3 72 ira] non *add.* β 73 concupiscentiam] potentiam β pOt^3 de aliis L 73 de aliis] potentiam L

1 Parall.: *I Pars* q. 81 a. 2; *Super De anima* III lect. 14. 6 dicitur: supra a. 1 216. 12 Cap. 11 (422 b 24) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 221,3). 14 concupiscibilis...nocivum: cf. Avicenna *De anima* I c. 5 (f. 4^{vb} B) et ibid. IV c. 4 (f. 20^{rb} A). 20 ratione...infimum: cf. supra q. 6 a. 3 314 in nota. 32 praeexposita: a. 1 216. 55 Cf. e. g. *Enarr. in Ps.* LIV^4 n. 7 (PL 36, 632), *Sermo 49* c. 7 (PL 38, 324), *Sermo 58* c. 7 (PL 38, 397), Tullius [*Tuscul.* IV c. 9 § 21] sec. Thomam *I-II* q. 46 a. 3 arg. 2. 57 Cap. 7 (113 a 33). 72 ira...vindictae: Arist. [*Ethic.* IV 13 (1126 a 6)] et Joh. Damasc. [*De fide* II c. 16 (PG 94, 932 D; Bt 122)] sec. Thomam *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 3 et August. *Confess.* II c. 6 (PL 32, 681) sec. Thomam *I-II* q. 46 a. 2 sed c. 1.

SED CONTRA est quod Damascenus in II libro distinguit appetitum sensitivum in irascibilem et concupiscibilem, et similiter Gregorius Nyssenus in libro quem De anima et eius viribus scribit; appetitus autem inferior est sensualitas; ergo sensualitas in se plures vires continet.

2. Praeterea, in libro De spiritu et anima distinguuntur hae tres vires motivae «rationalis, concupiscibilis et irascibilis»; sed rationalis est alia vis ab irascibili; ergo et irascibilis a concupiscibili.

3. Praeterea, Philosophus etiam in III De anima ponit in appetitu sensitivo desiderium et animum, id est concupiscibilem et irascibilem.

RESPONSIO. Dicendum quod appetitus sensualitatis has duas vires continet, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae sunt ab invicem diversae potentiae; quod quidem hoc modo videri potest.

Appetitus enim sensitivus quandam convenientiam habet cum appetitu naturali, in quantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere, secundum duplicem operationem rei naturalis: una quarum est per quam res naturalis nititur acquirere id quod est conservativum suae naturae, sicut grave movetur deorsum ut ibi conservetur; alia est per quam res naturalis sua contraria destruit per qualitatem activam; et hoc quidem necessarium est corruptibili quia nisi haberet virtutem qua suum contrarium vinceret ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit, scilicet ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendum quandam victoriam super illud quod est ei adversum; et primum est quasi per modum receptionis, secundum vero est per modum actionis; unde etiam ad diversa principia reducuntur: recipere enim et agere non sunt ab eodem principio, ut ignis qui per levitatem fertur sursum, per calorem contraria corrumpit. Ita etiam in appetitu sensibili ista duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim concupiscibilem cuius proprium obiectum est delectabile secundum sensum; appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria, et hoc per vim irascibilem, unde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum.

Et sic patet quod irascibilis est alia potentia a concupiscibili, nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod est delectabile et ex hoc quod est arduum, cum quandoque illud quod est arduum a delectatione separet et rebus contristantibus immisceat, sicut cum animal relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam nec retrahitur propter dolores quos sustinet. Et iterum una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum: haec enim appetit ut ei suum delectabile coniungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id quod est ei contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent sicut patet de intellectu agente et possibili. Et inde est etiam quod secundum Avicennam ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis, quasi virtuti ordinatae ad agendum, ad concupiscibilem autem dilatatio et constrictio ipsius quasi virtuti ordinatae ad recipiendum. Patet igitur ex dictis quod irascibilis quodam modo ad concupiscibilem ordinatur sicut propugnatrix ipsius; ad hoc enim necessarium fuit animali per irascibilem victoriam de contrariis consequi, ut concupiscibilis sine impedimento suo delectabili potiretur;

Φ 75 in II libro *om.* α β γ 78 et] ut L pOt^3 82 motivae] scilicet *add.* δ 84 alia] anima *praem.* Er^2 Tr^1 anima δ^2 (-K) 87 appetitu sensitivo] appetitivo δ 94 enim] autem β 99 quarum] operatio δ^1 104 corruptibili] rei *praem.* δ P 105 qua] per quam δ quam pP 109 habendum] –dam P^2 γ 112 est] quasi *add.* β *om.* K O^4 115 per^1] sui *add.* β 126 appetibilitatis] appetentis δ^1 127 delectabile et] arduum quam habeant (habet M) γ 128 arduum] delectabile γ cum] est δ^1 et C^3 O^4 129 illud] id δ^1 131 voluptate *scrips.*] uo^{te} *seu* uoluntate *codd.* 135 enim] autem δ^2 141 quod] quia β 146 dilatatio] delectatio L Ot^3 147 constrictio] contrictio α β P contractio γ

76 *De fide* II c. 12 (PG 94, 928 C; Bt 119). 78 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 16 (PG 40, 672 B; Bd [76]) et cap. 17 (PG 40, 676 B; Bd [77]). 81 Cap. 4 (PL 40, 781) et cap. 13 (PL 40, 789). 87 *De anima* III 14 (432 b 6). 101 grave...deorsum: cf. supra q. 22 a. 7 52 in nota. 114 ignis..sursum: cf. supra q. 1 a. 5 359 in nota. 123 dicitur...: cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* I-II n. 367 (p. 445), Albertus *Summa de homine* q. 67 a. 2, Bonaventura *Super Sent. III* d. 26 a. 2 q. 4. 144 Cf. *De anima* IV c. 6 (f. 21^{vb} A).

cuius signum est quod propter delectabilia pugna est inter animalia, scilicet propter coitum et cibum, ut dicitur in VIII De animalibus. Et inde est quod omnes passiones irascibilis habent et principium et finem in concupiscibili; nam ira incipit ex aliqua tristitia illata, quae est in concupiscibili, et terminatur post vindictam adeptam ad gaudium, quod item est in concupiscibili; et similiter spes incipit a desiderio vel amore et terminatur in delectationem.

Sciendum est etiam quod tam ex parte apprehensivarum virium quam ex parte appetitivarum sensitivae partis, aliquid est quod competit sensibili animae secundum propriam naturam, aliquid vero secundum quod habet aliquam participationem modicam rationis, attingens ad ultimum eius in sui supremo, sicut dicit Dionysius VII cap. De divinis nominibus quod divina sapientia « coniungit fines primorum principiis secundorum »; sicut vis imaginativa competit animae sensibili secundum propriam rationem, quia in ea reservantur formae per sensum acceptae; sed vis extimativa per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis. Unde ratione huius extimativae dicuntur animalia quandam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphysicae, sicut quod ovis fugit lupum cuius inimicitiam numquam sensit. Et similiter est ex parte appetitivae. Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili appetat aliquid ad victoriam quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem. Unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis; et propter hoc incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II Ethicorum.

Patet igitur ex dictis quod irascibilis et concupiscibilis sunt diversae potentiae, et quid est obiectum utriusque, et quomodo irascibilis iuvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut et extimativa inter ceteras apprehensivas sensitivae partis.

1. Ad primum ergo dicendum quod sensualitas dicitur esse vis singulariter, quia est una in genere, quamvis per aliquas species vel partes dividatur.

2. Ad secundum dicendum quod tam conveniens delectabile quam etiam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum et alterum consequendum. Sed habere quandam altitudinem super utrumque, ut scilicet et nocivum possit superari et delectabile cum securitate quadam possideri ad irascibilem pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod recedere a nocivo et accedere ad delectabile, utrumque concupiscibili competit; sed impugnare et superare id quod potest esse nocivum hoc pertinet ad irascibilem.

4-5. Et per hoc etiam patet responsio ad quartum et quintum, quia conveniens est obiectum concupiscibilis secundum quod est delectabile, sed totius sensualitatis secundum quod est quocumque modo expediens animali, vel per viam ardui vel per viam delectabilis.

6. Ad sextum dicendum quod eadem appetitiva concupiscibilis est convenientis prosecutiva et inconvenientis fugitiva; unde irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur per conveniens et nocivum, ut ex dictis patet.

7. Ad septimum dicendum quod cum dicitur odium est ira inveterata, est praedicatio per causam et non per essentiam; nam passiones

Φ 161 item] *lac.* P idem β γ (-M) δ^2 quidem δ^1 163 terminatur] etiam *add.* L M et *add.* Ot^3 164 etiam] autem δ 176 extimativa *omnes fere codices* 188 aliquid ad β P] *om. cet.* 189 consequitur] –sequuntur δ^2 (-K) 196 privatus] –vatur α β γ 217 utrumque] utrum β (-P^2) 220 irascibilem] –cibile δ^1 225 expediens] quandocumque *add.* L Ot^3 cuicumque *add.* M 228 prosecutiva] persecutiva δ (-K O^4) 234 causam] actum *praem.* pP causalitatem β γ causatam δ^2 (-K)

156 Scil. *De hist. animal.* IX c. 1 (608 b 19 sqq.) et ibid. VI c. 18 (571 b 8 sqq.) sec. transl. Scoti, vide Albertum *De animal.* VIII tr. 1 c. 2 n. 8 sqq. (St I, 574) et ibid. VI tr. 3 c. 1 n. 97 sqq. (St I, 482). 171 § 3 (PG 3, 872 B) sec. transl. Sarraceni (Dion. 407). 173 vis imaginativa — vis aestimativa: cf. Avicenna *De anima* I c. 5 (f. 5^{rb}). 182 Arist. *Metaph.* I 1 (980 b 21); ovis...sensit: cf. Avicenna *De anima* I c. 5 (f. 5^{ra} C), ibid. IV c. 3 (f. 19^{rb} A). 197 Rectius VII 6 (1149 b 1) ut infra a. 6 97.

irascibilis terminantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum quod concupiscere appetitu animali ad solam concupiscibilem pertinet, sed concupiscere appetitu naturali pertinet ad quamlibet potentiam; nam quaelibet potentia animae natura quaedam est et naturaliter in aliquid inclinatur: et similiter est distinguendum de amore et delectatione et aliis huiusmodi.

9. Ad nonum dicendum quod in diffinitione passionum irascibilis ponitur actus appetitivae communis, ut appetere, non autem aliquid ad concupiscibilem pertinens, nisi sicut principium vel terminus, ut si dicatur quod ira est appetitus vindictae propter praecedentem contristationem.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori vel etiam in superiori. Et videtur quod etiam in superiori, nam appetitus superior ad plura se extendit quam appetitus inferior, cum sit et corporalium et spiritualium; si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem, multo fortius et superior dividi debet.

2. Praeterea, quaecumque vires sunt animae secundum se ipsam, ad superiorem partem pertinent, nam vires inferiores sunt communes animae et corpori; sed irascibilis et concupiscibilis sunt animae secundum se ipsam, unde dicitur in libro De spiritu et anima « Has potentias habet anima antequam corpori misceatur, siquidem sunt ei naturales nec aliud sunt quam ipsa; tota namque animae substantia in his tribus plena et perfecta consistit, id est in rationabilitate, concupiscibilitate et irascibilitate »; ergo irascibilis et concupiscibilis ad appetitum superiorem pertinent.

3. Praeterea, secundum Philosophum in libro De anima et XI Metaphysicae, sola pars animae rationalis est a corpore separabilis; sed irascibilis et concupiscibilis remanent in anima a corpore separata, ut dicitur in libro De spiritu et anima; ergo irascibilis et concupiscibilis ad partem rationalem pertinent.

4. Praeterea, imago Trinitatis quaerenda est in superiori parte animae; sed secundum quosdam assignatur imago in rationali, irascibili et concupiscibili; ergo irascibilis et concupiscibilis ad superiorem partem pertinent.

5. Praeterea, caritas dicitur esse in concupiscibili, spes autem in irascibili; sed caritas et spes non sunt in appetitu sensitivo, qui non potest extendi ad immaterialia; ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in appetitu inferiori, sed etiam in superiori.

6. Praeterea, vires humanae dicuntur illae quas homo supra cetera animalia habet, quae pertinent ad superiorem animae partem; sed distinguitur a magistris duplex irascibilis, humana et non humana, et similiter concupiscibilis; ergo praedictae vires non sunt tantum in appetitu inferiori sed etiam in superiori.

7. Praeterea, operationes virium sensitivarum tam apprehensivarum quam appetitivarum non manent in anima separata, eo quod per corporis organa exercentur; alias anima sensibilis in brutis esset incorruptibilis, utpote potens suam operationem habere per se ipsam. Sed in anima separata remanet gaudium et tristitia, amor et timor, et alia huiusmodi, quae attribuuntur irascibili et concupiscibili; ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt tantum in sensitiva parte, sed etiam in intellectiva.

SED CONTRA est quod Damascenus et Gregorius Nyssenus et Philosophus ponunt eas esse in sensibili appetitu tantum.

Φ 248 nisi] non nisi P *om.* δ^1 sicut] sit β L Ot^3 2-3 inferiori...superiori *scrips.*] *inv. codd.* 7 duas] duos L pOt^3 scilicet] id est δ^1 9 debet] potest δ^2 11 pertinent] –tinet δ^2 (-O^4) 14 secundum] per L Ot^3 19 rationabilitate] irrationabilitate L Ot^3 ratiocinante δ^1 20 concupiscibilitate] in *praem.* P et *praem.* δ 23 libro] 3° δ 24 et] in *add.* δ 36 autem] enim L Ot^3 vero M

1 Parall.: *I Pars* q. 82 a. 5; *Super De anima* III lect. 14. 15 Cap. 13 (PL 40, 789). 24 *De anima* II 4 (413 b 25); *Metaph.* XI (= XII) 3 (1070 a 24). 28 Cap. 15 (PL 40, 791). 31 quosdam: ps.-August. *De spiritu et anima* cap. 13 (PL 40, 789) ut refert Albertus *Super Sent. I* d. 3 a. 38. 44 magistris: ' quidam modernorum ' ut refert Albertus *Super Sent. III* d. 26 a. 3, cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 2 c. 3 q. 2 (f. 131ra). 59 Cf. supra a. 2 76. 60 Cf. supra a. 2 78; cf. supra a. 2 87.

RESPONSIO. Dicendum quod cum actus appetitivarum partium praesupponat actum apprehensivarum, et distinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter similis est distinctioni apprehensivarum. Invenimus autem hoc in apprehensivis potentiis, quod respectu illorum apprehensiva superior manet una et indivisa, respectu quorum apprehensivae inferiores distinguuntur. Una enim intellectiva potentia cognoscimus omnia sensibilia quantum ad eorum naturas, respectu quorum vires sensitivae distinguuntur: unde secundum Augustinum exterius aliud est quod videt et quod audit, sed interius in intellectu est idem. Et similiter est de appetitivis, quod appetitiva superior una est respectu omnium appetibilium, quamvis appetitivae inferiores respectu diversorum appetibilium distinguantur.

Cuius ratio ex utraque parte est, quod vis superior habet obiectum universale, sed inferiores vires habent obiecta particularia. Multa autem per se conveniunt particularibus quae per accidens se habent ad universale; et ideo cum accidentalis differentia non diversificet speciem, sed solum illa quae est per se, potentiae inferiores inveniuntur secundum speciem distinctae ubi superior potentia remanet indivisa; sicut patet quod obiectum intellectus est quid, unde eadem potentia intellectus se extendit ad omnia quae habent quiditatem, nec diversificatur per aliquas differentias quae rationem quiditatis non diversificant. Sed cum obiectum sensus sit corpus, quod est natum movere organum sensus, secundum diversam rationem movendi oportet potentias sensitivas diversificari: unde alia potentia est visus et auditus, quia alia ratione movet sensum color et sonus. Et similiter est etiam ex parte appetitivarum, nam obiectum appetitus superioris, ut supra dictum est, est bonum absolute, sed obiectum appetitus inferioris est res aliquo modo proficua animali. Arduum autem et delectabile non secundum eandem rationem sunt convenientia animali, ut ex praedictis patet; et ideo per hoc essentialiter diversificatur obiectum appetitus inferioris, non autem obiectum appetitus superioris, qui tendit in bonum absolute quocumque modo.

Sciendum tamen est quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit, ita etiam appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus quamvis altiori modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus etiam nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione. Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira et quietatio voluntatis super aliquo diligibili dicitur amor; et eadem ratione ipsa voluntas quae hos actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie sed per quandam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibili.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis appetitus superior in plura se extendat quam inferior, tamen quia habet universale bonum pro proprio obiecto, non dividitur in plures potentias.

2. Ad secundum dicendum quod liber ille non est Augustini nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen potest dici quod vel loquitur de irascibili et concupiscibili similitudinarie dictis, vel loquitur quantum ad originem potentiarum, nam omnes potentiae etiam sensitivae ex essentia animae fluunt.

3. Ad tertium dicendum quod circa sensitivas potentias animae est duplex opinio: quidam enim dicunt quod manent in anima separata secundum essentiam, alii vero quod manent in

Φ 66 autem] enim δ^1 68 indivisa] individua δ^1 *def.* δ^2 71 eorum] earum δ^2 73 aliud] est quod *praem.* δ (-K) 78 distinguantur] –guuntur α β γ 82 autem] enim O^1 δ^1 87 ubi] nisi α β γ (-M) P^1 K 97 sonus] sensus β 112 cognoscit] –scat δ^2 117 etiam] et δ (-K Ot^4) 128 nec] non δ^2 132 extendat] –tendit P^2 Er^2 L Ot^3 Du 137 auctoritate] auctorem δ^1 141 etiam] et L δ (-K O^4) 145 separata] etiam *add.* δ^2 (-K)

73 Cf. *De Trin.* XV c. 10 (PL 42, 1071). 88 obiectum...quid: cf. supra q. 15 a. 2 327. 99 supra: a. 1. 104 praedictis: a. 2. 123 voluntas...ira: cf. supra a. 2 72 in nota. 144 quidam: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 44 c. 7. 146 alii: Albertus *Super Sent. IV* d. 44 a. 43, ipse Thomas *Super Sent. IV* d. 44 q. 3 a. 3 sol. 1 et 2.

essentia animae sicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanent irascibilis et concupiscibilis quam aliae sensitivae vires; unde etiam in libro praedicto dicitur quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem.

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus in libro De Trinitate investigat multos modos trinitatis in anima nostra, in quibus est aliqua similitudo Trinitatis increatae, quamvis vera ratio imaginis sit solum in mente; et ratione praedictae similitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, irascibili et concupiscibili, quamvis non sit proprie dictum.

5. Ad quintum dicendum quod caritas et spes non sunt in irascibili et concupiscibili proprie loquendo, cum dilectio caritatis et expectatio spei sint sine passione; sed dicitur caritas esse in concupiscibili in quantum est in voluntate prout habet actus similes concupiscibili; et simili ratione dicitur esse spes in irascibili.

6. Ad sextum dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dicuntur esse humanae sive rationales non per essentiam, quasi ad partem superiorem pertineant, sed per participationem, in quantum oboediunt rationi et participant regimen eius, ut etiam Damascenus dicit.

7. Ad septimum dicendum quod gaudium et timor, quae sunt passiones, non remanent in anima separata, cum corporali immutatione peragantur; sed remanent actus voluntatis similes illis passionibus.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum sensualitas oboediat rationi. Et videtur quod non: Rom. VII[19] dicitur « Non enim quod volo hoc facio; sed quod odi malum illud facio »: hoc autem dicitur, ut quaedam glosa exponit, propter motus sensualitatis; ergo sensualitas voluntati et rationi non oboedit.

2. Praeterea, ibidem dicitur « Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae » etc.: haec autem lex est concupiscentia; ergo repugnat legi mentis, id est rationi, et ita non oboedit ei.

3. Praeterea, sicut ordinantur apprehensivae ad invicem, ita et appetitivae; sed intellectus non habet in potestate sua actus exteriorum sensuum, non enim videmus aut audimus quicquid intellectus decernit; ergo nec motus sensualitatis sunt in potestate rationalis appetitus.

4. Praeterea, naturalia in nobis non subduntur rationi; sed sensualitas naturali impetu tendit in suum appetibile; ergo motus sensualitatis non subditur rationi.

5. Praeterea, motus sensualitatis sunt animae passiones, ad quas determinatae dispositiones corporis requiruntur, ut Avicenna determinat; sicut ad iram sanguis calidus et subtilis, ad gaudium sanguis temperatus; sed dispositio corporalis non subditur rationi; ergo nec motus sensualitatis.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit quod irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem, quae sunt partes sensualitatis; ergo et motus sensualitatis est in potestate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philosophi in I Ethicorum et ex Gregorio Nysseno.

RESPONSIO. Dicendum quod in ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum, quia omne quod est per aliud reducitur ad per se, ut habetur ex VIII Physicorum. Unde cum voluntas se ipsam mo-

Φ 156 vera] vero δ (-K) 158 imaginem *scrips. cum* M δ] ymaginationem *cet.* 159 rationali] et *add.* δ^2 164 spei] speciei L P^1 *om.* K O^4 167 spes] species Kl Er^2 L 174 quod] etiam *add.* δ^2 178 illis] illius L Ot^3
4 odi] odio β M autem] enim α β γ 5 motus] motum δ 20 impetu] appetitu P^2 δ^1 K O^4 25 determinat] dicit δ^1 26 sanguis] sanguinis δ^1 (-O^3) 27 sanguis] sanguinis δ^1 *om.* P 33 potestate] potentia δ^2 34 Hoc] sed P preterea δ^1 37 aliquod] aliquid δ 38 illud] id δ^1 40 ad] id quod est *add.* δ

150 *De spiritu et anima* cap. 15 (PL 40, 791). 154 XI c. 2-5 (PL 42, 985-992) ut refert Thomas supra q. 10 a. 7 165. 173 Cf. *De fide* II c. 12 (PG 94, 928 C; Bt 119).
1 Parall.: *I Pars* q. 81 a. 3; *I-II* q. 17 a. 7; *Super Ethic.* I lect. 20. 2 Rom. VII[19]: textus conflatus ut videtur ex VII[15] et VII[19]. 5 Rectius *Glossa interlin.* super Rom. VII[20]. 8 ibidem: Rom. VII[23]. 10 haec...concupiscentia: cf. *Glossa* Petri Lomb. super Rom. VII[23] (PL 191, 1430 C). 25 Cf. *De anima* IV c. 6 (f. 21[vb]). 30 Cf. *De fide* II c. 12 (PG 94, 928 C; Bt 119). 35 *Ethic.* I 20 (1102 b 30); Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 16 (PG 40, 672 B; Bd [76]) et cap. 17 (PG 40, 676 B; Bd [77]). 41 *Phys.* VIII 9 (256 a 4 sqq.); voluntas...actus: cf. supra q. 22 a. 5 372 in nota.

veat ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliae quae se ipsas non movent, ab ea aliquo modo moveantur. Tanto autem unaquaeque aliarum virium plus de motu eius participat, quanto fit ei propinquior; unde ipsae appetitivae inferiores voluntati oboediunt quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae, aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet irascibilis et concupiscibilis, rationi tripliciter: primo quidem ex parte ipsius rationis; cum enim eadem res sub diversis condicionibus considerata possit et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis secundum quod ei videtur, et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam; et ideo dici Philosophus in I Ethicorum quod ratio persuadet « ad optima ». Secundo ex parte voluntatis: in viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam; unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, etiam irascibilis et concupiscibilis sequuntur motum voluntatis; unde dicitur in III De anima quod appetitus movet appetitum, superior scilicet inferiorem, sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus. Tertio ex parte motivae exequentis; sicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus: unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant; propter quod dicitur Gen. IV[7] « Subter te erit appetitus eius ».

Et sic patet quod irascibilis et concupiscibilis subduntur rationi, et similiter sensualitas, quamvis nomen sensualitatis pertineat ad has vires non secundum quod participant rationem, sed secundum naturam sensitivae partis. Unde non ita proprie dicitur quod sensualitas subditur rationi sicut de irascibili et concupiscibili.

1. Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Apostoli intelligitur quantum ad hoc quod non est in potestate nostra universaliter omnes inordinatos motus sensualitatis impedire, quamvis possimus impedire singulos, ut patet ex dictis.

2. Ad secundum dicendum quod sensualitas, quantum est de se, repugnat rationi; tamen ratio potest eam reprimere, ut patet ex dictis.

3. Ad tertium dicendum quod etiam inferiores apprehensivae oboediunt superiori, ut patet de imaginatione et aliis sensibus interioribus; sed quod exteriores sensus intellectui non oboediant, contingit ex hoc quod sensus exterior indiget re sensibili ad sentiendum, sine qua in actum exire non potest.

4. Ad quartum dicendum quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliquam nisi postquam proponitur sibi sub ratione proprii obiecti, ut ex dictis patet. Unde cum in potestate rationis sit sub diversis rationibus unam et eandem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem et ut mortiferum, potest in diversa ratio sensualitatem movere.

5. Ad quintum dicendum quod dispositio corporalis quae pertinet ad complexionem corporis non subditur rationi; sed hoc non requiritur ad hoc quod passiones praedictae in actu sint, sed quod homo sit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi, quod actu passiones huiusmodi concomitatur, sequitur imaginationem, et propter hoc subditur rationi.

Φ 43 ab ea] ex ea δ^2 ab eo α β γ (-M) 44 autem] enim δ 46 fit ei] sit δ^2 51 earum] eorum γ δ (-O^4) *om.* O^4 52 autem] vires *add.* δ^1 *om.* δ^2 (-K sO^4) 59 vel] ad *add.* δ (-K) 67 intenditur] –datur δ (*def.* K O^4) etiam] et *praem.* δ^1 75 imperium] –peria δ^2 79 propter quod] unde δ 80 eius *codd. praeter* V^4 91 inordinatos] ordinatos δ^2 (-K) 92 possimus] possumus P^2 Du δ^2 99 interioribus Kl O^5 β] inferioribus *cet.* 110 delectabilem] –bile δ 111 ratio] ratione δ (-K O^4)

61 *Ethic.* I 20 (1102 b 15). 69 Cap. 11 (434 a 13) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 375,27). 80 « Subter: cf. supra q. 22 a. 9 208 in nota. 93 dictis: supra q. 24 a. 12. 107 dictis: supra a. 1. 117 accensio...cor: cf. Arist. *De anima* I 1 (403 a 30) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 93,1).

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum. Et videtur quod non, quia secundum Augustinum « numquam nisi voluntate peccatur »; sed sensualitas distinguitur a voluntate; ergo in sensualitate non est peccatum.

2. *Deest argumentum.*

3. Praeterea, in anima separata peccata remanent; sensualitas autem non remanet in anima separata, cum sit potentia coniuncti, actus enim eius mediante corpore exercetur; « Cuius autem est potentia, eius est actus » secundum Philosophum in libro De somno et vigilia; ergo in sensualitate non est peccatum.

4. Praeterea, secundum Augustinum in V De civitate Dei, est aliquid quod agit et non agitur, ut Deus, et in hoc peccatum non est; est aliquid quod agit et agitur, scilicet voluntas, et in hac constat esse peccatum; et est aliquid quod agitur et non agit, ut sensualitas; ergo nec in ea peccatum est.

5. Sed dicebat quod in sensualitate potest esse peccatum ex hoc ipso quod ratio motum eius impedire potest. — Sed contra, in hoc quod ratio impedire potest et non impedit, designatur interpretatus consensus rationis, qui quidem non sufficit ad peccatum cum non sufficiat ad meritum sine consensu expresso; Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum ut dicit quaedam glosa in principio Ieremiae; ergo nec ex hac ratione potest dici quod peccatum sit in sensualitate.

6. Praeterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest »; sed vitare non possumus quin motus sensualitatis sint inordinati: ut enim dicit Augustinus, quia homo noluit vitare malum cum potuit, « inflictum est ei non posse cum velit »; ergo in sensualitate non est peccatum.

7. Praeterea, quando motus sensualitatis est in aliquod licitum non est peccatum, ut cum coniugatus movetur in uxorem suam; sed sensualitas non discernit inter licitum et illicitum, ergo nec quando in illicitum movetur erit peccatum.

8. Praeterea, virtus et vitium sunt contraria; sed virtus non potest esse in sensualitate; ergo nec vitium.

9. Praeterea, in eo est peccatum cui imputatur; sensualitati autem non imputatur peccatum, cum non sit domina sui actus sed voluntati; ergo in sensualitate non est peccatum.

10. Praeterea, id quod est materiale in peccato mortali potest esse in sensualitate: nec tamen ibi peccatum mortale dicimus esse, quia in ea quod est formale in peccato mortali non est; sed quod est formale in peccato veniali, privatio scilicet ordinis debiti, in sensualitate non est sed in ratione, cuius est ordinare; ergo in sensualitate non est peccatum veniale.

11. Praeterea, si caecus qui a vidente ducitur in foveam cadat, non est peccatum caeci sed videntis; cum ergo sensualitas sit quasi caeca respectu divinorum, si cadat in aliquod illicitum, non erit peccatum eius sed rationis quae debet eam regere.

12. Praeterea, sicut sensualitas aliquo modo regitur a ratione, ita et exteriora membra, in quibus tamen ⟨non⟩ dicimus esse peccatum; ergo nec in sensualitate.

13. Praeterea, dispositio et forma sunt in eodem, quia actus activorum sunt in patiente et disposito; sed veniale est dispositio ad mortale; cum ergo mortale non possit esse in sensualitate, ergo nec veniale.

Φ 3 secundum] sicut dicit δ^1 C^3 Ot^4 dicit O^4 sicut enim dicit K Augustinum] –tinus δ 7 *Deest argumentum, computatur tamen ut servetur ordo solutionum* (*cf. lin.* 120-123) 10 coniuncti] –iuncta δ^2 28 expresso] –pressio L pOt^3 –presse δ^2 29 pronior] propinquior δ (-K O^4) 36 quia] quod β K O^4 dicit quod L Ot^3 41 coniugatus] –gatur α L pOt^3 43 nec] ipsa *add.* β L Ot^3 *om.* K O^4 48 cui] peccatum *add.* γ 52 id] illud L M P idem δ^2 (-K) 53 potest] peccato L pOt^3 *om.* M 56 veniali] non est *add.* β L pOt^3 60 qui a] quia L pOt^3 62 sit] sed L pOt^3 convenit (*seu* contingit) Du 68 ⟨non⟩ *suppl. cum* δ (-C^3 Ot^4)] que C^3 Ot^4 *om. cet.* 69 sensualitate] et dispositione *add.* β γ (-M) 71 et] in *add.* δ (-K O^4) 73 mortale] veniale δ P 74 veniale *scrips. cum* γ] mortale *cet.*

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 24 q. 3 a. 2; *I-II* q. 74 a. 3 et 4; *De malo* q. 7 a. 6; *Quodlib.* IV q. 11 a. 1. 3 *De duabus anim.* cap. 10 (PL 42, 103 et 104) ut refert Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 41 c. 3. 13 Cap. 1 (454 a 8) sec. transl. veterem (ed. Drossaart Lulofs, p. 1,35). 16 Cap. 9 (PL 41, 151). 30 Cf. supra q. 15 a. 4 127. 33 « nullus...potest »: August. *De duabus anim.* cap. 10 (PL 42, 103), cap. 11 (PL 42, 105) et *De lib. arb.* III c. 18 (PL 32, 1295) sec. Thomam *I-II* q. 109 a. 8 arg. 1. 36 Cf. *De lib. arb.* III c. 18 (PL 32, 1296) sec. litteram *Glossae* Petri Lomb. super Rom. VII[14] (PL 191, 1422 B).

14. Praeterea, actus fornicationis propinquior est sensualitati quam rationi; si ergo in sensualitate posset esse peccatum, esset peccatum mortale, scilicet fornicationis; quod cum sit falsum, videtur quod in ea peccatum esse non possit.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit « Nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum »; haec autem concupiscentia carnis pertinet ad sensualitatem; ergo in ea potest esse peccatum.

2. Praeterea, Magister dicit XXIV dist. II libri Sententiarum quod in sensualitate est peccatum veniale.

RESPONSIO. Dicendum quod peccatum nihil aliud est quam actus aliquis deficiens a recto ordine, qui esse debebat; et hoc modo accipitur peccatum in his quae sunt secundum naturam et in his quae sunt secundum artem, ut dicit Philosophus in II Physicorum; sed tunc est peccatum morale quando actus deficiens est moralis. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo est in nobis; sic enim ei debetur laus vel vituperium; et ideo actus ille qui perfecte est in nostra potestate, perfecte est moralis, et in eo potest esse perfecta ratio peccati moralis, sicut sunt actus quos voluntas elicit vel imperat. Actus autem sensualitatis non est perfecte in potestate nostra eo quod praevenit iudicium rationis; est tamen aliqualiter in nostra potestate in quantum sensualitas rationi subicitur, ut ex dictis patet, et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum, sed imperfecte: unde non potest in sensualitate esse peccatum mortale, quod est perfectum peccatum, sed solum veniale in quo imperfecta peccati moralis ratio invenitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod subiectum alicuius est duplex, scilicet primum et secundarium; sicut superficies est primum subiectum coloris, corpus autem secundarium, in quantum subicitur superficiei. Similiter dicendum quod primum subiectum peccati est voluntas; sensualitas vero est subiectum peccati in quantum aliqualiter participat voluntatem.

2. Ad secundum dicendum quod actus sensualitatis est in nobis aliqualiter non ex natura sensualitatis, sed in quantum sensualitatis vires sunt rationales per participationem.

3. Ad tertium dicendum quod peccatorum notae remanent in conscientia quacumque vi fuerint commissa; unde dato quod sensualitas omnino non remaneat modo praedicto, peccatum sensualitatis remanere potest. Hoc autem, an scilicet sensualitas remaneat, alibi disserendum est.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis sensualitatis secundum se consideratae non sit agere, est tamen eius prout participat aliqualiter rationem.

5. Ad quintum dicendum quod non dicitur esse peccatum in sensualitate propter interpretativum consensum rationis. Quando enim motus sensualitatis praevenit iudicium rationis, non est consensus neque interpretatus neque expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subicibilis rationi, actus eius, quamvis rationem praeveniat, habet rationem peccati. Tamen sciendum quod etsi aliquando consensus interpretatus sufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod sufficiat ad meritum; plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum, cum malum ex singularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota et integra causa, ut Dionysius dicit IV cap. De divinis nominibus.

6. Ad sextum dicendum quod peccata sensualitatis possumus quidem vitare singula, quamvis non omnia, ut patet ex his quae in alia quaestione dicta sunt.

7. Ad septimum dicendum quod cum aliquis

Φ 82 cum] quando δ 91 esse debebat] inesse debeat δ^1 99 nostra potestate] voluntate nostra δ *inv.* P 110 imperfecta] perfecta O^5 pP^1 δ^2 (-sO^4) 121 non] tamen *add.* δ 127 omnino] anime δ^2 (-sO^4) 132 sensualitatis] sensualitas α L Ot^3 136 interpretativum] –pretatum δ (-C^3 Ot^4] 137 enim] autem δ 139 neque...neque] nec...nec δ interpretatus] –tatum δ^1 139 expressus] –sius δ^1 (-Du) –sivus Du 141 actus] enim *add.* δ 147 contingat] –tingit δ^1

81 Cf. *De civ. Dei* XIX c. 4 (PL 41, 629), vide praeterea Petrum Lomb. *Lib. Sent.* III d. 17 c. 2. 87 Cap. 9 et 12. 94 *Phys.* II 14 (199 a 33). 98 laus vel vituperium: cf. Arist. *Ethic.* II 5 (1106 a 1). 106 dictis: supra a. 4. 114 superficies...superficiei: exemplum Arist., cf. e. g. *Topic.* V c. 8 (138 a 15). 124 peccatorum notae: cf. supra q. 8 a. 13 43. 129 alibi: e. g. *De anima* a. 19. 149 § 30 (PG 3, 729 C; Dion. 298). 153 dicta sunt: supra q. 24 a. 12. 154 cum aliquis...veniale: cf. ipse Thomas *Super Sent. IV* d. 31 q. 2 a. 3.

accedit ad uxorem suam ex concupiscentia dummodo non excedat limites matrimonii, est peccatum veniale; unde patet quod ipse motus concupiscentiae in coniugato iudicium rationis praeveniens, peccatum veniale est. Sed quando per rationem determinatur quid est licitum concupisci, tamen etsi sensualitas in illud feratur, nullum erit peccatum.

8. Ad octavum dicendum quod virtus moralis est in viribus sensualitatis, id est in irascibili et concupiscibili, ut patet per Philosophum in III Ethicorum, ubi dicit quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Sed quia sensualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem sensui, quae est in contrarium rationi, et non secundum quod participant rationem, ideo magis proprie dicitur quod vitium sit in sensualitate et virtus in irascibili et concupiscibili: peccatum tamen quod est in sensualitate, virtuti non contrariatur, unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod omne peccatum imputatur homini in quantum habet voluntatem; et tamen peccatum dicitur esse aliquo modo in illa potentia cuius actum contingit esse deformem.

10. Ad decimum dicendum quod materiale in peccato mortali potest accipi tripliciter: uno modo sicut obiectum est materia actus, et sic materia mortalis peccati quandoque est in sensualitate, ut cum aliquis consentit in delectationem sensualitatis; alio modo sicut actus exterior dicitur materialis respectu interioris actus, qui est formale in peccato mortali, cum actus exterior et interior sint unum peccatum: et per hunc etiam modum actus sensualitatis potest se habere materialiter in peccato mortali; tertio modo materiale in peccato mortali est conversio ad bonum commutabile sicut ad finem, formale vero aversio a bono incommutabili; et sic id quod est materiale in peccato mortali non potest esse in sensualitate. Nec sequitur, si peccatum mortale non potest ibi esse, quod non sit ibi veniale, ratione praedicta.

11. Ad undecimum dicendum quod peccatum dicitur esse in sensualitate, non quia ei imputetur, sed quia per eius actum committitur; imputatur autem homini in quantum actus ille in eius potestate consistit.

12. Ad duodecimum dicendum quod membra exteriora sunt tantum mota; vires autem appetitivae inferiores sunt moventes ad similitudinem voluntatis; unde in quantum participant aliqualiter voluntatem possunt esse subiectum peccati.

13. Ad tertium decimum dicendum quod duplex est dispositio: una qua patiens disponitur ad recipiendum formam, et talis dispositio est in eodem cum forma; alia dispositio est qua agens disponitur ad agendum, et de hac non est verum quod sit in eodem cum forma ad quam disponit. Huiusmodi autem dispositio est veniale quod in sensualitate est, ad peccatum mortale quod est in ratione, nam sensualitas est ut agens in peccato mortali in quantum inclinat rationem ad peccandum.

14. Ad quartum decimum dicendum quod actus fornicationis quamvis sit propinquior concupiscibili quam rationi quantum ad rationem obiecti, est tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii; nam membra exteriora non applicantur ad actum nisi ex imperio rationis; unde in eis potest esse peccatum mortale, non autem in actu sensualitatis, qui iudicium praevenit rationis.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum concupiscibilis sit magis corrupta et infecta quam irascibilis. Et videtur quod non: corruptio enim et infectio humanae naturae ex peccato originali venit; peccatum autem originale est in essentia animae sicut in subiecto, ut a quibusdam dicitur,

Φ 160 determinatur *scrips. cum* M δ^1 K O^4] determinatum (est *add.* pOt^3) *cet.* 169 quae] quod δ^2 170 participant] –cipat δ^1 P 178 esse] in *add.* O^5 Er^2 pOt^3 δ^1 C^3 Ot^4 180 deformem] formem δ^2 (-K sO^4) 194 vero] autem δ (-Du) *om.* Du 195 id] illud δ^1 P *om.* L Ot^3 O^4 202 autem] tamen γ 213 forma] ad quem *add.* $\beta\gamma$ (-M) ad quam est *add.* M δ^1 215 quod] non *add.* δ (-sP^1 K sO^4) 228 qui) quia γ

166 *Ethic.* III 19 (1117 b 23). 192 conversio...incommutabili: cf. q. 24 a. 12 356 in nota.
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 31 q. 2 a. 2; *I-II* q. 83 a. 4; *De malo* q. 4 a. 2 ad 12; ibid. a. 5 ad 1. 6 quibusdam: cf. Albertus q. *De peccato originali* a. 3 (ms. Vat. lat. 781, f. 29^{vb}) et ipse Thomas *Super Sent. II* d. 31 q. 2 a. 1.

propter hoc quod ipsum anima contrahit ex coniunctione sui ad corpus, cui per essentiam suam coniungitur: cum ergo essentiae animae omnes potentiae aequaliter appropinquent, utpote in ea radicatae, videtur quod infectio et corruptio non magis sint in concupiscibili quam in irascibili et aliis potentiis.

2. Praeterea, ex corruptione naturae in nobis est quaedam inclinatio ad peccatum; sed peccata irascibilis sunt graviora quam concupiscibilis, quia secundum Gregorium spiritualia peccata sunt maioris culpae quam carnalia; ergo magis est corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

3. Praeterea, ex corruptione naturae in nobis contingunt subiti animae motus; sed motus irascibilis videntur esse magis subiti quam concupiscibilis: irascibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiscibilis autem cum quadam animi mollitie; ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

4. Praeterea, huiusmodi corruptio et infectio de qua loquimur, est corruptio naturae et per generationem traducta; peccata autem irascibilis sunt « magis naturalia » et magis traducuntur a parentibus in filios quam peccata concupiscibilis, ut Philosophus dicit in VII Ethicorum; ergo irascibilis est magis corrupta quam concupiscibilis.

5. Praeterea, corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis; sed primum peccatum primi parentis fuit superbia sive elatio quae est in irascibili; ergo et in nobis est irascibilis magis corrupta et infecta quam concupiscibilis.

SED CONTRA, ubi est maior turpitudo ibi est maior corruptio et infectio; sed secundum Philosophum in VIII Ethicorum, turpior est incontinens concupiscentiae quam incontinens irae; ergo concupiscibilis est magis corrupta et infecta quam irascibilis.

2. Praeterea, ibi sumus magis corrupti ubi difficilius resistimus; sed difficilius est pugnare contra voluptatem, quae ad concupiscibilem pertinet, quam contra iram, ut patet per Philosophum in II Ethicorum; ergo in concupiscibili sumus magis corrupti quam in irascibili.

RESPONSIO. Dicendum quod corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam. Culpa autem originalis dupliciter esse dicitur in aliqua potentia animae: uno modo essentialiter, alio modo causaliter. Essentialiter quidem est vel in ipsa essentia animae vel in parte intellectiva, ubi erat originalis iustitia, quae per peccatum originale privatur. Causaliter autem est in illis potentiis quae attingunt actum generationis humanae, per quam originale peccatum traducitur; quem quidem actum attingit vis generativa sicut ipsum exequens, vis concupiscibilis sicut ipsum imperans ratione delectationis, sensus tactus sicut est delectationem percipiens. Et ideo ista infectio attribuitur inter sensus tactui, inter appetitivas concupiscibili, inter omnes potentias animae generativae, quae dicitur esse infecta et corrupta.

Corruptio autem animae de qua loquimur, consideranda est ad modum corruptionis corporalis, quae quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulae partes contrariae tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio; similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subiectas, vires inferiores singulae tendunt in id quod est eis proprium, scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram et alia huiusmodi; unde Philosophus in I Ethicorum comparat huiusmodi partes animae partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente

Φ 10 appropinquent] –quant L δ 12 sint] *om.* α *ante* magis β sit P 22 subiti *scrips. cum* β] subici *cet.* 23 subiti] subiecti P subici δ (-K) 27 corrupta] corruptibilis δ^2 34 corrupta] corruptibilis δ 40 et infecta] *om.* α δ et infinita P 41 ubi...ibi] ibi sumus magis corrupti ubi P 42 sed] quia δ 45 corrupta] corruptibilis δ^1 51 ergo] et *add.* δ^1 55 quod] quia γ 59 quidem] enim δ essentia] potentia δ^2 64 quem] que L pOt^3 quam M 67 est] eius P *om.* δ 73 corporalis] corruptibilis δ^1 76 eis] in eis δ^2 79 innocentiae] *lac.* P

17 Cf. *Moral.* XXXIII c. 12 (PL 76, 688 B). 34 *Ethic.* VII 6 (1149 b 6). 37 primum...elatio: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 22 c. 1. 43 Rectius VII 6 (1149 b 1) ut infra lin. 97. 51 *Ethic.* II 3 (1105 a 7). 55 infectio...poenam: cf. Albertus *Summa de homine* q. 66 a. 3. 71 dicitur...corrupta: cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* II-II n. 239 (p. 254), Bonaventura *Super Sent. II* d. 31 a. 1 q. 3. 83 *Ethic.* I 20 (1102 b 18).

corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto, ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum continentia rationis privatae in diversa feruntur; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatur separata a Deo. Et ideo quanto aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis est corrupta; et ideo cum irascibili sit magis rationi propinqua, quasi aliquid rationis in suo motu participans secundum Philosophum in VII Ethicorum, minus erit corrupta irascibilis quam concupiscibilis.

1. Ad primum ergo dicendum quod quamvis omnes potentiae in essentia animae radicentur, tamen quaedam per prius fluunt ab essentia animae quam aliae, et ad causam originalis diversam habitudinem habent; et sic non similiter est omnibus corruptio et infectio originalis peccati.

2. Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili quam in concupiscibili, contingit quod peccata irascibilis sunt graviora, sed peccata concupiscibilis turpiora; ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut et ignorantia culpam alleviat; recessus autem a ratione, in qua tota dignitas humana consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

3. Ad tertium dicendum quod motus irascibilis et concupiscibilis dupliciter potest considerari, scilicet in appetendo et in exequendo: in appetendo quidem magis est subitus motus concupiscibilis quam irascibilis, quia irascibilis movetur quasi deliberando et conferendo vindictam intentam ad iniuriam receptam, quasi syllogizans, ut dicitur in VII Ethicorum; sed concupiscibilis ad solam apprehensionem delectabilis movetur ad fruitionem, ut ibidem dicitur. Sed in exequendo motus irascibilis est magis subitus quam concupiscibilis quia irascibilis cum quadam fortitudine et fiducia agit, concupiscibilis vero cum quadam mollitie insidiose tendit ad propositum adipiscendum. Unde dicit Philosophus in VII Ethicorum quod « iracundus non est insidiator sed manifestus, concupiscentia vero insidiatur », et inducit versum Homeri qui dixit « Venerem esse dolosam, et eius corrigiam variam », significans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum sapientis.

4. Ad quartum dicendum quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter: vel quantum ad naturam speciei vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam speciei peccata concupiscibilis sunt magis naturalia quam peccata irascibilis, unde Philosophus dicit in II Ethicorum quod voluptas « ex puero omnibus nobis connutritur quasi contemporanea vitae »; sed quantum ad naturam individui sunt magis naturalia peccata irascibilis. Et hoc ideo quia si consideretur motus appetitus sensibilis ex parte animae, concupiscibilis naturalius tendit in suum obiectum, utpote magis naturale et conveniens secundum se ipsum, est enim cibi et potus et aliorum huiusmodi per quae natura conservatur; sed si consideretur huiusmodi motus ex parte corporis, maior transmutatio et commotio corporalis fit ex motu irae quam concupiscentiae, communiter et proportionaliter loquendo. Et ideo corporalis complexio, in qua plerumque filii parentibus similantur, plus facit ad dominium irae quam ad dominium concupiscentiae; et propter hoc in peccatis irae magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiscentiae; quod enim est ex parte animae refertur ad speciem, sed quod est ex determinata complexione corporis pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum est peccatum totius humanae naturae, unde patet quod ratio non sequitur.

5. Ad quintum dicendum quod in nobis

Φ 102 originalis: *subaudi* infectionis *seu* corruptionis 110 ipsa...rationis] gratia enim discretio rationis δ^2 (-K) ratio enim discretionis K 114 concupiscibilis] irascibilis β 120 subitus] subiectus δ^1 K 135 omeri *codd.* 137 furatur] in *add.* δ^1 144 peccata] practica δ^1 unde] ut δ^2 (-K) 148 irascibilis] concupiscibilis δ^2 (-K) 153 cibi] cibus β P 154 sed] et L Ot^3 si K pO^4 *om.* C^3 Ot^4 154 si] enim δ^2 (-O^4) 155 ex parte] huius δ^2 (-K) 156 corporalis] corporis P complexionis *add.* β L M 159 similantur] assimilantur M Du K pO^4 simulantur P 162 parentes] parentibus α γ

97 *Ethic.* VII 6 (1149 b 1). 124 *Ethic.* VII 6 (1149 a 33). 126 ibidem: *Ethic.* VII 6 (1149 a 35). 132 Cap. 7 (1149 b 14-17) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 283). 145 Cap. 2 (1105 a 1) sec. transl. partim Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 167) partim veterem (ed. Gauthier, p. 9). 152 est enim...conservatur: cf. Arist. *Ethic.* III 20 (1118 b 8 sqq.).

contrario ordine corruptio accidit et in Adam, quia in Adam anima corrumpit corpus, et persona naturam; in nobis autem est e converso; unde quamvis peccatum Adae per prius pertinuerit ad irascibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiscibilem.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum sensualitas in vita ista curari possit a corruptione praedicta. Et videtur quod sic, quia praedicta corruptio vocatur fomes; dicitur autem de beata Virgine quod etiam in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, praecipue post conceptionem Filii Dei; ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

2. Praeterea, omne illud quod oboedit rationi, est susceptivum rectitudinis rationis; sed vires sensualitatis, scilicet irascibilis et concupiscibilis oboediunt rationi, ut ex dictis patet; ergo sensualitas est susceptiva rectitudinis rationis, et ita potest a contraria corruptione curari.

3. Praeterea, virtus opponitur peccato; sed in sensualitate potest esse virtus; ut enim dicit Philosophus in III Ethicorum, temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium; ergo sensualitas in hac vita potest curari a corruptione peccati.

4. Praeterea, ad corruptionem sensualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedunt, qui sunt concupiscentiae pravae; sed temperatus non habet huiusmodi concupiscentias, in quo differt a continente qui eas habet sed non sequitur, ut patet in VII Ethicorum; ergo sensualitas in hac vita potest totaliter curari.

5. Praeterea, si corruptio ista est incurabilis, aut est ex parte curantis aut ex parte medicinae aut ex parte morbi aut ex parte naturae sanandae; sed non ex parte curantis, scilicet Dei, quia omnipotens est; nec ex parte medicinae, quia ut patet Rom. v[15], donum Christi est virtuosius quam peccatum Adae, quo corruptio huiusmodi est inducta; nec ex parte morbi quia est contra naturam, cum in natura instituta non fuerit; nec ex parte naturae curandae, utile enim esset hanc infirmitatem removeri, cum ex ea sit homo pronus ad malum et tardus ad bonum; ergo sensualitas in hac vita est curabilis.

SED CONTRA, necessitas peccandi saltem venialiter, consequitur necessitatem moriendi; sed in hac vita necessitas moriendi non tollitur; ergo nec necessitas peccandi venialiter, et sic nec corruptio sensualitatis, ex qua praedicta necessitas venit.

2. Praeterea, si sensualitas curabilis esset in hac vita, maxime per sacramenta Ecclesiae curaretur, quae sunt medicinae spirituales; sed adhuc post sacramenta suscepta manet, ut experimento patet; ergo sensualitas non est curabilis in hac vita.

RESPONSIO. Dicendum quod sensualitas in hac vita curari non potest nisi per miraculum; cuius ratio est quia id quod est naturale non potest permutari nisi a virtute supernaturali. Huiusmodi autem corruptio qua partes animae dicuntur corruptae, sequitur quodam modo inclinationem naturae. Quod enim homini in primo statu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, et anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, sed ex virtute originalis iustitiae ex divina liberalitate superadditae. Qua quidem iustitia per peccatum sublata, homo rediit ad statum convenientem sibi secundum principia sua naturalia; unde dicit Dionysius in Ecclesiastica hierarchia III cap. quod per peccatum natura humana « ad principii consequentem merito ducta est finem ». Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci potest nisi miraculose, ita naturaliter concupiscibilis tendit in delecta-

Φ 172 autem] non *add.* β 173 pertinuerit] –nuerat β
2 possit] poterit β 3 corruptio] corporis productio β L pOt[3] 4 autem] etiam δ[2] 6 praecipue] et *praem.* β 12 rationis] ut (et *praem.* P[2] Er[2]) ex dictis patet *add.* β L Ot[3] 25 Ethicorum] *lac.* P 31 sanandae] sanate P sanandi δ[2] (-K sO[4]) 37 naturae curandae] morbi L pOt[3] 58 Huiusmodi] habitus δ[2] (-K sO[4]) 61 ratio] homo α homo aliter *praem.* β 70 principii] –cipis δ[1] K 71 Sicut] si δ[1]

1 Parall.: *I-II* q. 74 a. 3 ad 2. 3 praedicta...fomes: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 30 c. 8. 4 dicitur...Dei: cf. e. g. Bonaventura *Super Sent. III* d. 3 p. 1 a. 2 q. 2, ipse Thomas *Super Sent. III* d. 3 a. 2 sol. 3. 11 dictis: supra a. 4. 16 *Ethic.* III 19 (1117 b 23). 25 *Ethic.* VII 9 (1152 a 1). 69 Pars 3 § 11 (PG 3, 441 A) sec. transl. Eriugenae (Dion. 1235).

bile et irascibilis in arduum etiam praeter ordinem rationis. Unde quod ista corruptio removeatur, non potest esse nisi miraculose virtute supernaturali faciente.

1. Ad primum ergo dicendum quod beata Virgo a fomite liberata fuit miraculose.

2. Ad secundum dicendum quod irascibilis et concupiscibilis oboediunt rationi in quantum motus earum vel ordinantur vel comprimuntur per rationem, non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

3. Ad tertium dicendum quod virtus in irascibili et concupiscibili existens non contrariatur corruptioni praedictae, unde non totaliter eam tollit; contrariatur autem superexcellentiae inclinationis praedictarum virium in sua obiecta, et hoc per virtutem tollitur.

4. Ad quartum dicendum quod temperatus, secundum Philosophum, non caret omnino concupiscentiis, sed concupiscentiis vehementibus, quales possunt esse in continente.

5. Ad quintum dicendum quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod sensualitas in hac vita non curetur: ipse enim Deus, quamvis sit potens curare, tamen secundum ordinem suae sapientiae disposuit ut non curetur in hac vita; similiter donum gratiae quae per Christum nobis confertur, quamvis sit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendum corruptionem praedictam quae est naturae, sed ad removendum culpam personae; similiter etiam huiusmodi corruptio quamvis sit contra statum naturae primitus institutae, est tamen consequens principia naturae sibi relictae; est etiam et homini utile ad vitandum elationis vitium, ut sensualitatis infirmitas maneat, II Cor. XII[7] « Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae »; et ideo post baptismum remanet haec infirmitas in homine, sicut sapiens medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non posset curari sine periculo maioris morbi.

Φ 76 virtute] –tuti β 88 superexcellentiae] excellentie δ^2 95 illorum] illarum δ 106 contra] vel circa *add.* δ 107 consequens] sequens β 115 posset] possit P^2 M δ^1 K O^4

114 sapiens...morbi: cf. Albertus q. *De sensualitate* a. 4 (ms. Vat. lat. 781, f. 36ra), ipse Thomas *II-II* q. 162 a. 6 ad 3 et *Super II Cor.* cap. 12 lect. 3.

QUAESTIO VICESIMA SEXTA

De passionibus animae

1. *Qualiter anima separata a corpore patiatur.*
2. *Quomodo anima coniuncta corpori patiatur.*
3. *Utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva.*
4. *Secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones.*
5. *Utrum spes, timor, gaudium et tristitiam sint quatuor principales animae passiones.*
6. *Utrum passionibus mereamur.*
7. *Utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito.*
8. *Utrum huiusmodi passiones in Christo fuerint.*
9. *Utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem.*
10. *Utrum per dolorem passionis qui erat in superiori ratione Christi, impediretur gaudium fruitionis, et e converso.*

Articulus primus

Quaestio est de passionibus animae. Et primo quaeritur qualiter anima separata a corpore patiatur. Et videtur quod non patiatur ab igne corporeo: Augustinus enim dicit XII Super Genesim ad litteram, agens est praestantius patiente; sed anima quolibet corpore est praestantior; ergo anima ab igne corporeo pati non potest.

2. Sed dicebat quod ignis agit in animam ut est instrumentum divinae iustitiae vindicantis. — Sed contra, instrumentum non complet actionem instrumentalem nisi exercendo actionem naturalem, sicut aqua baptismi sanctificat animam lavando corpus, et serra facit scamnum secando lignum; sed ignis nullam actionem naturalem potest habere circa animam; ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinae iustitiae.

3. Sed dicebat quod naturalis actio ignis est cremare, et sic naturaliter agit in animam in quantum defert secum cremabilia. — Sed contra, cremabilia quae dicitur anima secum deferre sunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus; cum ergo omnis actio naturalis sit ratione contrarietatis, videtur quod anima non possit pati ab igne corporeo, in quantum secum defert cremabilia.

4. Praeterea, Augustinus dicit XII Super Genesim ad litteram « Non sunt corporalia sed similia corporalibus, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male »; ergo ignis quo anima separata punitur non est corporeus.

5. Praeterea, Damascenus dicit in fine IV libri « Tradetur diabolus et daemones eius et homo eius, scilicet antichristus, et impii et peccatores in ignem aeternum, non materialem qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus »; omnis autem ignis corporeus materialis est; ergo ignis quo anima separata patitur, non est corporeus.

6. Sed dicebat quod ignis ille corporeus affligit animam in quantum est ab ea visus, ut dicit Gregorius in IV Dialogorum « Ignem eo

Φ 6 quolibet] quelibet δ^1 9 ut] et *praem.* β (-P^2) 10 vindicantis] iudicantis β M Du 21 defert] differt O^5 L pOt^3 pC^3 O^4 22 anima] in *praem.* δ^2 (-K sO^4) 23 ignis corporeus] corpus δ^2 24 naturalis] corporalis δ 42 corporeus] –poralis δ 44 Ignem] igne β

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 44 q. 3 a. 3 qc. 3; *Cont. Gent.* IV c. 90; *De anima* a. 21; *Quodlib.* II q. 7 a. 1; ibid. III q. 10 a. 1; *Comp. theol.* cap. 180. 5 Cap. 16 (PL 34, 467). 29 Cap. 32 (PL 34, 480). 35 *De fide* IV c. 27 (PG 94, 1228 A; Bt 385). 44 Cap. 29 (PL 77, 368 A).

ipso patitur anima quo videt »; et sic illud quod immediate affliget animam non est corpus, sed similitudo corporis apprehensa. — Sed contra, visum ex hoc quod est visum est perfectio videntis; ergo ex hoc quod est visum non inducit afflictionem videnti sed magis delectationem; si ergo aliquod visum affligat, hoc erit in quantum est alias nocivum: sed ignis non potest alias affligere animam agendo in ipsam, ut probatum est; ergo nec ab igne patitur anima, eo ipso quo videt.

7. Praeterea, agentis ad patiens est aliqua proportio; sed incorporei ad corpus nulla est proportio; ergo anima non potest ab igne corporeo cum sit incorporea pati.

8. Praeterea, si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem superadditam; aut ergo illa virtus est corporalis aut spiritualis; spiritualis esse non potest, quia res corporalis spiritualis virtutis susceptiva non est; si autem est corporalis, cum omni virtute corporali anima praestantior sit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit; ergo nec naturaliter nec supernaturaliter anima pati potest.

9. Sed dicebat quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. — Sed contra, Augustinus dicit in libro De vera religione quod substantia vivens est dignior qualibet substantia non vivente; sed anima rationalis post peccatum adhuc remanet vivens vita naturali; ergo non efficitur indignior igne corporali, qui est substantia non vivens.

10. Praeterea, si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non est nisi in quantum apprehenditur vel sentitur ut nocivus; sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit, unde Augustinus dicit quod malum ideo nocet quia adimit bonum: ignis autem corporeus nihil ab anima potest adimere; ergo eam affligere non potest.

11. Sed dicebat quod adimit divinae visionis gloriam. — Sed contra, pueri qui pro solo originali damnantur, carent divina visione; si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit maior poena eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo, quod est contra Augustinum.

12. Praeterea, omne quod agit in alterum, imprimit in ipsum similitudinem suae formae per quam agit; sed ignis agit per calorem; cum ergo anima non potest calefieri, videtur quod non possit ab igne pati.

13. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad puniendum; sed per instrumenta divinae misericordiae, scilicet sacramenta, aliquis voluntarius et resistens non iuvatur, praecipue si sit adultus; ergo per instrumentum divinae iustitiae quod est ignis corporeus, anima invita non recipiet poenam; constat autem quod voluntarie non recipit; ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo; sed secundum nullam speciem motus anima potest moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet; ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

15. Praeterea, omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in libro De duabus naturis in una persona Christi; sed anima et ignis corporeus non communicant in materia; ergo non potest pati ab igne corporeo.

SED CONTRA est quod Luc. XVI[24] dives in inferno positus secundum animam tantum dicit « Crucior in hac flamma ».

2. Praeterea, Gregorius in XV libro Moralium super Iob XX[26] ' Devorabit eum ignis qui non succenditur ', sic dicit « Gehennae ignis, cum sit corporeus et in semet ipso reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succendi-

Φ 45 quod] est *add.* δ^1 54 quo] quod δ 68 naturaliter] spiritualiter δ^2 101 voluntarius] in *praem.* δ^1 non *praem.* K sO^4 104 invita] unita β L Ot^3 in vita δ recipiet] recipit δ 107 aliquo] alio δ^1 108 movetur] removebitur P patitur γ (-sOt^3) 112-117 Praeterea...corporeo (*scil. arg.* 15) *om.* P 114 in] et P^2 K O^4 *def.* P 118 Luc. XVI] dicitur *praem.* δ^1 dicitur *add.* P δ^2 119 dicit] dixit P *om.* αγ 123 sic: *hic redit* O^2 (cf. *supra q.* 24 *a.* 4 *lin.* 219) 124 semet ipso (*cf. ipse Thomas* IV *Sent.* 44 *q.* 3 *a.* 2 *ql.* 2 *arg.* 2)] semet ipsos δ^1 se missos *Gregorius*

60 Praeterea...: argumentum desumptum ex Bonaventurae *Super Sent. IV* d. 44 p. II a. 3 q. 2 ad oppositum 2. 73 Cap. 29 (PL 34, 145). 81 Cf. *Enchir.* cap. 12 (PL 40, 237). 92 Cf. *Enchir.* cap. 93 (PL 40, 275), *Cont. Iulian.* V c. 11 (PL 44, 809). 93 Praeterea...: argumentum desumptum ex Bonaventurae *Super Sent. IV* d. 44 p. II a. 3 q. 2 ad oppositum 2. 98 Deus...puniendum: cf. supra q. 15 a. 4 127. 114 *Cont. Eut. et Nest.* cap. 6 (PL 64, 1349 D). 122 Cap. 29 (PL 75, 1098 D).

tur nec lignis nutritur, sed creatus semel, durat inexstinguibilis et succensione non indiget et ardore non caret ».

3. Praeterea, Cassiodorus dicit in libro De anima quod anima a corpore separata suis sensibus efficacius audit et videt quam cum est in corpore; sed dum est in corpore, affligitur sentiendo ab aliquo corporeo; ergo multo magis cum est a corpore separata.

4. Praeterea, sicut anima est incorporea ita et daemones; sed daemones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth. xxv[41] « Ite maledicti » etc.; ergo et anima separata.

5. Praeterea, maius est animam iustificari quam animam puniri; sed aliqua corporalia agunt in animam ad iustificationem ipsius, in quantum sunt divinae misericordiae instrumenta, ut patet in sacramentis Ecclesiae; ergo possunt aliqua corporalia agere in animam ad eius punitionem, in quantum sunt instrumenta divinae iustitiae.

6. Praeterea, ignobilius potest pati a nobiliori; sed ignis corporeus est nobilior quam anima damnati; ergo animae damnatorum possunt pati ab igne corporeo. Probatio mediae: quodlibet ens nobilius est non ente; sed non esse est nobilius quam esse animae damnatorum, ut patet Matth. xxvi [24] « Melius erat ei si natus non fuisset homo ille »; ergo quodlibet ens est nobilius anima damnata, et ita ignis corporeus.

Responsio. Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis et sequentium scire oportet quid proprie sit passio. Sciendum est igitur quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo et hoc sequendo significationem vocabuli, nam passio dicitur a patin graeco, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt, prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus; et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti assimilatur; et exinde est quod proprie accepta passione, agens contrariatur patienti, et omnis passio abicit a substantia. Huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis, nam in motu locali non recipitur aliquid in mobili, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abicitur non forma sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis. Et sic secundum solam alterationem est proprie passio secundum quam una forma contraria recipitur et alia expellitur.

Quia ergo passio proprie accepta est cum quadam abiectione, prout patiens a pristina qualitate transmutatur in contrariam, ampliatur nomen passionis secundum usum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod sibi competebat, pati dicatur; sicut si dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorsum moveatur, et hominem pati si prohibeatur suam facere voluntatem.

Passio igitur primo modo accepta invenitur et in anima et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus, unde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea,

Φ 126 lignis] ignis δ (-sO[4]) 127 succensione *scrips. cum* O[1] β K] successione *cet.* 132 affligitur] sensus *praem.* β in *add.* P 153 xxvi] *lac.* P xvi (*seu* 16) δ[1] 163 graeco] grece δ 168 illud] id δ[1] 169 alicui] alicuius δ[2] (-K) 171 assimilatur] simulatur δ[1] 174 motum] modus γ 177 loco] locato δ[1] 184 est] non *praem.* L pOt[3] 187 passio *coni. cum* δ[1] actio *cet.* 188 abiectione] adiectione Du K P pristina] contraria δ 198 potentialitatis] possibilitatis (passibilitatis K) δ[2] possibilitatis aut *praem.* δ[1] 204 in solis] nisi *praem.* δ[1] huiusmodi nisi *praem.* δ[2] 206 possunt] *lac.* β (-pTr[1])

130 Cap. 2 (PL 70, 1286 C). 153 Matth. xxvi[24] « Bonum erat...: sec. recens. Paris. (ms. Paris B. N. lat. 15467) et recens. Veteris Latinae. 160 Communiter...: cf. Albertus *Super Sent. III* d. 15 a. 2. 173 passio...substantia: Arist. *Topic.* VI c. 6 (145 a 3) ut refert Thomas *Super Sent. IV* d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1. 174 passio...alterationis: Arist. *De gen. et corr.* I 10 (319 b 33) ut refert Thomas *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 1 sol. 1.

hoc modo pati non potest; etsi enim aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum sicut aer illuminatur a sole. Tertio vero modo quo nomen passionis transumptive sumitur, anima potest pati eo modo quo eius operatio potest impediri.

Quidam ergo attendentes passionem in anima proprie esse non posse, dixerunt omnia quae dicuntur in Scripturis de poenis corporalibus damnatorum, intelligenda esse metaphorice: ut scilicet per huiusmodi corporales poenas apud nos notas significarentur afflictiones spirituales, quibus spiritus damnati puniuntur, sicut e contrario per corporales delectationes repromissas in Scripturis intelligimus spirituales delectationes beatorum. Et huiusmodi opinionis videtur fuisse Origenes et Algazel. Sed quia resurrectionem credentes non solum credimus futuram esse poenam spirituum sed etiam corporum; corpora vero puniri non possunt nisi corporali poena, eademque poena hominibus post resurrectionem et spiritibus debetur, ut patet Matth. XXV[41] « Ite maledicti in ignem aeternum » etc., ideo oportet dicere, ut Augustinus probat XXI De civitate Dei, etiam ipsos spiritus poenis corporalibus aliqualiter affici. Nec est simile de gloria beatorum et poena damnatorum, quia beati sublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificantur per fruitionem divinitatis; damnati vero deprimuntur in id quod sub eis est, unde etiam corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt quod anima separata afficietur quidem aliquibus poenis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus quibus similes sunt illae poenae per quas affliguntur dormientes. Et hoc videtur sensisse Augustinus XII Super Genesim ad litteram, et etiam Avicenna. Sed hoc etiam esse non potest, nam huiusmodi similitudines corporum non possunt esse intelligibiles, quia illae sunt universales, ex quarum consideratione afflictio animae non inferretur, sed magis iocunditas in consideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de similitudinibus imaginariis, quae quidem esse non possunt nisi in organo corporali, ut a philosophis probatur: quod quidem et animae separatae et spiritibus daemonum deest.

Unde alii dicunt quod ab ipsis corporibus anima separata patitur. Quod quidem qualiter esse possit, a diversis diversimode assignatur. Quidam enim dicunt quod anima separata suis sensibus utitur; unde ignem corporeum sentiendo, ab igne punitur: et hoc est quod Gregorius in IV Dialogorum dicere videtur, quod « ignem eo ipso patitur anima, quo videt ». Sed istud non videtur verum: primo quidem, quia actus sensitivarum potentiarum esse non possunt nisi mediantibus organis corporalibus; alias animae sensibiles brutorum essent incorruptibiles, utpote per se suas potentes habere operationes. Secundo quia, dato quod sentirent animae separatae, non tamen possent a sensibilibus affligi, nam sensibile est perfectio sentientis in quantum huiusmodi, sicut et intelligibile intelligentis: unde aliquid sensatum vel intellectum non infert dolorem vel tristitiam in quantum huiusmodi, sed in quantum est nocivum vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animae separatae possit esse nocivus. Nec potest esse quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non possit esse spiritui nocivus, potest tamen apprehendi ut nocivus, – quod videtur consonum ei quod Gregorius dicit in IV Dialogorum « Quia cremari se inspicit anima, crematur » –: non enim est probabile quod daemones, qui acumine sensus vigent, multo melius suam naturam et ignis corporalis non cognoscant quam

Φ 207 enim] eam α γ *om.* K O[4] 220 quibus] in *praem.* δ 222 Scripturis] et *add.* δ[2] (-K) *def.* P 223 beatorum] bonorum (*potius* P) δ[1] P 230 xxv] xxvi δ[1] etc.] et *add.* δ[2] 232 ipsos spiritus] ipsis spiritibus δ[2] 234 beatorum] bonorum δ[1] O[4] 242 corporalibus[2]] *om.* β L corporalium δ P 264 videtur] esse *add.* δ quia] quod L Ot[3] 267 alias] vero *add.* β 279 quamvis] prauus (*?*) O[1] purus O[5] β γ *def.* δ[2] (-K) 280 spiritui] *om.* O[1] δ[1] spiritus O[5] β γ *def.* δ[2] (-K)

224 Cf. *Peri Archon* II c. 10 n. 4 (PG 11, 237 A), vide praeterea Hieron. *Epist. 124 ad Avitum* cap. 2 (PL 22, 1065); Cf. *Metaph.* p. II tr. 5,4 (ed. Muckle, p. 186 sqq.). 229 Matth. XXV[41]: sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 6 c. 3. 232 Cap. 10 (PL 41, 724). 245 Cap. 32 (PL 34, 480). 246 Cf. *Metaph.* IX c. 7 (f. 107[vb] D). 254 philosophis: e. g. Arist. *De anima* I 2 (403 a 8), Avicenna *De anima* IV c. 3 (f. 19[vb]). 259 Quidam: Iulianus Toletanus apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 44 c. 7. Cf. *Prognosticon* II c. 17 (PL 96, 482). 262 Cap. 29 (PL 77, 368 A). 278 quidam: Bonaventura *Super Sent. IV* d. 44 p. II a. 3 q. 2. 282 Cap. 29 (PL 77, 368 A). 284 daemones...vigent: cf. Isid. *Sent.* (seu *De summo bono*) I c. 10 n. 17 (PL 83, 556 C).

nos, ut falso credant ignem corporeum sibi posse nocere.

Unde dicendum est quod vere, et non solum secundum apparentiam, ab igne corporeo affliguntur; et hoc est quod Gregorius dicit in IV Dialogorum « Colligere ex dictis evangelicis possumus, quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur ». Cuius quidem modum aliqui hoc modo assignant, dicentes ignem corporeum, ut est instrumentum divinae iustitiae in animam agere posse, quamvis hoc secundum naturam non possit. Multa enim sunt quae ad aliquid efficiendum ex propria natura non sufficiunt, quod tamen efficere possunt ut sunt instrumenta alterius agentis, sicut ignis elementaris non sufficit ad generationem carnis, nisi ut est instrumentum virtutis nutritivae. Sed hoc etiam sufficiens non videtur, nam instrumentum non agit illam actionem quae propriam naturam excedit, nisi exercendo aliquam connaturalem, ut in obiciendo dictum est.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Substantiam enim incorpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, in quantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili vel locatum loco, per aliquam operationem sive per aliquam habitudinem. Quia vero formae et eius cuius est forma est unum esse, unio substantiae spiritualis ad corporalem per modum formae est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suae potestati subiectum, et ideo non est in potestate substantiae spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formae, sed hoc lege naturae agitur vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturae spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati et separari ab eo secundum ordinem naturae; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur et quasi ligetur est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinae iustitiae facit aliquid supra virtutem naturae, scilicet animam detinere vel ligare; sed ipsa unio per modum praedictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione vel ab alio sibi competenti. Et hunc modum passionis Augustinus ponit in XXI libro De civitate Dei, sic dicens « Cur non dicamus, quamvis miris tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo incorporei spiritus daemonum corporeis ignibus cruciandi; non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum iunctura inspirentur et animalia fiant, sed miris et ineffabilibus ⟨modis⟩ adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam ». Hunc etiam modum Gregorius ponit in IV Dialogorum, sic dicens « Dum Veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget ».

1. Ad primum ergo dicendum quod agens non oportet simpliciter esse praestantius patiente, sed secundum quod est agens; et sic ignis, in quantum agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae, est anima praestantior, quamvis non simpliciter.

2. Ad secundum dicendum quod in illa passione et actione est aliquid naturale, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de passione secundo modo dicta, quae est per formarum contrarietatem; et hoc ibi esse non potest.

Φ 293 quia] quod Kl Tr^1 δ^2 306 nisi] in *add.* δ^2 312 Substantiam] –tantia δ^1 313 contingit] potest δ^1 324 quia] hec *add.* β 324 est] consistit δ 328 quod] quia α β L Ot^3 K 339 xxi] xxii E^2 δ^1 xxvi P^2 xxxi pP 342 si δ^2 (-sOt^4) P *cum Augustino*] sed *cet.* 343 etiam] est β profecto] perfecto O^5 L pOt^3 P^1 perfectio P^2 K 344 nunc] non δ (-K) potuerunt] poterunt δ^1 C^3 Ot^4 349 inspirentur] inspirantur γ inspirancia (*?*) β 350 sed] et δ^1 P ⟨modis⟩ *suppl. cum Augustino*] *suppl. post* adhaerendo δ *om. cet.* 354 perhibet Kl M C^3 O^4 P] prohibet *cet.* 366 obiectio] actio δ^2

292 Cap. 29 (PL 77, 368 A). 295 aliqui: Albertus *Super Sent. IV* d. 44 a. 37. 302 ignis...nutritivae: cf. Arist. *De anima* II 8 (416 a 9 sqq.). 339 Cap. 10 (PL 41, 724). 353 Cap. 29 (PL 77, 368 B).

4. Ad quartum dicendum quod Augustinus circa hoc, XII Super Genesim ad litteram, nihil expresse determinat, sed loquitur inquirendo per modum dubitationis; unde non dicit absolute quod ea quibus animae separatae afficiuntur, « non sint corporalia sed similia corporalibus », sed loquitur sub condicione, scilicet quod si essent huiusmodi, tamen ex eis possent animae affici vel a laetitia vel a tristitia. Et similiter quod dicit quod « ad corporalia loca non fertur nisi cum alio corpore », sub disiunctione dicit adiungens « vel non localiter » scilicet per commensurationem ad locum.

5. Ad quintum dicendum quod in poena animae separatae duo est considerare, scilicet affligens primum et proximum: affligens primum est ipse ignis corporalis, detinens animam per modum praedictum; sed hoc tristitiam animae non ingereret, nisi hoc esset ab anima apprehensum. Unde proximum affligens est ignis ipse detinens apprehensus, et iste ignis non est materialis, sed spiritualis, et sic potest verificari dictum Damasceni. — Vel potest dici quod dicit eum non materialem, in quantum non punit animam materialiter agendo, sicut punit corpora.

6. Ad sextum dicendum quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, in quantum est detinens vel ligans; et sic eius visio potest esse afflictiva.

7. Ad septimum dicendum quod spiritualis ad corporale non est quidem proportio, proprie proportione accepta, secundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimensivae ad dimensivam, vel virtualis ad virtualem, sicut duo corpora ad invicem sunt proportionata secundum dimensionem et virtutem; virtus enim spiritualis substantiae non est eiusdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, sic est aliqua proportio spiritualis ad corporale, per quam spirituale naturaliter agere potest in corporale, quamvis non e converso nisi divina virtute.

8. Ad octavum dicendum quod instrumentum agit actionem instrumentalem in quantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum quia motus est actus imperfectus; obiectio autem procedit ac si aliqua virtus perfecta in instrumento requireretur ad agendum actionem instrumentalem.

9. Ad nonum dicendum quod anima etiam peccatrix simpliciter nobilior est qualibet virtute corporali secundum suam naturam; sed secundum culpam efficitur indignior igne corporali, non simpliciter sed ut est instrumentum divinae iustitiae.

10. Ad decimum dicendum quod ignis ille nocet animae, non ita quod adimat ei aliquam formam absolute inhaerentem, sed in quantum eius liberam actionem impedit, ut dictum est, ipsam detinens.

11. Ad undecimum dicendum quod in pueris propter defectum gratiae est sola carentia divinae visionis sine aliquo contrario impediente active; sed damnati in inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiae sed etiam impediuntur quasi per contrarium, ex hoc quod circa poenas corporales occupantur.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima non patitur ab igne quasi alterata ab eo, sed per modum praedictum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod voluntarium est de ratione iustitiae, non autem de ratione poenae, sed magis contra poenae rationem; et ideo instrumenta divinae misericordiae quae sunt ad iustificandum, non agunt in animam renitentem; sed instrumenta divinae iustitiae ad puniendum in animam renitentem agunt.

14. Ad quartum decimum dicendum quod obiectio illa procedit de passione proprie dicta quae in motu consistit, de qua nunc non loquimur.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ad hoc quod sit passio proprie loquendo, oportet

Φ 372 sed] et δ^1 385 affligens $^{1\,et\,2}$] astringens δ^2 (-K sO^4) 388 ingereret] incurreret δ^2 (-K sO^4) 396 quod] sicut *add.* δ^1 402 proportione] –tionis β 430 adimat] adiimat O^1 adiuvat O^5 β pOt^3 δ^2 (-K) aduniat L adintra K 431 inhaerentem] adherentem δ^2 433 ipsam] ipsum δ^2 *om.* δ^1 446 contra] circa β 452 quartum decimum] xv α γ (-M) δ (-K) P 456 quintum decimum Er^2 O^2 M O^3 K] xvi *cet.*

371 Cap. 32 (PL 34, 480). 379 August. *De Gen. ad litt.* XII c. 32 (PL 34, 480). 419 motus...imperfectus: Arist. *Phys.* III 3 (201 b 31) sec. Thomam supra q. 4 a. 1 231.

quod aliquid habeat materiam contrarietati subiectam, ut dictum est; et ad hoc quod sit mutua passio, oportet quod sit materia communis. Tamen aliquid potest pati ab altero cum quo non communicat in materia, sicut corpora inferiora a sole; et aliquid potest aliquo modo pati quod nullo modo habet materiam, sicut ex praedictis patet.

Quia vero obiectiones quae sunt in contrarium aliquae licet verum concludant tamen non vere, ad eas per ordinem respondendum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illam probationem Augustinus ostendit esse invalidam XXI De civitate Dei: «Dicerem quidem sic arsuros sine ullo suo corpore spiritus, sicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat ' crucior in hac flamma', nisi convenienter responderi cernerem talem fuisse illam flammam, quales oculi quos levavit et Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari quo id fieri postulavit; ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma qua exarsit» potest intelligi. Et sic patet quod illa auctoritas non est efficax ad probandum propositum, nisi aliud addatur.

2. Ad secundum dicendum quod ignis inferni corporaliter urit substantias incorporeas ex parte agentis non autem ex parte patientis; sed hoc etiam modo corporaliter uret corpora damnatorum.

3. Ad tertium dicendum quod verbum Cassiodori non videtur habere veritatem, si de sensibus exterioribus loquatur; unde ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de sensibus interioribus spiritualibus.

4. Ad quartum dicendum quod ad illam auctoritatem Evangelii posset responderi quod est ignis spiritualis nisi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non possent: unde ista ratio 〈non〉 sufficienter probat propositum.

5. Et similiter sequens, quae procedit ex simili.

6. Ad ultimum dicendum quod anima damnata, in quantum est natura quaedam, est melior non ente; sed in quantum est subiecta miseriae et culpae intelligitur verbum Domini, quod esset ei melius non esse.

Articulus secundus

Secundo quaeritur quomodo anima coniuncta corpori patiatur. Et videtur quod non patiatur per accidens: ut enim dicitur in libro De spiritu et anima, propter amicitiam corporis et animae anima corpori coniuncta non potest esse libera; et quae non potest interire, potest tamen timere interitum: timere autem est quoddam pati; ergo secundum se ipsam anima patitur corpori coniuncta, quia secundum se ei competit ut interire non possit.

2. Praeterea, omne quod dat alteri perfectionem, est eo praestantius; sed corpus dat animae perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur; ergo corpus est praestantius anima, et ita anima potest per se pati a corpore cui unitur.

3. Praeterea, anima movetur secundum locum per accidens, quia per accidens est in loco, in quo est corpus per se; sed forma vel qualitas quae inest corpori per se non dicitur inesse animae per accidens; cum ergo passio sit secundum formam vel qualitatem, quia est secundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non possit pati per accidens.

4. Praeterea, moveri per accidens distinguitur contra moveri secundum partem, ut patet in V Physicorum; sed anima est pars compositi, quod per se movetur, ut patet in I De anima;

Φ 458 materiam] naturam δ^1 469 illam] eam δ^1 471 Dicerem] dicere δ (-K sO^4) dicens β diceretur P 474 nisi] non δ (-K O^4) responderi] responderet P respondere δ (-K O^4) 476 oculi] oculos δ (-K) 477 cui] tamen δ^1 cum C^3 Ot^4 480 exarsit] exarunt (exaruit) δ^1 C^3 pOt^4 exartit (*?*) K 491 ad] de γ (-sOt^3) verificetur) verificentur α β P 495 Evangelii *scrips. cum* δ] origenis evidenter β augustini evidenter M evidenter γ (-M) cum α cui P 498 〈non〉 *suppl. cum* δ^1] *om. cet.* 503 miseriae] *lac.* P 505 esset] esse L Ot^3 non esse M ei] eis O^4 P eas C^3 Ot^4 eam K
1 quomodo] utrum γ δ^1 21 secundum] *lac.* P 27 v] vii δ

471 Cap. 10 (PL 41, 725).
1 Parall.: *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2; *I-II* q. 22 a. 1. 4 Cap. 14 (PL 40, 789). 7 timere...pati: August. *De civ. Dei* XIV c. 5 (PL 41, 408) sec. Thomam *I-II* q. 41 a. 1 sed c. 27 *Phys.* V 1 (224 a 21). 28 *De anima* I 10 (408 a 34 sqq.).

ergo anima non debet dici moveri per accidens, sed sicut pars ad motum totius.

5. Praeterea, illud quod est per se, est prius eo quod est per accidens; sed in passionibus animae prius est quod est ex parte animae quam quod est ex parte corporis, quia ex apprehensione et appetitu animae transmutatur corpus, ut patet in ira, timore et aliis huiusmodi; ergo non est dicendum quod istis passionibus anima patiatur per accidens et corpus per se.

6. Praeterea, in unoquoque principalius est id quod est formale in ipso, quam quod est materiale in eo; sed in passionibus animae, quod est ex parte animae est formale, quod autem est ex parte corporis est materiale: haec enim est formalis diffinitio irae « Ira est appetitus in vindictam », haec vero materialis « Ira est accensio sanguinis circa cor »; ergo in huiusmodi passionibus principalius est quod est ex parte animae, quam quod est ex parte corporis, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, sicut gaudium et tristitia et huiusmodi passiones animae non sunt animae sine corpore, ita nec sentire; sed non dicitur quod anima sentiat per accidens; ergo etiam non debet dici quod anima per accidens patiatur.

SED CONTRA, passio motus quidam est secundum alterationem, ut dictum est, proprie accipiendo passionem; sed anima non alteratur nisi per accidens; ergo nec patitur nisi per accidens.

2. Praeterea, virtutes animae non sunt perfectiores quam ipsa animae substantia; sed secundum Philosophum in I De anima, virtutes non senescunt per se, sed solum propter defectum corporis; ergo nec anima patitur per se sed solum per accidens.

3. Praeterea, omne quod per se movetur est divisibile, ut probatur in VI Physicorum; sed anima est indivisibilis; ergo non per se movetur, et ita nec per se patitur.

RESPONSIO. Dicendum quod proprie accipiendo passionem impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra ostensum est; illud ergo quod per se patitur passione proprie accepta corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode; nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formae ita patitur ratione materiae, et ideo passio incipit a materia, et quodam modo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis.

Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens: uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima secundum quod unitur corpori ut forma, et haec est quaedam passio corporalis; sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus, et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore et aliis huiusmodi, nam huiusmodi peraguntur per apprehensionem et appetitum animae, ad quae sequitur corporis transmutatio; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad oboediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per aliquam alterationem, etiam ipsa anima pati dicitur per accidens.

Φ 30 totius] tantum δ^2 (-K) 35 corpus] cor $\alpha\beta\gamma$ (-sOt^3) 37 istis] in *praem.* β 40 id] illud P *om.* β pOt^3 quod^2] id quod δ^1 45 materialis] est *praem.* β est *add.* δ^2 55 motus quidam] quidem motus δ^1 K O^4 *inv.* C^3 O^4 56 est *om.* $\alpha\gamma$ (-M) P 58 nec] anima *add.* δ^1 *def.* δ^2 P 74 dicta] dicatur δ^1 99 nam] et *add.* L Ot^3 105 aliquam] alteram δ^2 106 alterationem] transmutationem δ

31 illud...accidens: cf. Arist. *Phys.* II 10 (198 a 7). 44 diffinitio irae: cf. Arist. *De anima* I c. 1 (403 a 30) sec. transl. arabo-latinam (ed. Averroes VI^1, 8^r C). 45 haec vero materialis: cf. Arist. *De anima* I 1 (403 a 30) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 93,1); cf. *De malo* q. 12 a. 2 arg. 7. 56 dictum est: supra a. 1. 62 *De anima* I 10 (408 b 18). 67 *Phys.* VI 5 (234 b 10). 72 ostensum est: a. 1. 92 passio corporalis – passio animalis: Joh. Damasc. *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 C; Bt 132) et Gregor. Nyss., scil. Nemesius *De nat. hom.* cap. 16 (PG 40, 673 B; Bd [76]) sec. Thomam *I-II* q. 31 a. 3.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima non timet interitum ut ipsa secundum se intereat, sed timet interitum coniuncti per separationem sui a corpore; et si sui ipsius interitum timeat, hoc non est nisi in quantum dubitatur an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipse interitus animae potest convenire per se, nec ipsa passio timoris ei sine coniunctione corporis convenit.

2. Ad secundum dicendum quod anima, quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Augustinus probat XII Super Genesim ad litteram; sed vel a Deo perficitur, vel ipsa se ipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis, sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum, quae per ipsum fiunt intelligibilia actu.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis qualitas corporis animae nullo modo conveniat, tamen esse coniuncti est commune animae et corporis, et similiter operatio; unde passio corporis per accidens redundat in animam.

4. Ad quartum dicendum quod passio non accidit coniuncto ex anima et corpore nisi ratione corporis; unde animae non accidit nisi per accidens. Ratio autem procedit ac si passio conveniret toti ratione totius, et non ratione alterius partis.

5. Ad quintum dicendum quod ira, et similiter quaelibet passio animae, dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam rationem irae, et sic per prius est in anima quam in corpore; alio modo in quantum est passio, et sic per prius est in corpore; ibi enim primo accipit rationem passionis: et ideo non dicimus quod anima irascatur per accidens, sed quod per accidens patiatur.

6. Et per hoc patet solutio ad sextum.

7. Ad septimum dicendum quod anima non dicitur sentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum passio sit tantum in appetitiva sensitiva. Et videtur quod non: Christus enim secundum totam animam patiebatur ut patet per illud Psal. « Repleta est malis anima mea », quod de passionibus exponit glosa; totalitas autem animae ad potentias pertinet; ergo in qualibet potentia animae potest esse passio, et ita non tantum in appetitiva sensitiva.

2. Praeterea, omnis motus vel operatio qui convenit animae praeter corpus secundum se ipsam, est partis intellectivae, non sensitivae; sed, sicut dicit Augustinus XIV De civitate Dei, « non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, aegrescat; verum etiam ex se ipsa hic potest motibus agitari »; ergo huiusmodi passiones non sunt tantum in parte appetitiva sensitiva.

3. Praeterea, voluntas est partis intellectivae, ut patet in III De anima; sed sicut dicit Augustinus XIV De civitate Dei, « Voluntas est quippe in omnibus, – timore scilicet, laetitia et huiusmodi –, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt; nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? »; ergo huiusmodi passiones sunt etiam in parte intellectiva.

4. Praeterea, eiusdem potentia non est agere et pati; sed sensus videtur esse potentia activa, nam basiliscus videndo dicitur interficere, mulier etiam menstruata videndo inficit speculum, ut patet in libro De somno et vigilia;

Φ 116 ei] et β sine coniunctione] comunione (*seu* comunione) γ δ² sine communione *praem.* δ¹ alias communione *add.* β 121 adminiculo] ammiraculo (*?*) δ² (-K) 124 fiunt] sunt δ² 129 operatio] nullo modo conveniat anime *add.* β (*cf. lin.* 127) nullo modo conveniat *add.* pL pOt³ 146 solutio] responsio δ¹

1 Tertio] sexto O¹ Kl 15 aegrescat] egrotet δ¹ 24 quid est] quidem α β δ² (-K) 25 consensione] –sionem δ 26 metus atque] motus et δ (-sO⁴) 27 dissensione] dissensionem δ¹ nolumus *scrips. cum* P *et ipso Augustino*] volumus *cet.*

120 Cap. 16 (PL 34, 467).

1 Parall.: *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 1 qc. 2; *Super Sent. IV* d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 1; *I Pars* q. 20 a. 1 ad 1; *I-II* q. 22 a. 3; *Super Ethic.* II lect. 5. 4 Ps. LXXXVII⁴. 6 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 811 D). 14 Cap. 5 (PL 41, 409). 20 Arist. *De anima* III 14 (432 b 5). 21 Cap. 6 (PL 41, 409). 32 basiliscus...interficere: cf. e. g. Isid. *Etymol.* XII c. 4 n. 6 (PL 82, 443 A). 34 Arist. *De insomn.* cap. 2 (459 b 27).

ergo in parte sensitiva non est ponenda animae passio.

5. Praeterea, potentia activa est nobilior quam passiva; sed potentiae vegetativae sunt activae, quibus nobiliores sunt potentiae sensitivae; ergo et sensitivae sunt activae, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, potentiae rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum; delectationi autem opponitur tristitia; cum ergo in parte intellectiva sit proprie delectatio, ut patet in VII et X Ethicorum, videtur quod etiam sit ibi tristitia, et sic passiones possunt esse in parte intellectiva.

7. Sed dicebat quod verbum Philosophi intelligitur de oppositis actibus. — Sed contra, scientia et ignorantia, quae sunt opposita, sunt in parte animae intellectiva, et tamen non sunt actus; ergo verbum Philosophi non tantum de actibus est intelligendum.

8. Praeterea, secundum Philosophum in II Physicorum, idem per sui absentiam et praesentiam est causa contrariorum, sicut gubernator salutis et submersionis navis; sed intellibile praesens facit delectationem in parte intellectiva; ergo intelligibile absens facit tristitiam in eadem, et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Damascenus dicit in II libro quod « dolor non est passio sed passionis sensus »; ergo est in sensitiva virtute, et non in appetitiva; et eadem ratione delectatio, et alia quae dicuntur animae passiones.

10. Praeterea, secundum Damascenum in II libro et Philosophum in II Ethicorum, passio est ad quam consequitur gaudium et tristitia; ergo passiones animae praecedunt gaudium et tristitiam; sed gaudium et tristitia sunt in appetitiva; ergo passiones animae sunt in ea parte quae praecedit appetitivam; ergo passiones animae sunt in parte apprehensiva, quae appetitivam praecedit.

11. Praeterea, sicut in operationibus appetitivae sensitivae transmutatur corpus, ita etiam in operationibus sensitivae apprehensivae; ergo passio non est tantum in appetitiva, sed in apprehensiva.

12. Praeterea, passio proprie loquendo est per abiectionem alicuius et receptionem contrarii; sed hoc accidit in parte intellectiva, nam abicitur culpa et recipitur gratia, abicitur habitus luxuriae et inducitur habitus castitatis; ergo in parte superiori animae proprie est passio.

13. Praeterea, motus appetitivae sensitivae sequitur apprehensionem sensus; sed aliquando huiusmodi passiones animae excitantur in nobis ex aliquibus obiectis quae a sensu apprehendi non possunt, sicut verecundia de turpi actu, timor de futuro; ergo huiusmodi non possunt esse in parte appetitiva sensitiva, et ita relinquitur quod sint in parte appetitiva rationali, scilicet in voluntate.

14. Praeterea, inter alias passiones animae ponitur spes; sed spes est in parte animae intellectiva, quia sancti patres in limbo existentes spem habebant; motus autem partis sensitivae non remanet in anima separata; ergo passiones sunt etiam in parte animae intellectiva.

15. Praeterea, imago est in parte intellectiva; sed secundum potentias imaginis anima patitur, quia potentiae imaginis quae nunc perficiuntur gratia, in statu gloriae perficientur fruitionis gloria; ergo passio non est tantum in parte animae appetitiva sensitiva.

16. Praeterea, secundum Damascenum, « Passio est motus ex alio in aliud »; sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in conclusiones; ergo in intellectu est passio, et sic idem quod prius.

17. Praeterea, Philosophus in III De anima dicit quod « intelligere est pati quoddam »; sed intelligere est in intellectu; ergo in intellectu est passio.

Φ 56 idem] ideo β 58 submersionis] subversionis δ (-K O^4) 72 parte] apprehensiva *add.* β 73 ergo] et *add.* δ (-K) 83 nam] non β 85 inducitur] induitur α 90 apprehendi] comprehendi δ (-K O^4) 92 futuro] furto δ 94 sint *scrips. cum* δ^1 (-Du)] sit *cet.* 104 imaginis] anime δ^2 104 perficiuntur] perficitur L Ot^3 perficientur M

43 Cf. *Metaph.* IX 2 (1046 b 4). 46 Arist. *Ethic.* VII 12 (1152 b 33); *Ethic.* X 6 (1174 b 20). 56 *Phys.* II 5 (195 a 11). 62 *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 D; Bt 132). 68 *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 D; Bt 132); *Ethic.* II 3 (1104 b 14), ibid. 5 (1105 b 21). 81 passio...alicuius: Arist. *Topic.* VI c. 6 (145 a 3) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 arg. 1. 98 sancti...existentes: cf. e. g. Albertus *Super Sent. IV* d. 1 a. 20. 108 Cf. *De fide* II c. 22 (PG 94, 941 A; Bt 133). 113 Cap. 4 (429 b 24) sec. transl. veterem (ed. Alonso, p. 304,20).

18. Praeterea, Dionysius dicit de Ierotheo in II cap. De divinis nominibus, quod patiens divina didicit divina; sed pati divina non poterat secundum partem sensitivam, quae non est divinorum capax; ergo passio non est tantum in parte sensitiva.

19. Praeterea, ad illud quod inest animae per accidens, non debet aliqua potentia animae determinata ordinari; eorum enim quae sunt per accidens, neque scientia neque potentia determinata est: sed anima non patitur nisi per accidens; ergo passio non est in aliqua potentia animae determinata, et ita non est solum in appetitu sensitivo.

SED CONTRA est quod Damascenus dicit in II libro « Passio est motus appetitivae virtutis in imaginatione boni vel mali »; et iterum « Passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali »; ergo passio est tantum in parte appetitiva irrationali.

2. Praeterea, passio proprie loquendo est secundum motum alterationis, ut dictum est; sed alteratio non est nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in VII Physicorum; ergo passio non est nisi in parte sensitiva.

RESPONSIO. Dicendum quod passio proprie loquendo non est nisi in appetitiva sensitiva, ut ex duabus diffinitionibus passionis a Damasceno et Gregorio Nysseno positis apparet. Quod sic patet. Dicitur enim passio tripliciter, ut prius dictum est: uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati; et sic passio non est in qualibet parte animae, nec tamen solum in appetitiva sensitiva. Hoc enim modo accipiendo passionem, dicit Commentator in libro De anima quod vires animae vegetabilis omnes sunt activae, vires animae sensibilis omnes passivae, vires animae rationalis partim activae propter intellectum agentem, et partim passivae propter intellectum passibilem. Hic autem modus passionis, quamvis conveniat potentiis apprehensivis et appetitivis, magis tamen competit appetitivis, quia cum operatio apprehensivae sit in rem apprehensam secundum quod est in apprehendente, operatio autem appetitivae sit ad rem secundum quod est in se ipsa, quod recipitur in apprehensiva minus habet de proprietate rei apprehensae, quam id quod recipitur in appetitiva de ratione rei appetibilis. Unde verum quod perficit intellectivam est in mente, bonum vero quod perficit appetitivam est in rebus, ut dicitur in VI Metaphysicae.

Alio modo dicitur passio proprie, quae consistit in abiectione unius contrarii et alterius receptione per viam transmutationis; et hic modus passionis animae convenire non potest nisi ex corpore. Et hoc dupliciter: uno modo secundum quod unitur corpori ut forma, et sic compatitur corpori patienti passione corporali; alio modo prout unitur ei ut motor, et sic ex operatione animae fit transmutatio in corpore. Quae quidem passio dicitur animalis, ut supra dictum est. Passio igitur corporalis praedicta pertingit ad potentias secundum quod in essentia animae radicantur, eo quod anima secundum essentiam suam est forma corporis, et sic ad essentiam animae primo pertinet. Potest tamen haec passio attribui alicui potentiae tripliciter: uno modo secundum quod in essentia animae radicantur; et sic cum omnes potentiae radicentur in essentia animae, ad omnes potentias pertinet praedicta passio. Alio modo secundum quod ex laesione corporis potentiarum actus impediuntur; et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesis organis, sed indirecte; hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, scilicet

Φ 117 de Ierotheo] de gerotheo α δ *om.* β 121 capax] princeps (*?*) *add.* β particeps vel *praem.* γ 126 neque...neque] nec...nec δ 132 libro] quod *add.* β 133 iterum] ideo L Ot^3 Du idem δ^1 (-Du) item δ^2 (-K) ita K 134 irrationalis] rationalis δ^2 (*cf. lin.* 136) 135 vel] et δ (-K O^4) 136 irrationali] rationali δ (-K sO^4) 140 probatur] patet δ 146 patet] apparet δ^2 153 animae] autem δ 154 animae] autem δ 156 passibilem] possibilem β γ (-L) δ (-K) potentialem K 157 autem] licet *ante* Hic δ^2 177 fit] contingit β sit δ^1 178 animalis] naturalis β 179 corporalis] naturalis *add.* β 186 radicantur] –catur δ 191 quarum] quorum δ^1

118 § 9 (PG 3, 648 B; Dion . 104). 132 *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 D; Bt 132). 133 iterum: *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 D; Bt 132). 138 dictum est: supra a. 1. 140 *Phys.* VII 6 (248 b 27). 144 Damasceno: supra lin. 132. 145 Scil. Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 16 (PG 40, 673 B; Bd [76]). 147 dictum est: a. 1. 152 *De anima* II comm. 52 (VI^1, 77^r); II comm. 51 et 52 (VI^1, 76^v-77^r); III comm. 4 (VI^1, 137^v-138^r). 168 Arist. *Metaph.* VI 4 (1027 b 25). 179 dictum est: a. 2.

intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organis utentibus; unde contingit quod laeso organo virtutis imaginativae etiam intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatibus in sua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam; et sic proprie pertinet ad sensum tactus, nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpitur. Passio vero animalis, cum per eam ex operatione animae transmutetur corpus, in illa potentia esse debet quae organo corporali adiungitur, et cuius est corpus transmutare; et ideo huiusmodi passio non est in parte intellectiva, quae non est alicuius organi corporalis actus; nec iterum est in apprehensiva sensitiva quia ex apprehensione sensus non sequitur motus in corpore nisi mediante appetitiva quae est immediatum movens. Unde secundum modum operationis eius statim disponitur organum corporale, scilicet cor unde est principium motus, tali dispositione quae competat ad exequendum hoc in quod appetitus sensibilis inclinatur: unde in ira fervet, et in timore quodam modo frigescit et constringitur. Et sic in appetitiva sensitiva sola animalis passio proprie invenitur. Vires enim animae vegetabilis, quamvis organo utantur, constat quod non sunt passivae sed activae. Passio etiam magis proprie appetitivae potentiae competit quam apprehensivae, ut in principio dictum est. Et haec est una ratio quare magis proprie appetitiva sensitiva passionis subiectum est quam sensitiva apprehensiva; sicut etiam et ipsa affectiva superior magis accedit ad propriam rationem passionis quam intellectiva.

Tertio vero modo passio dicebatur quasi transumptive, secundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod est sibi conveniens; et sic hoc modo potentiae animae patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur, quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animae contingit, ut dictum est. Nunc autem loquimur de passione animali proprie dicta, quae, ut ostensum est, in sola appetitiva sensitiva invenitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima Christi tota patiebatur passione corporali et sic ad omnes potentias passio illa pertinebat, ad minus prout in essentia animae radicantur; non autem ita quod passio animalis in qualibet potentia animae eius esset sicut in proprio subiecto.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur contra quosdam platonicos qui dicebant omnium istarum passionum principium esse ex carne. Augustinus autem ostendit quod etiam si caro in nullo esset corrupta, posset esse harum passionum principium ex anima. Et ideo non dicit quod sine carne huiusmodi passiones perficiantur, sed quod non ex carne tantum anima his passionibus afficitur.

3. Ad tertium dicendum quod Augustinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet apetitu, vel etiam timorem et gaudium et alia huiusmodi accipit pro actibus voluntatis, similibus passionibus in appetitu sensitivo existentibus. Est enim, ut in quaestione De sensualitate dictum est, et in ipsa voluntate quodam modo gaudium et tristitia et alia huiusmodi, sed non ita quod sint passiones proprie loquendo. Vel potest dici quod has passiones Augustinus voluntates nominat, in quantum ex actu voluntatis homo in has passiones inducitur, secundum quod appetitus inferior sequitur inclinationem appetitus superioris, ut in quaestione De sensualitate dictum est. Unde ipse Augustinus postea subiungit « Sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur ».

4. Ad quartum dicendum quod sensus non est virtus activa sed passiva. Non enim dicitur virtus activa quae habet aliquem actum qui est operatio, sic enim omnis potentia animae activa esset; sed dicitur potentia aliqua activa quae comparatur ad suum obiectum sicut agens ad

Φ 198 impeditur] et *add.* α β γ 214 modum] motum γ 216 competat] –petit δ^1 218 sensibilis] –sibile β 224 etiam] autem L Ot^3 enim δ^2 227 appetitiva] apprehensiva δ^2 (-K) 228 sicut] quia *praem.* L Ot^3 245 subiecto] obiecto δ 250 ex] in δ^1 250 autem] etiam M δ^1 K 276 qui] que δ^1 279 ad[1]] et β L pOt^3 *def.* α P

196 laeso...operatione: cf. Avicenna *De anima* IV c. 1 (f. 17^{vb} C). 202 tactus[2]...corrumpitur: cf. Arist. *De anima* III 18 (435 b 4 sqq.). 215 cor...motus: cf. infra q. 29 a. 4 57. 218 in ira...constringitur: cf. Averroes *De anima* I comm. 63 (VI^1, 32 D). 231 dicebatur: supra a. 1. 237 dictum est: supra a. 1. 247 Cf. *De civ. Dei* XIV c. 5 (PL 41, 408). 262 dictum est: supra q. 25 a. 3. 270 dictum est: supra q. 25 a. 4. 271 postea: *De civ. Dei* XIV c. 6 (PL 41, 409).

patiens, passiva vero quae comparatur ad suum obiectum sicut patiens ad agens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum; quod autem sensibile aliquando a sensu transmutetur, hoc est per accidens, in quantum ipsum organum sensus habet aliquam qualitatem per quam natum est immutare aliud corpus. Unde infectio illa qua mulier menstruata speculum inficit, vel qua basiliscus hominem videndo interficit, nihil confert ad visionem; sed visio perficitur per hoc quod species visibilis recipitur in visu, quod est quoddam pati, unde sensus potentia passiva est. Dato etiam quod sensus aliquid ageret active, non ex hoc sequeretur quod in sensu nulla passio esse possit; nihil enim prohibet respectu diversorum idem esse activum et passivum. Dato iterum quod sensus, qui nominat vim apprehensivam, nullius passionis esset capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva sensibili passio esse posset.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis activum sit simpliciter passivo nobilius et etiam respectu eiusdem, nihil tamen prohibet aliquod passivum aliquo activo nobilius esse, in quantum passivum nobiliori passione patitur quam sit actio qua activum agit, sicut passio a qua intellectus possibilis dicitur potentia passiva, et etiam sensus recipiendo aliquid immaterialiter est nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, id est mediantibus qualitatibus elementaribus.

6. Ad sextum dicendum quod illi delectationi quae est in parte intellectiva per coniunctionem intelligibilis convenientis, non est aliquid contrarium, quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquid contrarium foret, quod causa contrarii esset. Hoc autem esse non potest, eo quod intelligibili speciei nihil est contrarium; species enim contrariorum in anima contrariae non sunt, ut dicitur in VII Metaphysicae. Unde homo delectatur non solum de hoc quod intelligit bona, sed de hoc quod intelligit mala, in quantum intelligit; ipsum enim intelligere mala bonum est intellectui; et sic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non est nocivum intellectui in quantum est intelligens, ideo illa tristitia vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quae est secundum id quod est conveniens intellectui in quantum intelligit.

7. Ad septimum dicendum quod potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita.

8. Ad octavum dicendum quod absentia gubernatoris non est causa submersionis navis nisi per accidens, in quantum scilicet removet gubernatoris providentiam per quam navis submersio prohibebatur; et similiter intelligibilis remotio vel absentia non est causa tristitiae, sed non delectandi. Effectus enim proportionantur secundum proportionem causarum; unde intelligere et non intelligere, quae contradictorie opponuntur, sunt causa delectandi et non delectandi, quae similiter sunt contradictoria, non autem delectandi et tristandi, quae sunt contraria. Si autem accipiatur id quod est contrarium intelligentiae veritatis, scilicet error, non potest esse causa tristitiae; quia vel error extimatur esse veritas, et sic error delectat sicut et veritas, vel cognoscitur esse error, quod non est nisi cognoscendo veritatem, et sic iterum error delectationem in intelligendo facit.

9. Ad nonum dicendum quod tristitia et

Φ 285 hoc] hic α Ot³ que L 297 iterum] etiam γ 298 passionis] apprehensionis δ¹ 302 etiam] in *add.* δ¹ 305 nobiliori] –biliore δ (-K O⁴) 306 agit] agat δ² 309 qua] quam δ² 317 Hoc] sed α 325 delectatio] dilectio α β γ (-sOt³ *et tertius* Ot³) delectio sOt³ 326 tamen] enim δ 327 esse] est β 330 in quantum] in quantum est intellectus vel *praem.* δ¹ 333 conveniens] inconveniens δ² 337 communi] contrarium L pOt³ *post* sibi β 339 subiectum] subiecta L Ot³ 361 delectat] non *praem.* δ² (-sOt⁴) 364 in] non L pOt³ *om.* P

321 Arist. *Metaph.* VII 6 (1032 b 2). 343 naturales...unum: cf. Arist. *Metaph.* IX 2 (1046 b 5). 344 Cf. *Metaph.* IX 2 (1046 b 4).

dolor hoc modo differunt, quod tristitia est quaedam passio animalis, incipiens scilicet in apprehensione nocumenti et terminata in operatione appetitus et ulterius in transmutatione corporis, sed dolor est secundum passionem corporalem; unde Augustinus dicit XIV De civitate Dei quod « dolor usitatius in corporibus dicitur »; et ideo incipit a laesione corporis et terminatur in apprehensione sensus tactus, propter quod dolor est in sensu tactus ut in apprehendente, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod gaudium et tristitiam sequi passionem dicitur et a Damasceno et a Philosopho, sed sub alio et alio intellectu. Damascenus enim et Gregorius Nyssenus idem verbum proponens, loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam et sensu experta causat dolorem. Philosophus autem in II Ethicorum loquitur procul dubio de passionibus animalibus, volens quod ad omnes passiones animae sequatur gaudium et tristitia. Cuius ratio est quia inter omnes passiones concupiscibilis potentiae gaudium et tristitia, quae causantur ex consecutione convenientis vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis terminantur, ut in quaestione De sensualitate dictum est. Unde restat quod omnes passiones animae ad gaudium et tristitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum sequitur quod passiones sint in apprehensiva, quia passio corporalis est in ipsa natura corporis, passiones autem animales aliae sunt in eadem parte appetitiva in qua gaudium et tristitia, sed tamen quantum ad priores eius actus. Si autem in actibus appetitivae ordo non esset, sequeretur ex verbis Philosophi quod passiones animales non essent in appetitiva, ubi est gaudium et tristitia, sed in apprehensiva.

11. Ad undecimum dicendum quod neque sensus neque alia vis apprehensiva movet immediate, sed solum mediante appetitiva; et ideo ad operationem virtutis sensitivae apprehensivae non immutatur corpus quantum ad dispositiones materiales nisi superveniat motus appetitivae, quem statim sequitur transmutatio corporis disponentis se ad oboediendum. Unde quamvis vis apprehensiva sensitiva immutetur simul cum organo corporali, non tamen est ibi passio proprie loquendo, quia in operatione sensus non transmutatur organum corporale per se loquendo nisi spirituali immutatione, secundum quod species sensibilium recipiuntur in organis sentiendi sine materia, ut dicitur in II De anima.

12. Ad duodecimum dicendum quod quamvis in parte intellectiva aliquid abiciatur et aliquid recipiatur, hoc tamen non contingit per viam transmutationis, ut continue receptio et abiectio fiat, sed est per simplicem influxum quantum ad habitus infusos; in instanti enim infunditur gratia, per quam subito expellitur culpa. Alteratio etiam quae fit de vitio in virtutem vel de ignorantia ad scientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per se existente transmutatione in parte sensitiva, ut patet in VII Ethicorum. Ex hoc enim quod fit aliqua transmutatio circa partem sensitivam, subito resultat aliqua perfectio in parte intellectiva, ut sic id quod fit in parte intellectiva sit terminus transmutationis in parte sensitiva existentis; sicut illuminatio est terminus motus localis, et generatio simpliciter alterationis; et hoc intelligendum est quantum ad habitus acquisitos.

13. Ad tertium decimum dicendum quod ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter: uno modo in quantum id quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus, sicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras poenas et earum phantasmata

Φ 368 terminata] determinata P existimata β extimata L pOt³ 372 usitatius] usitatiuus α β 380 et] etiam *add.* α β γ (-M) *om.* K 382 causat] totum δ² 388 quia] quod α β (-P²) γ pP¹ 391 tenent] tenet α β γ 395 autem] quod L pOt³ 397 sint] sunt α β γ 404 ubi est] ut δ¹ ubi δ² (-K sOt⁴) 409 sensitivae] appetitive β (-Tr¹) γ (-M sOt³) 411 materiales] naturales L δ² 414 immutetur] mutetur L pOt³ immutatio α 416 operatione] transmutatione β (-Tr¹) 419 species] non *add.* δ² (-sO⁴) 426 abiectio] obiectio α L sed] hoc *add.* δ influxum] infusum α β 429 etiam] quidem δ 441 acquisitos] acquisitionis δ² 445 id] illud O² M δ¹ *om.* δ²

372 Cap. 7 (PL 41, 411). 393 dictum est: q. 25 a. 2. 421 *De anima* II 24 (424 a 17). 433 Rectius *Phys.* VII 6 (248 b 27) ut supra lin. 140. 438 illuminatio...alterationis: vide Averroem *Phys.* VI comm. 32 (IV, 266ʳ) ut refert Thomas *Super Sent. II* d. 13 a. 3 ad 9, cf. etiam Averroes *Phys.* IV comm. 129 (IV, 201ʳ) sec. Albertum *Super Sent. II* d. 13 a. 2.

format, imaginando ignem urentem et vermem rodentem et alia huiusmodi, ex quo sequitur passio timoris in appetitu sensitivo. Alio modo in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo per quandam redundantiam vel imperium etiam appetitus inferior commovetur.

14. Ad quartum decimum dicendum quod spes quae in anima separata manet, non est passio, sed vel habitus vel voluntatis actus, ut ex praedictis patet.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ex beatificatione vel perfectione imaginis, nihil aliud haberi potest quam quod in parte intellectiva sit passio secundum quod omnis receptio passio dicitur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod passio dicitur esse motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum; sic autem in intellectu est motus ex alio in aliud.

17. Ad septimum decimum dicendum quod intelligere dicitur esse pati communiter loquendo de passione, prout omnis receptio passio est.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod passio illa de qua loquitur Dionysius, nihil est aliud quam affectio ad divina, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio, ut ex praedictis patet. Ex ipsa enim divinorum affectione provenit manifestatio eorundem, secundum illud Ioh. XIV[21] « Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum ».

Articulus quartus

Quarto quaeritur, secundum quid attendatur contrarietas et diversitas inter animae passiones. Et videtur quod non secundum bonum et malum: audacia enim timori opponitur; utraque vero passio est respectu mali, quia hoc quod timor fugit audacia aggreditur; ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

2. Praeterea, spes desperationi opponitur; utraque vero est respectu boni, quod spes consequi exspectat, desperatio autem de consecutione diffidit: ergo contrarietas passionum animae non est secundum bonum et malum.

3. Praeterea, Damascenus in II libro et Gregorius Nyssenus distinguunt passiones animae per praesens et futurum, et per bonum et malum; ut de bono futuro sit spes vel desiderium, de bono praesenti voluptas vel delectatio sive laetitia, de malo futuro timor, de praesenti tristitia. Sed praesens et futurum per accidens se habent ad bonum et malum; ergo differentia passionum animae per se non attenditur secundum bonum et malum.

4. Praeterea, Augustinus XIV De civitate Dei distinguit inter tristitiam et dolorem quod tristitia est animae, dolor vero corporum, quod iterum ad rationem boni et mali non pertinet, ergo idem quod prius.

5. Praeterea, exsultatio, gaudium, laetitia et delectatio, iocunditas et hilaritas differentiam quandam habent; alias inutiliter duo istorum coniungerentur, ut patet Is. XXXV[10] « Gaudium et laetitiam obtinebunt »; cum ergo omnia ista respectu boni dicantur, videtur quod bonum et malum passiones animae non diversificent.

6. Praeterea, Damascenus in libro II distinguit quatuor species tristitiae, quae sunt « accidia, achos, invidia, misericordia » praeter quas est etiam poenitentia, quae omnia respectu mali dicuntur, ergo idem quod prius.

7. Praeterea, ipse distinguit sex species timoris, scilicet « segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem et agoniam », quae iterum ad praedictam differentiam non pertinent, ergo idem quod prius.

Φ 454 redundantiam] *lac.* O^1 ciam (*seu* tiam) Kl O^5 Ma^2 iram V^4 458 spes] species P^2 δ^1 K P 459 vel[1]] ut δ^1 460 praedictis] dictis M δ^1 Ot^4 467 alio] aliquo (*seu* alico) L M δ^2 477 quam] quod α 479 praedictis] dictis P^1 δ^2 P
10 quod] est *add.* α β γ (-M) enim *add.* K sO^4 quia δ^1 18 delectatio] dilectio α γ (-M) delectio P 30 delectatio] dilectio α β γ (-sOt^3) tristitia K O^4 42 segnitiem] pigritiem δ^1 signitiem C^3 Ot^4 44 differentiam] rationem δ (-K sO^4) 45 pertinent K O^4 P] pertinet *cet.*

450 ignem...rodentem: cf. August. *De civ. Dei* XXI c. 9 (PL 41, 723). 460 praedictis: q. 25 a. 3. 481 Ioh. XIV[21]: textus conflatus ex Ioh. XIV[23] et XIV[21].
1 Parall.: *I-II* q. 23 per totum; *Super Sent. III* d. 26 q. 1 a. 3; *Super Ethic.* II lect. 5. 4 audacia...opponitur: Arist. *Ethic.* III 15 (1116 a 3) sec. Thomam *I-II* q. 23 a. 2 sed c. 14 *De fide* II c. 12 (PG 94, 929 B; Bt 119); Scilicet Nemesius, cf. *De nat. hom.* cap. 17 (PG 40, 676 B; Bd [77]). 25 Cap. 7 (PL 41, 411). 36 *De fide* II c. 14 (PG 94, 932 B; Bt 121). 41 ipse distinguit: *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 121).

8. Praeterea, Dionysius IV cap. De divinis nominibus zelum amori connumerat, quorum utrumque est passio respectu boni, et sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod actus distinguuntur per obiecta; passiones autem animae sunt actus appetitivae virtutis, cuius obiectum est bonum et malum; ergo passiones animae per bonum et malum distinguuntur.

2. Praeterea, secundum Philosophum in II Ethicorum, passiones animae sunt ad quas sequitur gaudium et tristitia; sed gaudium et tristitia distinguuntur secundum bonum et malum; ergo bonum et malum distinguunt animae passiones.

RESPONSIO. Dicendum quod in passionibus animae triplex distinctio invenitur: prima quidem est qua differunt quasi genere, utpote ad diversas potentias animae pertinentes; sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis. Ratio autem huiusmodi distinctionis passionum sumitur ex ipsa ratione distinguendi potentias. Cum enim supra dictum sit in quaestione De sensualitate quod obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, irascibilis vero aliquid arduum vel altum, illae passiones ad concupiscibilem pertinent, in quibus importatur ordo ad delectabile sensus absolute vel ad eius contrarium; illae vero ad irascibilem, quae ordinantur ad aliquid arduum circa huiusmodi. Et sic apparet differentia inter desiderium et spem, nam desiderium dicitur secundum quod appetitus movetur in aliquod delectabile, spes autem dicit quandam elevationem appetitus in aliquod bonum quod extimatur arduum vel difficile; et similiter est de aliis.

Secunda vero distinctio passionum animae est qua distinguuntur quasi specie in eadem potentia existentes. Quae quidem distinctio in passionibus concupiscibilis secundum duo attenditur: uno modo secundum contrarietatem obiectorum, et sic distinguitur gaudium, quod est respectu boni, a tristitia, quae est respectu mali; alio modo secundum quod ad idem obiectum vis concupiscibilis diversimode ordinatur sive secundum diversos gradus consideratos in processu appetitivi motus; ipsum enim delectabile primo appetenti coniungitur animaliter secundum quod apprehenditur ut simile vel conveniens; et ex hoc sequitur passio amoris, qui nihil est aliud quam informatio quaedam appetitus ab ipso appetibili, unde amor dicitur esse quaedam unio amantis et amati. Id autem quod sic animaliter coniunctum est, quaeritur ulterius ut realiter coniungatur, ut amans scilicet perfruatur amato; et sic nascitur passio desiderii, quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod est in motu concupiscibilis est amor, secundum desiderium et ultimum gaudium; et per contrarium istis sunt accipiendae passiones quae ordinantur in malum, ut odium contra amorem, fuga contra desiderium, tristitia contra gaudium.

Passiones vero irascibilis ut in alia quaestione dictum est, oriuntur ex passionibus concupiscibilis et terminantur ad eas, et ideo in eis invenitur distinctio aliqua conformis distinctioni concupiscibilis; et ulterius est in eis distinctio propria secundum rationem proprii obiecti. Ex parte quidem concupiscibilis est distinctio qua distinguuntur per bonum et malum vel per delectabile et contrarium, et iterum secundum habitum realiter et non habitum realiter. Sed propria distinctio ipsius irascibilis est ut passiones eius distinguantur secundum excedens facultatem appetentis vel non excedens, et hoc secundum existimationem, ista enim videntur distinguere arduum sicut differentiae per se.

Potest ergo passio in irascibili existens vel respectu boni esse vel respectu mali; si respectu boni, vel habiti vel non habiti. Respectu boni

Φ 48 passio δ^1 K] et *add. cet. def.* P 50 distinguuntur] distingunt α L 56 quas] qua α γ (-M sOt^3) 64 potentias animae] anime P *inv.* δ 66 huiusmodi P] huius *cett.* 75 irascibilem] concupiscibilem *praem.* α β P 97 qui] que δ^1 K 100 quaeritur] sequitur δ^1 109 fuga] *lac.* P contra[1]] est *praem.* β ergo δ^1 119 et non] tamen α 120 ipsius] huiusmodi δ^2 (-K sO^4) 120 *om.* K sO^4) 122 vel] et δ

47 § 13 (PG 3, 712 B; Dion. 218). 50 actus...obiecta: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota. 56 *Ethic.* II 3 (1104 b 14), ibid. 5 (1105 b 21). 68 dictum sit: q. 25 a. 2. 98 amor...amati: cf. Dionys. *De div. nom.* cap. 4 § 15 (PG 3, 713 A; Dion. 229). 110 alia quaestione: q. 25 a. 2.

habiti nulla passio potest esse in irascibili, quia bonum ex quo iam possidetur nullam difficultatem ingerit possidenti, unde non salvatur ibi ratio ardui; respectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui salvari potest propter difficultatem consequendi, si quidem illud bonum extimetur ut excedens facultatem, facit desperationem, si vero ut non excedens facit spem. Si vero consideretur motus irascibili in malum, hoc erit dupliciter: scilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem extimatur ut arduum in quantum difficile est vitari, vel ut iam habitum sive coniunctum, quod iterum rationem ardui habet in quantum extimatur difficile repelli; si autem respectu mali nondum praesentis, si quidem illud malum extimetur ut excedens facultatem, sic facit passionem timoris, si autem ut non excedens, sic facit passionem audaciae. Si autem malum sit praesens, aut extimatur ut non excedens facultatem, et sic facit passionem irae, aut ut excedens et sic nullam passionem facit in irascibili, sed in sola concupiscibili manet passio tristitiae.

Distinctio ergo illa quae accipitur secundum diversos gradus acceptos in motu appetitivo, non est causa alicuius contrarietatis, quia huiusmodi passiones differunt sicut perfectum et imperfectum, ut patet in desiderio et gaudio; sed distinctio quae est secundum contrarietatem obiecti, proprie facit in passionibus contrarietatem: unde in concupiscibili passiones contrariae accipiuntur secundum bonum et malum, ut gaudium et tristitia, amor et odium; in irascibili vero potest accipi duplex contrarietas: una secundum distinctionem proprii obiecti, scilicet secundum excedens facultatem et non excedens, et sic sunt contraria spes et desperatio, audacia et timor, et haec contrarietas est magis propria. Alia vero est secundum differentiam obiecti concupiscibilis, id est secundum bonum et malum; per quem modum spes et timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo potest habere passionem contrariam; neque secundum contrarietatem boni et mali, quia respectu boni praesentis non est aliqua passio in irascibili; similiter nec secundum contrarietatem excedentis facultatem et non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam passionem in irascibili facit, ut dictum est. Unde inter ceteras passiones ira hoc habet proprium, quod ei nihil est contrarium.

Tertia vero differentia passionum animae est quasi accidentalis, quae quidem dupliciter accidit: uno modo secundum intensionem et remissionem, sicut zelus importat intensionem amoris, furor intensionem irae; alio modo secundum materiales differentias boni vel mali, sicut differunt misericordia et invidia quae sunt species tristitiae, nam invidia est tristitia de prosperitate aliena in quantum extimatur malum proprium, misericordia vero est tristitia de adversitate aliena in quantum extimatur ut proprium malum: et sic est etiam in aliis quibusdam considerare.

1. Ad primum ergo dicendum quod irascibilis obiectum non est bonum et malum absolute, sed addita circumstantia arduitatis; unde non solum in eorum passionibus est contrarietas per bonum et malum, sed etiam per differentias quae distinguunt arduum tam in bono quam in malo.

2. Et per hoc patet solutio etiam ad secundum.

3. Ad tertium dicendum quod praesens et futurum accipiuntur ut differentiae ad distinguendas animae potentias secundum quod futurum nondum est coniunctum realiter, praesens vero est iam coniunctum; perfectior vero est motus appetitus in id quod est realiter coniunctum quam in id quod est realiter distans: unde futurum et praesens licet faciant aliquam distinctionem passionum, nullam tamen contrarietatem faciunt, sicut nec perfectum et imperfectum.

4. Ad quartum dicendum quod dolor, se-

Φ 128 nulla] vel *praem.* L Ot³ 135 excedens] facultatem *add.* P 158 contrariae] anime α 166 Alia vero est] alio vero L Ot³ alio modo M 173 nec] neque Du O³ δ² 181 accidit] accipitur P 184 vel] et L Ot³ ac M 199 etiam] *om.* β δ *ante* solutio L Ot³ *ante* patet O⁵ M 202 distinguendas] –guendum δ 205 perfectior] perfectio L pOt³ 207 distans] disiunctum pP in idem *add.* α M distinctum in idem β L Ot³

181 secundum...remissionem: Avicenna *De anima* IV c. 5 (f. 21ra B) sec. Thomam *I-II* q. 23 a. 2 arg. 3. 186 invidia... proprium: Joh. Damasc. *De fide* II c. 14 (PG 94, 932 B; Bt 121). 188 misericordia...malum: Joh. Damasc. *De fide* II c. 14 (PG 94, 932 B; Bt 121).

cundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animae passiones, quia nihil habet ex parte animae nisi apprehensionem tantum; est enim dolor sensus laesionis, quae quidem laesio est ex parte corporis. Et ideo etiam Augustinus ibidem subdit quod tractando de passionibus animae maluit uti nomine tristitia quam doloris, tristitia enim perficitur in ipsa appetitiva, ut ex praedictis patet.

5. Ad quintum dicendum quod delectatio et gaudium eodeo modo differunt sicut tristitia et dolor, nam delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae. Et similiter delectatio spiritualis habet quandam realem coniunctionem convenientis cum convenienti et perceptionem illius coniunctionis; unde Plato diffiniens delectationem sensibilem, dixit quod « delectatio est sensibilis generatio in naturam »; Aristotiles vero diffiniens generaliter delectationem, dixit quod « delectatio est operatio naturalis habitus non impedita »: ipsa enim operatio conveniens est illud conveniens coniunctum quod delectationem, praecipue spiritualem, facit. Et sic delectatio utrobique incipit a coniunctione reali et perficitur in eius apprehensione, gaudium vero incipit in apprehensione et terminatur in affectu, unde delectatio est interdum causa gaudii sicut dolor tristitiae.

Gaudium vero a laetitia et ceteris differt accidentaliter secundum intensionem et remissionem; nam alia dicunt quandam gaudii intensionem, quae quidem intensio attenditur vel secundum interiorem dispositionem, et sic est laetitia, quae importat interiorem cordis dilatationem, dicitur enim laetitia quasi latitia; vel secundum quod intensio gaudii interioris prorumpit in quaedam exteriora signa, et sic est exultatio, dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodam modo exterius exilit; quae quidem exilitio attenditur vel secundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia propter propinquitatem eius ad vim imaginativam, et sic est hilaritas; vel secundum quod ex intensione interioris gaudii disponuntur et verba et facta, et sic est iocunditas.

6. Ad sextum dicendum quod species tristitiae quas Damascenus ponit, sunt quidam modi tristitiae addentes supra tristitiam quasdam differentias accidentales, vel secundum intensionem motus, et sic secundum quod ista intensio consistit in interiori dispositione, dicitur accidia, quae est « tristitia aggravans », scilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem, et sic est achos quae est tristitia « vocem auferens ». Ex parte vero obiecti, secundum quod id quod in alio est, reputatur ut proprium malum; et si quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; si autem malum alterius proprium malum reputetur, erit misericordia. Poenitentia vero non addit supra tristitiam generalem aliquam specialem rationem, cum sit absolute de malo proprio, et ideo a Damasceno praetermittitur. Possunt tamen multi modi tristitiae assignari, si considerentur omnia quae accidentaliter se habent ad malum quod tristitiam facit.

7. Ad septimum dicendum quod, cum timor sit quaedam passio ex nocivo apprehenso ut excedente facultatem proveniens, diversificabuntur modi timoris secundum differentiam talium nocivorum; quod quidem tripliciter ad appetentem potest referri: uno modo respectu propriae operationis, et sic in quantum propria operatio timetur ut laboriosa est segnities; in

Φ 218 subdit] dicit δ^2 P 221 praedictis] dictis β K predictum P 229 perceptionem] per receptionem δ^1 (-Du) 231 dixit] dicit δ 235 enim] vero δ 243 a] et β δ^2 (-O^4) 245 alia] *lac.* P 254 exilitio (*seu* exsilitio) *codd., praeter* exiliatio P 263 supra] super δ 276 supra] super δ 278 a] secundum β *om.* α L pOt^3 Damasceno] –scenum β (*cf. nota superior*) 290 operatio] actio δ segnities] signities α β (-Tr^1) P^1

216 est...laesionis: cf. e. g. Arist. *Topic.* VI c. 6 (145 b 5). 227 delectatio...coniunctionis: Avicenna *De anima* IV c. 5 (f. 21^{ra} B) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 49 q. 3 a. 2 arg. 1, cf. etiam Avicenna *Metaph.* VIII c. 7 (f. 101^{rb}). 230 Plato...: apud Arist. *Ethic.* VII c. 12 (1152 b 13) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 291). 232 Aristotiles...: cf. *Ethic.* VII 12 (1153 a 14). 249 dicitur...latitia: cf. Huguccio *Liber derivationum* s. v. latus (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 87^{va}). 252 dicitur...exilit: cf. Huguccio *Liber derivationum* s. v. salio (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 142^{rb}). 266 accidia...: Joh. Damasc. *De fide* II c. 14 (PG 94, 932 B; Bt 121). 270 achos...: Joh. Damasc. *De fide* II c. 14 (PG 94, 932 B; Bt 121). 289 in quantum...segnities: Joh. Damasc. *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 122).

quantum vero timetur ut turpis est verecundia, quae est « timor in turpi actu ». Secundo respectu cognitionis, prout aliquod cognoscibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem, et sic eius consideratio apprehenditur ut supervacua et sic ut nociva. Quod autem excedat cognitionem contingit vel propter eius magnitudinem, et sic est admiratio quae est « timor ex magna imaginatione », vel propter eius inconsuetudinem, et sic est stupor qui est « timor ex inassueta imaginatione » secundum Damascenum. Tertio respectu passionis quae est ab alio; quae quidem passio potest timeri vel ratione turpitudinis, et sic est erubescentia quae est « timor in expectatione convicii », vel ratione laesionis, et sic est agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

8. Ad octavum dicendum quod zelus addit super amorem quandam intensionem; est enim amor vehemens non patiens consortium in amato.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum spes, timor, gaudium et tristitia sint quatuor principales animae passiones. Et videtur quod non, quia Augustinus XIV De civitate Dei enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, quod etiam ex verbis Virgilii accipi videtur, qui has principales passiones designans dixit « Hinc homines cupiunt, metuunt, gaudentque dolentque ».

2. Praeterea, quanto aliquid est perfectius tanto principalius esse videtur; sed motus audaciae est perfectior quam motus spei, utpote cum maiori intensione in suum obiectum tendens; ergo audacia magis est principalis passio quam spes.

3. Praeterea, unumquodque denominatur a principaliori; sed vis irascibilis ab ira denominatur; ergo ira debet computari inter principales passiones.

4. Praeterea, sicut in irascibili est passio respectu futuri, ita et in concupiscibili; sed passio quae est in concupiscibili respectu futuri, scilicet desiderium, non ponitur passio principalis; ergo nec timor et spes, quae similiter sunt respectu futuri in irascibili.

5. Praeterea, principale dicitur illud quod inter reliqua prius existit, « principari enim – secundum Gregorium – est inter reliquos priorem esse »; sed inter reliquas passiones amor est prior: ex amore enim omnes aliae passiones nascuntur; ergo amor deberet poni passio principalis.

6. Praeterea, illae passiones videntur esse principales a quibus aliae dependent; sed a gaudio et tristitia omnes aliae passiones dependere videntur, nam passio animae est quam sequitur gaudium et tristitia, secundum Philosophum in II Ethicorum; ergo hae duae passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia, sunt principales passiones tantum.

7. Sed dicebat quod gaudium et tristitia sunt principales in concupiscibili, spes autem et timor sunt principales in irascibili. — Sed contra est quod dicitur in libro De spiritu et anima « De concupiscibilitate gaudium et spes, de irascibilitate dolor et metus oriuntur ».

8. Praeterea, secundum proprietatem irascibilis potentiae spes desperationi opponitur, et timor audaciae; sed ex parte concupiscibilis ponuntur duae principales passiones contrariae secundum proprietatem concupiscibilis, scilicet gaudium et tristitia; ergo et ex parte irascibilis deberent poni principales vel spes et desperatio, vel timor et audacia.

Φ 292 Secundo] sunt δ^2 (-K sO^4) Similiter K 293 cognoscibile] originale δ^2 (-K) corporale K originale *add.* δ^1 296 excedat] excedit δ 310 consortium] aliquod *add.* δ
2 sint] sunt γ 31 deberet] debet M δ^1 debent L 42 spes] species α L

291 verecundia...: Joh. Damasc. *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 122). 298 admiratio...: Joh. Damasc. *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 122). 301 *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 122). 304 erubescentia...: Joh. Damasc. *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 122). 306 agonia...: Joh. Damasc. *De fide* II c. 15 (PG 94, 932 C; Bt 122). 308 zelus...amato: cf. e. g. Albertus *Super Dionys. De div. nom.* cap. 4 (ed. Col. XXXVII p. I, p. 222), Bonaventura *Super Sent. I* comment. in Prol. dubium 3.
1 Parall.: *Super Sent. III* d. 26 q. 1 a. 4; *I-II* q. 25 a. 4. 4 Cap. 3 (PL 41, 406). 6 Apud August. *De civ. Dei* XIV c. 3 (PL 41, 406). 16 unumquodque...principaliori: cf. supra q. 24 a. 1 62. 28 *In Evang.* II hom. 34 (PL 76, 1251 D). 38 *Ethic.* II 3 (1104 b 14), ibid. 5 (1105 b 21). 45 Cap. 4 (PL 40, 782).

SED CONTRA est quod dicitur in libro De spiritu et anima « Affectus quadripartitus esse dignoscitur, dum de eo quod amamus, iam gaudemus vel gaudendum speramus; et de eo quod odimus, iam dolemus et dolendum metuimus »; ergo hae sunt quatuor passiones principales, gaudium, dolor sive tristitia, spes et timor.

2. Praeterea, Boetius principales passiones enumerans dicit in libro De consolatione « Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato nec dolor adsit », et sic idem quod prius.

RESPONSIO. Dicendum quod quatuor sunt principales animae passiones, scilicet tristitia, gaudium, spes et timor: cuius ratio est quia principales passiones dicuntur quae aliis priores sunt et earum origo. Cum autem passiones animae sint in parte appetitiva sensitiva, illae passiones priores erunt quae immediate ex obiecto appetitivae oriuntur, quod quidem obiectum est bonum et malum; hae autem erunt quasi secundariae quae mediantibus aliis oriuntur.

Ad hoc autem quod aliqua passio immediate oriatur ex bono vel malo duo requiruntur: quorum primum est ut per se ex bono et malo oriatur, quia quod est per accidens non potest esse primum; secundum vero est ut nullo praesupposito oriatur, ut sic principalis passio propter haec duo dicatur, quod neque per accidens neque per posterius provenit ex obiecto quod tenet locum activi. Ex bono autem provenit per se passio quae procedit ex bono secundum quod est bonum, per accidens vero illa quae provenit ex bono secundum quod est malum; et e contrario est intelligendum de malo. Bonum autem, secundum quod est bonum, allicit et ad se trahit; unde si aliqua passio sit appetitus tendentis in bonum, erit passio per se consequens ex bono. Sed repellere appetitum est proprium mali in quantum est malum; unde si aliqua passio sit respectu boni, per quam bonum refugiatur, passio illa non erit ex bono per se, sed in quantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario est intelligendum de malo, quod illa passio per se provenit ex malo quae consistit in fuga mali, illa vero per accidens quae consistit in accessu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua passio per se ex bono vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid est ultimum in consecutione finis, tanto est prius in intentione et appetitu, ideo illae passiones non praesuppositis aliis ex bono vel malo oriuntur quae consistunt in consecutione finis, et eis praesuppositis oriuntur aliae. Gaudium vero et tristitia ex ipsa consecutione boni vel mali proveniunt et per se, nam gaudium provenit ex bono in quantum est bonum, et tristitia ex malo in quantum est malum. Et similiter omnes aliae passiones concupiscibilis per se ex bono vel malo proveniunt; quod contingit ex hoc quod obiectum concupiscibilis est bonum vel malum secundum absolutam rationem. Sed tamen aliae passiones concupiscibilis praesupponunt gaudium et tristitiam per modum causae; nam bonum concupiscibili ideo efficitur amatum et desideratum, quia apprehenditur ut delectabile, malum vero odiosum et fugiendum, in quantum apprehenditur ut tristabile. Et sic secundum ordinem appetendi gaudium et tristitia sunt priora, quamvis in ordine exequendi vel consequendi sint posteriora. In irascibili vero non omnes passiones per se consequuntur ex bono vel malo, sed quaedam per se et quaedam per accidens; quod contingit ex hoc quod bonum vel malum non secundum absolutam rationem sunt obiectum irascibilis, sed secundum quod apponitur condicio arduitatis, secundum quam et bonum repudiatur ut excedens facultatem et in malum tenditur prout est possibile repelli vel subici. Non autem potest esse in irascibili aliqua passio quae ex bono vel malo consequatur nulla alia praesupposita; bonum enim postquam ha-

Φ 58 gaudendum] gaudium δ^1 59 et] vel δ dolendum] –lendo δ^1 60 hae] hec δ 61 gaudium] scilicet *praem.* δ^1 61 timor] amor δ^2 63 enumerans dicit] enumerat dicens β dicit δ^2 71 sint] sunt P^2 Du δ^2 73 appetitivae] appetitus β appetitivo δ^1 74 erunt] sunt δ 79 per] pro β (-Tr^1) 81 ut] illud *add.* δ^2 82 ut] et β sic] sit δ^2 P principalis] principaliter δ^1 90 autem] vero δ 101 malum] in quantum creditur esse bonum *add.* γ 102 vel] et δ 106 ideo] et *praem.* β Du 114 vel] et δ^1 116 est] per se *add.* γ 125 sint] sunt L Ot^3 134 possibile repelli] impossibile (possibile M) repellere α β γ 137 praesupposita] supposita δ^2 enim] autem δ^2

56 Cap. 4 (PL 40, 782). 63 I metr. 7 (PL 63, 657 A). 89 Bonum...trahit: Tullius *De inventione* II c. 52 n. 157, ut dicitur supra q. 22 a. 8 17, cf. etiam *Moralium dogma philos.* q. 1 n. 4 (PL 171, 1009 C; Holmberg p. 7).

bitum est, nullam passionem in irascibili facit, ut ex praedictis patet; malum vero praesens facit quidem passionem in irascibili, sed non per se sed per accidens, in quantum scilicet in malum quis praesens tendit ut repellendum et subiciendum, sicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis quod quaedam passiones sunt quae primo et per se ex bono et malo oriuntur, ut gaudium et tristitia; quaedam vero quae per se sed non primo, sicut alie passiones concupiscibilis et hae duae irascibilis timor et spes, quarum una dicit fugam mali, alia accessum ad bonum; quaedam vero nec per se nec primo, sicut aliae quae sunt in irascibili, ut desperatio, audacia et ira, quae dicunt accessum ad malum vel recessum a bono.

Sic ergo principalissimae passiones sunt gaudium et tristitia; timor autem et spes sunt principales in suo genere, quia non praesupponunt aliquas passiones in potentia in qua sunt, scilicet in irascibili. Aliae vero passiones concupiscibilis, ut amor et desiderium, odium et fuga, etsi sint per se ex bono vel malo, non sunt tamen primae in suo genere, cum praesupponant alias in eadem potentia existentes; et sic non possunt dici principales neque simpliciter neque in genere. Et sic restat quod solae quatuor sunt principales passiones: gaudium et tristitia, spes et timor.

1. Ad primum ergo dicendum quod cupiditatem vel desiderium praecedit alia passio in eadem potentia, scilicet gaudium, quod est ratio desiderandi; unde non potest esse principalis passio. Spes autem, etsi praesupponat aliam passionem, non tamen in eadem potentia existentem sed in concupiscibili: omnes namque passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, ut in alia quaestione dictum est, unde potest esse passio principalis.

Augustinus vero ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, propter similitudinem quandam quae est inter ea, nam utraque passio est respectu boni nondum habiti.

2. Ad secundum dicendum quod audacia non potest esse principalis passio; oritur enim ex malo per accidens, cum sit respectu mali per viam aggrediendi; audax enim aggreditur malum in quantum aestimat victoriam et repulsionem mali esse quoddam bonum, et ex huiusmodi boni spe audacia oritur. Et sic subtiliter considerando invenitur spes esse audacia prior, nam spes victoriae vel saltem evasionis audaciam causat.

3. Ad tertium dicendum quod ira etiam oritur ex malo per accidens, in quantum scilicet iratus vindictam mali sibi illati bonum aestimat et in eam tendit; unde spes vindictae consequendae est causa irae. Unde cum aliquis laeditur ab eo cui non se sperat posse vindictam inferre non irascitur, sed tristatur solum vel timet, ut Avicenna dicit, sicut si rusticus laedatur a rege. Et ideo ira non potest esse principalis passio; praesupponit enim non solum tristitiam, quae est in concupiscibili, sed etiam spem, quae est in irascibili. Denominatur autem irascibilis ab ira, quia est ultima passionum quae sunt in irascibili.

4. Ad quartum dicendum quod passiones quae sunt in concupiscibili respectu futuri, oriuntur quodam modo ex passionibus in eadem vi existentibus respectu praesentis, sed passiones quae sunt respectu futuri in irascibili, non oriuntur ex aliquibus passionibus respectu praesentis in eadem potentia existentibus, sed existentibus in alia potentia, scilicet ex gaudio et tristitia, unde non est simile.

5. Ad quintum dicendum quod in via exequendi vel consequendi amor est prima passio, sed in via intentionis gaudium est prius amore et est ratio amandi, praecipue secundum quod amor est passio concupiscibilis.

6. Ad sextum dicendum quod gaudium et tristitia sunt inter alias principalissimae, ut dictum est; nihilominus tamen spes et timor in suo genere sunt principales, ut ex dictis patet.

7. Ad septimum dicendum quod liber ille cum non sit Augustini, non imponit nobis necessitatem ut eius auctoritatem recipiamus; et praecipue hic videtur expressam falsitatem con-

Φ 139 praedictis] dictis δ^1 142 quis] aliquis δ^1 et] vel δ 146 quaedam] gaudium δ^2 (-K sO^4) 151 aliae] ille 160 etsi] et si P si β 161 praesupponant] supponant β presupponunt Kl γ 168 vel] et γ 185 et] *om.* β vel δ 197 tristatur] contristatur δ (-K O^4) 199 principalis] –paliter β 209 irascibili] concupiscibili δ P 214 exequendi] sequendi L Ot^3

139 praedictis: a. 4. 175 dictum est: q. 25 a. 2. 198 Cf. *De anima* IV c. 6 (f. 22^{ra}).

tinere: spes non est in concupiscibili sed in irascibili; tristitia vero non in irascibili sed in concupiscibili. Si tamen oporteat auctoritatem sustinere, potest dici quod loquitur de potentiis istis secundum rationes nominum. Concupiscentia autem est boni, et ex hac ratione concupiscibili omnes passiones ordinatae in bonum attribui possunt; ira autem est ex aliquo malo illato, unde omnes passiones quae respectu mali sunt irascibili attribui possunt; et secundum hoc attribuitur irascibili tristitia et concupiscibili spes.

8. Ad octavum dicendum quod contrarietas quae est propria passionum irascibilis, scilicet facultatem excedens et non excedens, facit alteram passionem per accidens oriri ex bono vel malo; excedens enim facultatem inducit ad recessum, non excedens autem inducit ad accessum. Et ideo si istae differentiae considerentur in bono, illa passio quae sequitur ex excedenti facultatem, per accidens ex bono proveniet; si autem circa malum, tunc illa erit per accidens quae sequitur in quod est facultatem non excedens. Unde in irascibili non possunt esse duae principales passiones, quae sint directe contrariae, ut spes et desperatio, vel audacia et timor, sicut erat in concupiscibili gaudium et tristitia.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum passionibus mereamur. Et videtur quod sic: implendo enim praecepta meremur; sed divinis praeceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum et ad alias huiusmodi passiones, ut Augustinus dicit XIV De civitate Dei; ergo passionibus meremur.

2. Praeterea, secundum Augustinum in eodem libro, huiusmodi passiones animae non sunt sine voluntate, immo etiam nihil aliud sunt quam voluntates; sed actibus voluntatis mereri possumus non solum materialiter sed et formaliter; ergo et huiusmodi passionibus meremur.

3. Praeterea, passiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales, quia passiones animales aliquo modo sunt in nobis in quantum concupiscibilis et irascibilis oboediunt rationi, passiones autem corporales non; sed passiones corporales sunt meritoriae, ut patet in martyribus qui passionibus corporalibus aureolam martyrum merentur; ergo multo fortius passiones animales sunt meritoriae.

4. Sed dicebat quod passiones corporales sunt meritoriae in quantum volitae sunt. — Sed contra, voluntas patiendi pro Christo potest esse etiam in eo qui numquam patietur, qui tamen non habebit aureolam; ergo passio corporalis meretur aureolam non solum secundum quod est volita, sed secundum quod est actualiter experta.

5. Praeterea, illud ad cuius intensionem sequitur intensio praemii, est meritorium per se et non solum materialiter; sed ad intensionem passionis corporalis sequitur intensio praemii, quia « quanto quis magis patitur tanto gloriosius coronabitur », ut dicitur; ergo passionibus secundum se meremur et non solum materialiter.

6. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit quod ' post voluntatem sequitur opus, ut voluntas in suo opere augeatur '; et sic facit aliquid ad meritum opus exterius; sed similiter in passione potest voluntas augeri; ergo passio facit ad meritum, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, cum meritum in voluntate consistat, oportet ut illud formaliter et completive ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter et completive terminatur; sed passio in quantum est volita est obiectum voluntatis, et sic voluntatem determinat quasi formaliter; ergo formaliter ad meritum pertinet ipsa passio.

Φ 227 spes] enim *add.* sOt^{3} δ^{1} (-Du) 237 tristitia] concupiscentia δ^{2} 242 passionem *coni.*] passionum *codd.* vel] et (*add.* sK) δ^{2} 244 recessum] et *add.* δ^{1} 246 sequitur] sequetur δ^{1} 247 proveniet] provenit O^{3} P perveniet α β 251 sint] sunt O^{5} γ P

3 sed] in *add.* δ 4 dolendum] et *praem.* O^{1} δ P 10 etiam] et α β γ 11 sed] in *add.* δ 12 et] etiam Kl P^{2} δ (-C^{3} Ot^{4}) *om.* P 13 meremur P] *om. cet.* 15 accedunt] accidunt α β 17 quia] Set *praem.* α β γ P, *et delevimus cum* δ 18 irascibilis] obediunt passiones corporales *add.* δ^{1} 27 etiam] et K O^{4} P *om.* δ^{1} 37 dicitur] *postea lac.* α C^{3} Ot^{4} 47 ut] quod M δ 47 illud] id δ^{1}

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 36 a. 2; *I-II* q. 24 per totum; *De malo* q. 10 a. 1 ad 1, ibid. q. 12 a. 1. 6 Cap. 9 (PL 41, 413). 9 Cap. 6 (PL 41, 409). 15 passiones animales – passiones corporales: cf. supra a. 2 92 in nota. 37 dicitur: *Glossa* Petri Lomb. super Hebr. xi^{35} (PL 192, 499 B). 40 Cf. *De sacramentis* II p. xiv c. 6 (PL 176, 561 B).

8. Praeterea, aliqui confessores magis gravia sustinuerunt aliquibus martyribus, unde de eis dicitur quod longum traxere martyrium, cum passio quorundam martyrum sit brevi spatio temporis finita; et tamen confessoribus non debetur aureola; et sic videtur quod ipsa passio corporalis martyrum secundum se aureolam mereatur.

9. Praeterea, super illud Iac. 1[2] ‘Omne gaudium existimate, fratres mei’, dicit glosa «Tribulatio in praesenti iustitiam, in futuro auget coronam»; sed non auget nisi merendo; ergo cum tribulatio sit passio, passio meritoria est.

10. Praeterea, hoc idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. «Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius»; dicitur autem pretiosa quasi pretio digna: pretium autem laborum est praemium quod laboribus meremur; ergo passionibus possumus mereri.

11. Sed dicebat quod passionibus meremur in quantum sunt volitae. — Sed contra est quod Lucia dixit «Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam»; ergo ipsa passio corruptionis, quam invita sustinuisset, fuisset ei meritoria coronae; et sic passio non meretur solum quia est voluntaria.

12. Praeterea, difficultas est de necessitate meriti: quod patet ex hoc quod Magister dicit in II Sententiarum dist. XXIV, quod homo in statu innocentiae non merebatur, quia nihil impellebat ad malum nec aliquid retrahebat a bono; cum ergo passiones difficultatem afferant, videtur quod per se ad meritum faciant.

13. Praeterea, timor quaedam passio est; eo autem mereri possumus etiam formaliter cum sit in parte intellectiva, ut patet cum timemus illa quae nonnisi per intellectum cognoscimus, sicut poenas aeternas; ergo passionibus possumus mereri.

14. Praeterea, praemium respondet merito; sed praemium gloriae non solum erit in anima sed in corpore; ergo et meritum consistit non solum in actione animae sed in passione corporis.

15. Praeterea, ubi est maior difficultas, ibi est maior ratio meriti; sed maior difficultas est circa passiones quam circa operationes voluntatis; ergo passiones sunt magis meritoriae quam actus voluntatis, qui tamen sunt formaliter meritorii.

16. Praeterea, virtutibus formaliter meremur; sed quaedam passiones a sanctis ponuntur virtutes, ut misericordia et poenitentia; quaedam etiam a philosophis ponuntur laudabiles et medietates inter vitia extrema, ut verecundia et nemesis a Philosopho in II Ethicorum, quod totum ad virtutem pertinet; ergo passionibus formaliter meremur.

17. Praeterea, meritum et demeritum, cum sint contraria, in eodem genere sunt; sed in genere passionum invenitur demeritum, nam primi motus qui sunt peccata, passiones quaedam sunt; ira etiam et accidia sunt quaedam passiones; quae tamen vitia capitalia ponuntur; Apostolus etiam Rom. 1[26] peccata contra naturam passiones ignominiae appellat; ergo etiam passionibus meremur.

SED CONTRA, nihil potest esse meritorium nisi quod est in nobis, quia secundum Augustinum, «Voluntas est qua peccatur et recte vivitur»; sed passiones non sunt in nobis, quia ut dicit Augustinus XIV De civitate Dei, «passionibus inviti cedimus»; ergo passionibus non meremur.

2. Praeterea, illud quod est praeambulum ad voluntatem non potest esse meritorium cum meritum ex voluntate dependeat; sed passiones animae praecedunt actum voluntatis cum sint in parte sensitiva, actus autem voluntatis in

Φ 57 temporis] *om.* α temporum δ^1 58 ipsa] illa δ 69 quasi] quia sOt^3 δ (-K) quam O^5 95 sed] etiam *add.* M δ^1 98 maior[1]] gratia *add.* α γ (-M) gratia ratione *add.* β gratia aut *add.* M *om.* δ^2 *def.* Du 106 etiam] autem δ^1 108 nemesis] memesis α (-O^1) P^2 γ (-M sOt^3) δ^1 115 accidia] invidia δ 117 naturam] namque α M Ot^3 118 etiam] et in δ^2 (-sO^4) et P 131 autem] enim δ^2

55 dicitur...: cf. Hieron. *Epist. 108 ad Eustochium* n. 31 (PL 22, 905) et *Martyrologium* Usuardi mens. Mai. die 7 (PL 124, 30 C). 62 *Glossa interlin.* 67 Ps. CXV[15]. 68 dicitur...digna: cf. Huguccio *Liber derivationum* s. v. precor (ms. Paris B. N. lat. 7625 A, f. 133[ra]). 74 Lucia dixit: cf. Mombritius, *Sanctuarium*, Passio S. Luciae V. M. (ed. 2[a], Parisiis 1910, II p. 108). 81 Cap. 1. 104 sanctis: cf. e. g. August. *De civ. Dei* IX c. 5 (PL 41, 260) sec. Thomam infra a. 7 92 et ps.-August. *De vera et falsa paen.* cap. 19 (PL 40, 1128) sec. Petrum Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 14 c. 2. 109 *Ethic.* II 9 (1108 a 31). 112 contraria...sunt: cf. Arist. *Metaph.* X 10 (1057 b 37). 121 *Retract.* I c. 9 (PL 32, 596) ut refert Thomas *I-II* q. 20 a. 1 sed c. 1. 124 Cap. 9 (PL 41, 415).

parte intellectiva; intellectiva vero pars a sensitiva accipit; ergo passiones animae non possunt esse meritoriae.

3. Praeterea, omne meritum est laudabile; sed « passionibus neque laudamur neque vituperamur » secundum Philosophum in II Ethicorum; ergo passionibus non meremur.

4. Praeterea, in Christo fuit maior efficacia ad merendum quam in nobis; sed Christus sua passione non meruit; ergo nec nos passionibus meremur. Probatio mediae: mereri est de non suo suum facere, vel de minus suo facere magis suum; sed Christus non potuit facere de non suo suum, nec de minus suo magis suum quia a primo instanti suae conceptionis sibi perfectissime debebatur quicquid cadit sub merito; ergo Christus passione nihil meruit.

5. Sed dicebat quod meruit faciendo de suo uno modo pluribus modis. — Sed contra, duplex vinculum facit maiorem obligationem; ergo similiter et duplex ratio debiti facit magis debitum: si ergo Christus non potuit sibi facere aliquid magis debitum, nec etiam potuit facere aliquid pluribus modis debitum.

6. Praeterea, difficultas voluntarium diminuit; cum ergo meritum debeat esse voluntarium, videtur quod difficultas meritum diminuit: sed passiones difficultatem faciunt; ergo diminuunt meritum magis quam aliquid ad meritum operentur.

Responsio. Dicendum quod passionibus non meremur per se, sed quasi per accidens, si proprie accipiatur mereri. Cum enim mereri respectu mercedis dicatur, proprie mereri est aliquid sibi acquirere pro mercede: quod quidem non fit nisi cum aliquid damus quod est condignum ei quod mereri dicimur; dare autem non possumus nisi id quod nostrum est, cuius domini sumus. Sumus autem domini nostrorum actuum per voluntatem, non solum illorum qui immediate ex voluntate eliciuntur, ut diligere et velle, sed eorum etiam qui a voluntate imperantur per alias potentias eliciti, ut ambulare, loqui et huiusmodi. Isti autem actus non sunt condignum quasi pretium respectu vitae aeternae, nisi secundum quod sunt gratia et caritate informati. Unde ad hoc quod aliquis actus sit per se meritorius, oportet quod sit actus voluntatis vel imperantis vel elicientis, et iterum quod sit caritate informatus. Quia vero principium actus est et habitus et potentia et etiam ipsum obiectum, ideo quasi secundario dicimur mereri et habitibus et potentiis et obiectis; sed illud quod primo et per se est meritorium, est voluntarius actus gratia informatus. Passiones autem non sunt voluntatis nec ut imperantis nec ut elicientis; passionum enim principium in quantum huiusmodi non est in nobis, voluntaria autem dicuntur aliqua ex hoc quod in nobis sunt; unde etiam passiones interdum actum voluntatis praeveniunt. Et ideo per se passionibus non meremur; secundum tamen quod aliquo modo concomitantur voluntatem, aliquo modo se habent ad meritum, ut sic possint dici esse meritoriae quasi per accidens.

Habet autem se passio ad voluntatem tripliciter: uno modo ut voluntatis obiectum, et sic passiones dicuntur esse meritoriae in quantum sunt volitae vel amatae; id enim quo per se meremur, secundum hoc non erit ipsa passio sed passionis voluntas. Secundo prout passio aliqua excitat voluntatem vel intendit eam; quod dupliciter accidere potest, vel per se vel per accidens: per se quidem quando passio excitat voluntatem ad id quod est sibi consimile, sicut cum ex concupiscentia voluntas inclinatur ad consentiendum concupiscibili, ex ira ad volendum vindictam; per accidens vero, quando passio per quandam occasionem excitat voluntatem ad contrarium, sicut in casto homine, quando insurgit passio concupiscentiae, voluntas cum maiori conatu concupiscentiae resistit; circa difficilia enim

Φ 143 magis] maius δ^1 (-Du) 145 magis] maius δ^1 quia] ergo δ^2 (-K sO^4) 150 uno] primo α β et *praem.* P 152 magis] maius δ^2 (-K) 154 magis] maius δ^1 155 modis] sibi *add.* γ 161 operentur] operantur δ (-O^4) operatur O^4 174 per] aliquas *add.* δ 176 condignum] condigni sOt^3 K 201 id] illud O^2 γ O^3 K Idem δ^2 (-K sO^4)

138 Cap. 4 (1105 b 31) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 169). 142 mereri...magis suum: cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* III pars n. 129 (p. 181), Albertus *Super Sent. III* d. 18 a. 1, Bonaventura *Super Sent. III* d. 18 a. 1 q. 2, ex Alan. de Insulis *Regulae de sacra theologia* 106 (PL 210, 677 D). 170 Sumus...voluntatem: cf. supra q. 22 a. 5 372 in nota.

magis conamur. Et sic passiones dicuntur esse meritoriae in quantum voluntas excitata a passione meritoria est. Tertio modo e converso, quando ex voluntate passio excitatur, secundum quod motus superioris appetitus redundat in inferiorem; sicut cum quis per voluntatem detestatur peccati turpitudinem, ex hoc ipso inferior appetitus ad verecundiam afficitur; et sic verecundia dicitur esse vel laudabilis vel meritoria ratione voluntatis eam causantis. In primo ergo modo passio se habet ad voluntatem ut obiectum, in secundo ut principium, in tertio ut effectus. Unde primus modus remotior est a merito: pari enim ratione posset dici aurum vel argentum meritorium vel demeritorium, in quantum huiusmodi volendo meremur vel demeremur. Ultimus autem modus est ad meritum propinquior, secundum quod effectus recipit a causa et non e converso. Et sic proprie accipiendo meritum passionibus non meremur nisi per accidens.

Potest autem et meritum large accipi, secundum quod quaelibet dispositio faciens congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; sicut si dicamus mulierem ratione pulchritudinis mereri coniugium regis. Et sic passionibus etiam corporalibus mereri dicimur, in quantum ipsae passiones reddunt nos quodam modo aptos ad aliquam gloriam percipiendam. Oportet igitur utrisque rationibus respondere.

1. Ad primum ergo dicendum quod praeceptis Dei admonemur ad gaudendum et timendum, secundum quod gaudium et timor et huiusmodi in actu voluntatis consistunt et non sunt passiones, ut ex praedictis patet, vel etiam secundum quod huiusmodi passiones ex voluntate consequuntur.

2. Ad secundum dicendum quod Augustinus dicit has passiones esse voluntates, in quantum ex voluntate consequuntur in nobis, unde subiungit « Omnino secundum varietatem rerum quae appetuntur vel fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur ». Vel loquitur de eis secundum quod nominant quosdam actus voluntatis, ut dictum est.

3. Ad tertium dicendum quod passio corporalis martyris ad meritum essentialis praemii non facit nisi in quantum est volita, sed ad praemium accidentale quod est aureola martyrum ordinatur per modum meriti secundum quod facit quandam decentiam respectu aureolae: decens enim est ut qui Christo conformatur in passione, ei conformetur in gloria, Rom. VIII[17] « Si tamen compatimur, et simul glorificemur ». Sciendum tamen est quod voluntas non potest eodem modo se habere ad passiones corporales dum homo eas non patitur, sicut quando eas patitur, propter earum acerbitatem. Unde secundum Philosophum in III Ethicorum in talibus sufficit fortem non tristari. Et ideo ipsa corporalis passio actualiter perpessa et est signum voluntatis firmae et constantis, et est etiam eius excitativa, secundum quod homo circa difficilia conatur: et sic aureola non debetur confessori quamvis debeatur martyri.

4. Unde patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod ad passionis intensionem sequitur intensio praemiorum vel ratione cuiusdam decentiae vel ratione voluntatis intensae.

6. Ad sextum dicendum quod quamvis voluntas augeatur et in passione et in actu exteriori, non tamen est simile de utroque, nam actus imperatur a voluntate, non autem passio, unde non similiter se habent ad meritum.

7. Ad septimum dicendum quod obiectum determinat voluntatem secundum speciem actus; meritum autem non consistit in actu proprie loquendo secundum speciem actus, sed secundum radicem quae est caritas; et ideo non oportet quod passione formaliter mereamur, quamvis se habeat ut obiectum.

8. Ad octavum dicendum quod totus labor quem sustinet aliquis confessor longinquo tem-

Φ 215 conamur] conantur δ^2 (*non liquet* K) 217 converso] est *add.* δ^1 220 quis] aliquis δ^1 227 modus *scrips.* (*cf. lin.* 231)] motus *clare* (*seu* mo[9]) *codd.* 231 modus] motus O^2 Tr^1 Av 248 et] sic *add.* γ 249 praedictis] dictis δ^1 251 consequuntur] ut dicit augustinus *add.* δ P 256 vel] que *add.* δ (-K) 258 vel[1]] in *add.* δ 259 quosdam] quodammodo δ^1 264 quod] que δ 269 et] ut *cum Vulg. praem.* Ot^3 δ^2 ut *add.* L 294 secundum[1]] set δ (-K O^4) sed] et δ^1

249 praedictis: a. 3 ad 3. 255 subiungit: *De civ. Dei* XIV c. 6 (PL 41, 409). 260 dictum est: a. 3 ad 3. 264 praemium...martyrum: vide ipsum Thomam *Super Sent. IV* d. 49 q. 5 a. 1. 275 *Ethic.* III 18 (1117 a 32).

pore non potest adaequari morti quam martyr sustinet etiam in momento secundum operis genus. Nam per mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse, unde est finis terribilium secundum Philosophum in III Ethicorum, et circa eam est maxime virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeste ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quasi magis eligentes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo etiam Philosophus in IX Ethicorum dicit quod virtuosus exponit se morti, magis eligens « unam bonam actionem et magnam quam multas parvas », quasi ille actus fortitudinis in sustinendo mortem praeponderet multis aliis virtuosis operationibus: et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus martyr quam quicumque confessor. Tamen quantum ad radicem operis potest confessor plus mereri, in quantum ex maiori caritate operatur; et quia praemium essentiale respondet radici caritatis, accidentale vero generi actus, inde est quod aliquis confessor potest aliquo martyre esse eminentior quantum ad praemium essentiale, martyr tamen quantum ad praemium accidentale.

9. Ad nonum dicendum quod glosa illa loquitur de tribulatione secundum quod est volita vel voluntatem excitans.

10. Et similiter dicendum ad decimum.

11. Ad undecimum dicendum quod virgini quae propter Christum corrumperetur, ipsa corruptio foret meritoria, sicut et aliae passiones martyrum, non quia ipsa corruptio esset voluntaria, sed quia eius antecedens esset voluntarium, scilicet permanere in confessione Christi, ad quod sequitur eam corrumpi, ut sic corruptio illa sit voluntaria non voluntate absoluta, sed voluntate quasi condicionata, in quantum eligit magis pati hoc opprobrium quam Christum negare.

12. Ad duodecimum dicendum quod duplex est difficultas: una quae est ex magnitudine facti et eius bonitate, et haec difficultas requiritur ad virtutem; alia quae est ex parte agentis, in quantum est deficiens vel impeditus circa rectas operationes, et hanc difficultatem vel tollit vel minuit virtus; et sic passiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas quae est ex parte facti per se facit ad meritum sicut bonitas actus; secunda vero quae est ex infirmitate operantis non facit ad meritum nisi forte occasionaliter in quantum est occasio maioris conatus. Non autem verum est hoc quod Adam in primo statu mereri non potuerit, si gratiam habuit, quamvis nihil retraheret a bono et nihil impelleret ad malum; quia si perstitisset ad gloriam quandoque pervenisset, et constat quod non sine merito. Nec Magister dicit quod mereri non potuisset in primo statu, sed dicit quod poterat vitare peccatum sine hoc quod mereretur; poterat enim vitare peccatum sine gratia, ex hoc quod nihil impellebat ad malum: sine gratia vero nihil potest esse meritum.

13. Ad tertium decimum dicendum quod timor ille poenarum aeternarum qui est per se meritorius, est in voluntate et non est passio proprie loquendo, ut ex praedictis patet. Potest tamen in inferiori appetitu excitari passio timoris ex poenis aeternis vel per redundantiam ex superiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de poenis aeternis formatur in imaginatione; et sic movetur appetitus inferior per passionem timoris, sed hic timor non se habet ad meritum nisi per accidens, ut dictum est.

14. *Deest solutio ad quartum decimum.*

15. Ad quintum decimum dicendum quod loquendo de difficultate ex parte nostra, sic passiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; sed sic difficultas non facit ad meritum nisi per accidens, ut dictum est, et similiter nec passiones. Sed loquendo de diffi-

Φ 312 quasi] quod δ^1 315 quantum] quo δ^1 322 aliquo] modo *add.* δ (-sO^4) 327 voluntatem] –tate α β (-Tr^1) γ (-M) P^1 328 dicendum] est *add.* δ^2 330 ipsa] illa δ^2 (*non liquet* K) 333 esset] est δ (-C^3 Ot^4) eius C^3 Ot^4 351 occasionaliter] conditionaliter O^1 O^5 β essentialiter P 351 occasio] actio Kl O^5 β Ot^3 P^1 354 habuit] abicit β (-Tr^1) 359 poterat] posset δ 359 mereretur] meretur O^5 δ^2 (-K) *def.* O^4 366 proprie] per se δ praedictis] dictis δ^1 P 367 in] et in δ^2 (-K) P et δ^1 K 375 *Deest solutio, computatur tamen ut servetur ordo in posterioribus*; (*cf. lin.* 66-71) 376 quintum decimum] xiiii *codd. et sic in aliis solutionibus* 380-383 nisi...meritum] *om.* pP *in marg. eadem manu* sP

305 Cap. 9 (1115 a 26) sec. transl. veterem (ed. Gauthier, p. 37). 310 Cap. 8 (1169 a 24) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 336).

cultate quae est ex excellentia vel bonitate rei quae per se facit ad meritum, sic est maior difficultas ex parte actuum voluntatis.

16. Ad sextum decimum dicendum quod passiones aliquae dicuntur esse a philosophis laudabiles in quantum sunt effectus et indicia bonae voluntatis, sicut patet de verecundia quae indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, et misericordia quae est dilectionis signum; et ideo quandoque a sanctis nomina harum passionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas elicitur, quae est harum passionum principium.

17. Ad septimum decimum dicendum quod primi motus non habent perfectam rationem peccati vel demeriti, sed sunt quasi quaedam dispositiones ad demeritum, sicut veniale est dispositio ad mortale. Unde non oportet quod ipsi motus sensualitatis sint secundum se merita, quia meritum non potest esse nisi actus voluntarius, ut dictum est. Passiones autem istae dicuntur interdum vitia, in quantum nominibus passionum vel actus voluntatum designantur vel etiam habitus; vitia etiam contra naturam passiones nominantur, quamvis sint voluntarii actus, in quantum per huiusmodi vitia natura a suo ordine perturbatur.

1. Ad id vero quod primo in contrarium obicitur dicendum quod passionibus inviti cedimus non quantum ad consensum, cum eis nonnisi voluntate consentiamus, sed quantum ad aliquam corporalem transmutationem sicut est risus et fletus et alia huiusmodi: et ideo in quantum eis voluntarie consentimus vel dissentimus, sunt meritoriae vel demeritoriae.

2. Ad secundum dicendum quod passiones inferioris appetitus, quamvis aliquando praeveniant actum voluntatis, non tamen semper; non enim similiter ordinantur appetitivae sicut apprehensivae: nam intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi praeexistente aliqua operatione sensus; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, sed magis ipsum movet, et ideo non oportet quod actum voluntatis praecedat passio inferioris appetitus.

3. Ad tertium dicendum quod quamvis passiones non sint laudabiles per se, possunt tamen esse laudabiles per accidens, ut dictum est.

4. Ad quartum dicendum quod Christus per passionem suam meruit et sibi et nobis, sibi quidem gloriam corporis, quam quamvis per alia praecedentia merita meruerit, tamen per quandam decentiam proprie claritas resurrectionis est praemium passionis, quia exaltatio est proprium humilitatis praemium. Nobis autem meruit in quantum in sua passione pro peccato totius humani generis satisfecit, non autem per praecedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit: poenalitas enim ad satisfactionem requiritur per modum cuiusdam recompensationis contra delectationem peccati.

5. Ad quintum dicendum quod gloriam corporis Christus per passionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam; fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen sequitur quod magis debitam; hoc enim sequeretur si causa debiti vel augeretur vel multiplicaretur, sicuti fit quando duplici promissione obligatio augetur, quod in merito Christi non accidit quia gratia eius non est augmentata.

6. Ad sextum dicendum quod difficultas per se impedit voluntarium, sed per accidens auget, in quantum aliquis difficultati contra conatur; ipsa tamen difficultas ad satisfactionem facit ratione poenalitatis.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum passio adiuncta merito diminuat aliquid de merito, scilicet quis plus mereatur, utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compassione misericordiae, vel qui facit absque omni passione ex

Φ 382 vel] et δ 384 parte] nostra ex parte *add.* P 393 quibus] quando eius δ^1 quandoque K quidem C^3 Ot^4 400 sint] sunt γ 404 vel] ut δ^2 (-K sO^4) 405 etiam] *om.* L autem Ot^3 enim δ 409 id] illud O^2 Tr^1 K O^4 P 415 voluntarie] voluntate α β γ 421 noster] naturaliter δ^1 non *add.* γ (-sOt^3) 426 actum] actus δ^2 441 meruerit] meruit M O^3 δ^2 P enim] autem α β γ 443 delectationem] delectionem L Ot^3 δ^1 447 alic] alico δ^2 quo] qua δ^2 (-O^4) 456 contra conatur] contrariatur δ^2 (-K sO^4) conatur δ^1

4 compassione] passione pO^1 P^1 δ^2 (-K)

1 Parall.: *I-II* q. 24 a. 3; *De malo* q. 3 a. 11.

solo iudicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex solo iudicio rationis: meritum enim peccato opponitur; sed plus peccat qui ex sola electione facit peccatum quam qui peccat ex passione instigatus, primus enim dicitur peccare ex certa malitia, secundus ex infirmitate; ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex solo iudicio rationis quam qui facit cum aliqua passione misericordiae.

2. Sed dicebat quod ad hoc quod aliquid sit meritorium vel actus virtutis, non solum requiritur bonum quod fit, sed modus quo bene fiat, quod non potest esse sine affectione misericordiae. — Sed contra, ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur secundum Philosophum in II Ethicorum, scilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu constituens et relatio actus in finem debitum: haec autem omnia possunt esse sine passione misericordiae in eo qui dat eleemosynam; ergo sine ea potest esse non tantum bonum illud quod fit, sed etiam bene fieri. Probatio mediae: omnia enim tria praedicta fiunt per actum voluntatis et rationis; sed actus voluntatis et rationis non dependet a passione, quia ratio et voluntas movent inferiores vires in quibus sunt passiones, motio autem motoris non dependet a motu mobilis; ergo tria praedicta possunt esse sine passione.

3. Praeterea, ad actum virtutis discretio rationis exigitur; unde Gregorius dicit in Moralibus quod ' nisi ceterae virtutes ea quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt '; passiones autem omnes impediunt iudicium vel discretionem rationis, unde dicit Salustius in Catilinario « Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira, amore, odio, misericordia vacuos esse decet; non enim animus facile verum providet, ubi ista afficiunt »; ergo huiusmodi passiones diminuunt de laude virtutis et ita de merito.

4. Praeterea, concupiscibilis non minus impedit iudicium rationis quam irascibilis; sed passio irascibilis etiam actui virtutis adiuncta turbat iudicium rationis, unde dicit Gregorius quod « ira per zelum turbat oculum »; ergo similiter misericordia quae est passio concupiscibilis turbat iudicium rationis.

5. Praeterea, virtus est « dispositio perfecti ad optimum », ut dicitur in VII Physicorum; ergo illud magis est virtuosum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis; sed Deo et angelis magis assimilamur operantes ex iudicio rationis sine passione: Deus enim punit sine ira et relevat miseriam sine passione misericordiae; ergo magis est virtuosum facere bonum sine his passionibus.

6. Praeterea, virtutes purgati animi sunt ceteris digniores; sed sicut dicit Macrobius Super somnium Scipionis, virtutes purgati animi faciunt passiones penitus oblivisci; ergo actus virtutis sine passione factus est laudabilior et magis meritorius.

7. Praeterea, quanto amor caritatis in nobis est magis a carnali amore depuratus, tanto est laudabilior: « Non enim carnalis sed spiritualis inter nos debet esse dilectio », ut Augustinus dicit in Regula; sed passio amoris cum quadam carnalitate est; ergo actus caritatis sine passione amoris est laudabilior, et eadem ratio est de aliis passionibus.

8. Praeterea, Tullius dicit in libro De officiis, benevolentiam non ardore quodam amoris sed stabilitate mentis esse decet; ardor autem ad passionem pertinet; ergo passio diminuit laudem actus virtutis.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XIV De civitate Dei « Dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus; vituperabat enim et detestabatur Apostolus quosdam quos etiam esse dixit sine affectione; culpavit etiam illos

Φ 7 rationis] contrariorum enim contrarie sunt cause *add.* P 13 cum] ex δ^1 17 fit] sit δ^1 (-P^1) 25 dat] facit δ 26 fit] sit δ^1 27 bene] bonum δ^1 34 virtutis] voluntatis δ^1 40 catellinario *codd.* 43 providet *cum Sallustio* δ (-C^3 Ot^4)] previdet $\alpha\ \beta\ \gamma$ pervidet C^3 Ot^4 P 43 afficiunt *codd.*] officiunt *Sallustius* 48 actui] actu δ 51 passio] compassio δ^1 (-Du) 55 quod] quam δ^2 (-K) 62 sunt] non *praem.* β 71 debet] oportet δ^2 77 benevolentiam] –lentia L pOt^3 86 etiam *cum Augustino* β] *om. cet.* 86 illos] eos γ

21 *Ethic.* II 7 (1106 b 36). 36 II c. 46 (PL 75, 588 D). 40 *Bellum Catil.* cap. 51,1, cf. etiam *Moralium dogma philos.* q. 1 n. 17 (PL 171, 1020 C; Holmberg, p. 21). 49 Cf. *Moral.* V c. 45 (PL 75, 726 C). 54 Cap. 3 (246 b 23) sec. transl. veterem (ms. Urbin. lat. 206, f. 78^r). 58 Deus...misericordiae: cf. August. *De civ. Dei* IX c. 5 (PL 41, 261). 64 I c. 8,9. 72 *Regula ad servos Dei* n. 10 (PL 32, 1384). 76 I c. 15 n. 47. 82 Cap. 9 (PL 41, 415).

sacer Psalmista, de quibus ait ‘Sustinui qui simul constristaretur et non fuit’»; et sic videtur quod sine passionibus non possumus recte vivere.

2. Praeterea, Augustinus dicit IX De civitate Dei «Irasci peccanti ut corrigatur, contristari pro afflicto ut liberetur, timere periclitanti ne pereat: nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat. Nam et misericordiam stoicorum est solere culpare; et ita longe melius et humanius et piorum sensibus accomodatius Cicero in Caesaris ⟨laude⟩ locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est»; et sic idem quod prius.

Responsio. Dicendum quod passiones animae in duplici ordine se possunt habere ad voluntatem, vel ut praecedentes ipsam vel ut consequentes: ut praecedentes quidem in quantum passiones voluntatem impellunt ad aliquid volendum, ut consequentes vero prout ex ipsa vehementia voluntatis per quandam redundantiam commovetur inferior appetitus secundum has passiones, vel etiam in quantum ipsa voluntas has passiones procurat sponte et excitat.

Secundum igitur quod sunt praecedentes voluntatem, sic diminuunt de ratione laudabilis, quia laudabilis est actus voluntatis secundum quod est per rationem ordinatus in bonum secundum debitam mensuram et modum. Qui quidem modus et mensura non servatur nisi cum actio ex discretione fit; quae quidem discretio non servatur cum homo ex impetu passionis ad aliquid volendum etiamsi sit bonum, provocatur, sed erit modus actionis secundum quod impetus passionis est magnus vel parvus; et sic nonnisi a casu continget quod debita mensura servetur. Secundum vero quod consequuntur ad voluntatem, sic non diminuunt laudem actus vel bonitatem, quia erunt moderatae secundum iudicium rationis, ex quo voluntas sequitur; sed magis addent ad bonitatem actus duplici ratione. Primo per modum signi, quia ipsa passio consequens in inferiori appetitu est signum quod sit motus voluntatis intensus; non enim potest esse in natura passibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur quin sequatur aliqua passio in parte inferiori: unde dicit Augustinus XIV De civitate Dei «Dum huius vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habemus non recte vivimus»; et post pauca subiungit causam dicens «Nam omnino non dolere dum sumus in hoc loco miseriae, non sine magna mercede contingit immanitatis in animo et stuporis in corpore». Secundo per modum adiutorii, quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius et facilius illud agit si cum hoc etiam passio in inferiori parte excitetur, eo quod appetitiva inferior est propinqua ad corporis motum: unde dicit Augustinus IX De civitate Dei «Servit autem motus misericordiae rationi, quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur». Et hoc etiam est quod Philosophus dicit in III Ethicorum, inducens versum Homeri «Virtutem et furorem erige», quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad maiorem promptitudinem actus; si autem praecederet virtutis modum perturbaret.

1. Ad primum ergo dicendum quod perfecta ratio laudabilis et vituperabilis consistit in voluntario; unde illud quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono et vituperabilis in malo. Passio autem praecedens electionem diminuit rationem voluntarii, et ideo laudem boni actus et vituperium mali diminuit; sed passio sequens est signum magnitudinis voluntarii, ut dictum est, unde sicut in bono addit ad laudem ita in malo ad vituperium. Ille autem ex passione peccare dicitur in quo passio inducit ad electionem pec-

Φ 87 de quibus] qui δ 89 possumus] possimus α P 98 ⟨laude⟩ *suppl. cum Augustino*] persona P *om. cet.* 99 tuis] suis γ 100 gratior] gravior O^5 P 103 in duplici] dupliciter (se *add.* α L) *praem.* α β L dupliciter seu *praem.* Ot^3 ordine] passione P 109 secundum] ad has *praem.* α β M 115 est] actus secundum quod est actus *add.* δ^1 118 actio ex discretione] distinctione δ^1 118 discretio] distinctio δ^1 123 continget] –tingeret δ^1 –tingit P 128 addent P δ^1 (-O^3)] adderet *cet.* 134 unde] ut δ^1 139 dum] cum γ 140 immanitatis *scrips. cum Augustino*] unanimitatis *codd.* 144 cum hoc] tamen hec δ (-O^4) 147 Servit] fuit P^2 P fiunt δ^2 (-O^4) 154 sequens] consequens δ^1 163 et²] vel δ^1

92 Cap. 5 (PL 41, 260). 135 Cap. 9 (PL 41, 415). 138 subiungit: cap. 9 (PL 41, 415). 147 Cap. 5 (PL 41, 261). 151 Cap. 11 (1116 b 28) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 194).

cati; qui autem ex electione peccati in passionem peccati incidit, non dicitur ex passione peccare sed cum passione. Verum est ergo quod ex passione agere diminuit et laudem et vituperium; sed cum passione agere potest utrumque augere.

2. Ad secundum dicendum quod modus virtutis, qui consistit in perfecta voluntate, non potest esse sine passione, non quia voluntas ex passione dependeat, sed quia ex voluntate perfecta in natura passibili ex necessitate passio sequitur.

3. Ad tertium dicendum quod in opere virtutis est necessaria et electio et executio; ad electionem requiritur discretio, ad executionem eius quod iam determinatum est requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis existens, multum circa opus meditetur; hoc enim ut Avicenna dicit in sua Sufficientia potius officeret quam prodesset: sicut patet in citharoedo qui multum impediretur si ad tactum singularum chordarum cogitationem apponeret; et similiter scriptor si in formatione singularum litterarum cogitaret. Et inde est quod passio electionem praeveniens impedit actum virtutis, in quantum impedit iudicium rationis quod necessarium est in eligendo; postquam vero puro iudicio rationis iam electio est perfecta, passio sequens plus prodest quam noceat, quia etsi in aliquo turbet rationis iudicium, facit tamen ad promptitudinem executionis.

4. Et per hoc etiam patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod Deus et angeli non sunt susceptivi passionis, et ideo ex voluntate perfecta in eis nulla passio sequitur; sequeretur autem si passionis capaces essent. Et propter hoc ex quadam operum similitudine « ⟨nomina passionum⟩ consuetudine locutionis humanae in angelos usurpantur, non propter aliquam affectionum infirmitatem ».

6. Ad sextum dicendum quod illi qui habent virtutes purgati animi, sunt aliquo modo immunes a passionibus inclinantibus in contrarium eius quod eligit virtus, et iterum a passionibus inducentibus voluntatem, non autem a passionibus voluntatem consequentibus.

7. Ad septimum dicendum quod ad carnalitatem dilectionis pertinet si passio amoris dilectionem voluntatis praecedat, non autem si sequatur; hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc consistit quod dilectio quae est in superiori parte, sui vehementia usque ad permutationem inferioris partis redundat.

8. Et per hoc patet solutio ad ultimum.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum huiusmodi passiones in Christo fuerint. Et videtur quod non, quia secundum Augustinum XII De Trinitate, omne agens est praestantius patiente; sed nullum creatum est praestantius anima Christi; ergo in anima Christi non potuit esse aliqua passio.

2. Praeterea, secundum Macrobium « Fortitudinis purgati animi est passiones ignorare, non vincere »; sed Christus habuit maxime virtutes animi purgati; ergo in eo huiusmodi passiones non fuerunt.

3. Praeterea, secundum Damascenum passio est « motus animae appetitivae per suspicionem boni vel mali »; sed in Christo non fuit suspicio, haec enim ad ignorantiam pertinet; ergo in Christo non fuit aliqua passio animae.

4. Praeterea, secundum Augustinum « Passio est motus animi contra rationem »; sed in

Φ 169 qui autem] si vero δ^1 175 modus (*cf. supra lin.* 17)] motus γ Du K O^4 P 184 requiritur] reperitur α β 187 hoc] hic Kl O^5 δ (-K) 189 citharoedo] citharando α β γ 207 ⟨nomina passionum⟩ *suppl. ex Augustino et ex ipso Thoma infra a.* 9 *lin.* 173] *om. codd.* 208 angelos] angelis δ 213 eligit] elegit δ^1 (-Du) 217 si] set L pOt^3 217-218 dilectionem voluntatis] dilectionis voluntatem δ^1
6 anima Christi²] ea δ^1 non] nulla δ 14 suspicionem] susceptionem P^2 δ^1 suspicationem P 15 suspicio] suspicatio P 16 haec] hic δ (-P^1 K) 19 est] *om.* α *post* animi β P

188 I c. 14 (f. 22^{rb} I). 207 « ⟨nomina...infirmitatem »: August. *De civ. Dei* IX c. 5 (PL 41, 261) ut refert Thomas *I-II* q. 22 a. 3 ad 3.
1 Parall.: *III Pars* q. 15 a. 4-9; *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 1 qc. 3; ibid. a. 2 expos. text.; *Super Matth.* cap. 26; *Super Ioh.* cap. 12 lect. 5; ibid. cap. 13 lect. 4; *Comp. theol.* cap. 232. 4 Rectius *De Gen. ad litt.* XII c. 16 (PL 34, 467) ut dicitur supra q. 10 a. 6 67. 8 *Comment. in somn. Scipionis* I c. 8,9. 13 *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 D; Bt 132) ut refert Thomas supra a. 3 132. 18 Cf. *De civ. Dei* VIII c. 17 (PL 41, 242).

Christo nullus motus fuit contra rationem; ergo in Christo non fuit aliqua passio animi.

5. Praeterea, Christus quantum ad animam non est angelis minoratus, sed solummodo quantum ad infirmitatem carnis; sed in angelis passiones non sunt, ut Augustinus dicit IX De civitate Dei; ergo nec in anima Christi fuerunt.

6. Praeterea, Christus fuit perfectior secundum animam quam homo in primo statu; sed homo in primo statu his passionibus subiectus non erat, quia, ut dicit Augustinus IX De civitate Dei, « ad vitae praesentis pertinet infirmitatem etiam in quibuscumque bonis officiis huiuscemodi perpeti affectus »; infirmitas autem in primo statu non fuit; ergo nec in Christo huiusmodi passiones fuerunt.

7. Praeterea, nullus sapiens dolet vel tristatur nisi de sui boni amissione: propter hoc enim et malum est contristabile quia adimit bonum; sed bonum hominis est virtus, hoc enim solo homo efficitur bonus; ergo cum in Christo istud bonum ademptum non fuerit, in eo tristitia vel dolor non fuit.

8. Praeterea, secundum Augustinum XIV De civitate Dei, « cum dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est »; sed in Christo nihil accidit quod ipse noluerit; ergo in Christo passio tristitiae vel doloris non fuit.

9. Praeterea, secundum Augustinum dolor est « sensus divisionis vel corruptionis »; sed in Christo neque fuit sensus corruptionis vel divisionis, quia ut dicit Hilarius, habuit « vim poenae sine sensu poenae »; neque fuit in eo divisio vel corruptio, quia a summo bono nulla deperditio fieri potest; ergo in Christo non fuit dolor.

10. Praeterea, ubi est eadem causa et idem effectus; sed in corporibus beatorum non erit aliqua passio propter hanc causam, quia scilicet erunt a fomite depurata et animabus gloriosis unita; cum ergo hoc fuerit in corpore Christi, videtur quod non potuit esse in eo corporalis passionis dolor.

11. Praeterea, nullus rationabiliter tristatur vel dolet nisi propter aliquam laesionem; sed, sicut probat Chrysostomus, « nullus laeditur nisi a se ipso », quod quidem sapientis non est; cum ergo Christus fuerit sapientissimus, tristitia in eo non fuit.

SED CONTRA est quod dicitur Marci XIV[33] « Coepit Iesus pavere et taedere et maestus esse ».

2. Praeterea, Augustinus dicit quod « recta voluntas non solum inculpabiles verum etiam laudabiles habet hos motus »; sed in Christo fuit recta voluntas; ergo in eo isti motus fuerunt.

3. Praeterea, in Christo fuerunt defectus huius vitae qui perfectioni gratiae non repugnant; sed huiusmodi passiones non repugnant perfectioni gratiae, sed magis ex gratia causantur, ut patet per Augustinum XIV De civitate Dei « Hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta caritate veniunt »; ergo huiusmodi passiones in Christo fuerunt.

RESPONSIO. Dicendum quod passiones istae aliter sunt in peccatoribus, aliter in iustis et perfectis et imperfectis, aliter in Christo homine, aliter in primo homine et beatis; in angelis enim et Deo omnino non sunt, quia appetitiva sensibilis in eis non est, cuius sunt motus huiusmodi passiones.

Ad dictorum autem evidentiam sciendum est quod huiusmodi affectiones animi quatuor differentiis distingui possunt, secundum quam distinctionem magis vel minus proprie passionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis

Φ 21 non] nulla δ 23 solummodo] solum δ 24 carnis] corporis β γ 31 praesentis] presens δ^1 (-sO^3) 33 perpeti] propeti δ^1 (-Du) appeti δ^2 36-48 Praeterea...non fuit (*scil. arg.* 7-8) *hic solus* P (*cf. ordo solutionum*)] *post arg.* 10 *cet.* 39 hoc] homo δ^1 (-sP^1) pO^4 40 homo] bono δ (-K sO^4) 41 ademptum] adeptum P^2 Du P^1 K O^4 P 45 nolentibus] uolentibus O^5 β L O^3 51 neque] non γ 53 poenae] plene L pOt^3 58 beatorum] bonorum L δ^1 64 rationabiliter] rationaliter δ^1 K O^4 70 Marci] matthei L Ot^3 δ^1 (-Du) K pO^4 71 taedere] cedere δ (-K) 84 caritate] trinitate β 90 quia] quod P irratio (irrationalis O^1) *add.* α ratio *add.* β 95 differentiis] animi *add.* δ (-K)

26 Cap. 5 (PL 41, 261). 31 Cap. 5 (PL 41, 261). 37 propter...bonum: August. *Enchir.* cap. 12 (PL 40, 237) ut dicitur supra a. 1 81. 44 Cap. 6 (PL 41, 409). 49 Cf. *De lib. arb.* III c. 23 (PL 32, 1305). 52 Cf. *De Trin.* X n. 23 (PL 10, 362), vide etiam Petrum Lomb. *Lib. Sent.* III d. 15 c. 3. 66 *Liber quod nemo laedatur nisi a seipso* (PG 52, 459) Aniano interprete (?) (ms. Arch. di S. Pietro C. 104, f. 20va). 70 Marci XIV[33]: textus conflatus ex Marci XIV[33] et Matth. XXVI[37]. 73 *De civ. Dei* XIV c. 6 (PL 41, 409) sec. Thomam *I-II* q. 59 a. 2 sed c. 83 Cap. 9 (PL 41, 414).

afficitur passione animi per id quod est contrarium sive nocivum vel per id quod est conveniens et proficuum; et magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo quam si sequatur ex proficuo, propter hoc quod passio importat quandam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor et aliae huiusmodi passiones quae sunt respectu mali habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia huiusmodi quae sunt respectu boni; quamvis in his etiam ratio passionis salvetur, secundum quod cor per huiusmodi dilatatur vel accenditur vel qualitercumque disponitur aliter quam sit eius communis dispositio, unde etiam ex huiusmodi affectibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod passio totaliter est ab extrinseco vel est ab aliquo principio intrinseco; magisque salvatur ratio passionis quando est ab extrinseco quam quando est ab intrinseco. Ab extrinseco quidem est quando passio subito concitatur ex occursu alicuius convenientis vel nocivi, ab intrinseco autem quando ex ipsa voluntate passiones istae causantur per modum qui dictus est; et tunc non sunt subitae cum sequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter transmutatur vel non totaliter: quod enim aliqualiter alteratur et non totaliter transmutatur, non ita proprie pati dicimus sicut quod totaliter in contrarium transmutatur; magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem si totum corpus eius infirmetur, quam si morbus accidat in aliqua eius parte. Tunc autem totaliter homo per huiusmodi affectus transmutatur quando non solum sistunt in appetitu inferiori, sed trahunt ad se etiam superiorem; quando vero in solo appetitu inferiori sunt, tunc homo immutatur eis quasi secundum partem, unde sic dicuntur propassiones, primo autem modo passiones. Quarto per hoc quod transmutatio est remissa vel intensa: remissae enim transmutationes minus proprie passiones vocantur; unde Damascenus dicit in III libro « Non omnes motus passivi passio vocantur, sed qui sunt vehementiores et in sensum procedentes; qui enim parvi sunt et insensibiles, nondum passiones sunt ».

Sciendum est ergo quod in hominibus in statu viae, si sunt peccatores, sunt passiones et respectu boni et respectu mali, quandoque quidem non solum praevisae sed etiam subitae et intensae et frequenter etiam perfectae; unde dicuntur « passionum sectatores » in I Ethicorum. In iustis vero numquam sunt perfectae, quia ratio in eis numquam deducitur a passionibus; sunt tamen vehementes in imperfectis, sed in perfectis sunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis; habent tamen passiones non solum praevisas sed etiam subitas, et non solum respectu boni sed etiam respectu mali. In beatis vero et in homine in primo statu et in Christo secundum statum infirmitatis huiusmodi passiones numquam sunt subitae, eo quod propter perfectam oboedientiam in eis inferiorum virium ad superiores nullus motus exsurgit in appetitu inferiori nisi secundum dictamen rationis; unde dicit Damascenus in III libro « Non praecedebant in Domino voluntatem naturalia; volens enim esurivit, volens timuit », etc. Et similiter intelligendum est de beatis post resurrectionem et de hominibus in primo statu. Sed hoc interest quod in Christo non solum fuerunt passiones respectu boni, sed etiam respectu mali; habebat enim corpus passibile, et ideo ex imaginatione nocivi naturaliter passio timoris et tristitiae et huiusmodi in eo poterant esse. Sed in primo statu et in beatis non potest esse apprehensio alicuius ut nocivi; et ideo in eis non est passio nisi respectu boni, sicut amor, gaudium et huiusmodi, non autem tristitia vel timor aut ira vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus veras passiones in

Φ 101 quando] quam L δ^1 113 huiusmodi] hiis δ^2 affectibus] affectionibus δ^1 114 per] ex β 116 aliquo] alio β 116 magisque] magis quia α (-sO^1) C^3 Ot^4 magis autem sO^1 magis quam P magis tamen δ^1 K 118 extrinseco] intrinseco δ^2 122 per] et *praem.* L Ot^3 124 Tertio] modo *add.* δ^1 131 Tunc autem] tunc enim δ^1 totum enim δ^2 135 quando] quia δ^1 140 enim] autem δ 142 omnes] omnis δ^1 vocantur] –catur δ 148 quandoque quidem P] *om.* αβγ quandoque δ 154 sunt] sed δ^1 157 tamen] enim δ^2 165 unde] ut δ^2 167 volens] sed *praem.* αβ P sed e contrario *praem.* γ (-M) 180 vel] aut O^1 δ P

137 propassiones: vocabulum Hieron. *Comment. in ev. Matth.* I c. 5 (PL 26, 39 C); cf. etiam Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 15 c. 2 et *Glossa ordin.* super Matth. v^{28}. 141 Rectius *De fide* II c. 22 (PG 94, 941 B; Bt 133). 152 *Ethic.* I 3 (1095 a 4). 166 *De fide* III c. 20 (PG 94, 1084 A; Bt 260).

Christo fuisse: unde Augustinus dicit XIV De civitate Dei, Christus « hos motus certissimae dispensationis gratia ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo ».

1. Ad primum ergo dicendum quod non oportet agens esse simpliciter praestantius patiente sed secundum quid, scilicet in quantum est agens; et sic nihil prohibet obiectum animae Christi esse ea praestantius in quantum est activum, et anima Christi aliquam habet passivam potentiam.

2. Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum IX De civitate Dei, circa hoc fuit contentio inter stoicos et peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem. Nam stoici dicebant huiusmodi passiones nullo modo esse in animo sapientis; sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt has passiones animi « etiam in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas ». Probat autem Augustinus ex cuiusdam stoici confessione, quod etiam stoici volebant huiusmodi affectus sed subitos in anima sapientis esse, sine hoc tamen quod approbentur vel quod eis consentiatur; quos quidem passiones non dicebant, sed « animi visa vel phantasia ». Unde patet quod secundum rem stoici nihil aliud quam peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia, quia quod peripatetici passiones nominabant, stoici aliter appellabant. Sic ergo secundum stoicorum sententiam Macrobius et Plotinus dicunt passiones cum virtute purgati animi non esse, non quia non sint aliqui subiti motus passionum in huiusmodi virtuosis, sed quia nec rationem trahunt nec adeo vehementes sunt quod pacem mentis multum perturbent; secundum quod etiam Philosophus dicit in VII Ethicorum quod concupiscentiae in temperatis non sunt fortes sicut sunt in incontinentibus, quamvis in neutris ratio ad consensum trahatur. — Vel potest dici et melius quod cum huiusmodi passiones ex bono et malo oriantur, distinguendae sunt secundum differentiam bonorum et malorum. Sunt enim quaedam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, sanitas vel aegritudo corporis et alia huiusmodi; quaedam vero non naturalia, sicut divitiae, honores et alia hiusmodi, circa quae vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius virtutes purgati animi contra virtutes politicas; ex quo patet quod virtutes purgati animi ponunt in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiae vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquae passiones ex bonis vel malis civilibus; non tamen sunt immunes ab illis passionibus quae sequuntur bona vel mala naturalia.

3. Ad tertium dicendum quod quicquid causatur ex debili causa potest etiam ex fortiori causa causari: extimatio autem certa est fortior causa ad excitandas passiones quam suspicio; unde Damascenus posuit illud minimum ex quo passio causari potest, per hoc dans intelligere quod ex fortiori causa fortius causatur.

4. Ad quartum dicendum quod secundum Augustinum XIV De civitate Dei impassibilitas dupliciter dicitur: uno modo secundum quod privat affectiones « quae accidunt contra rationem et mentem perturbant », alio modo secundum quod excludit omnem affectum; accipitur ergo passio in praedicta auctoritate secundum quod primae impassibilitati opponitur, non autem secundum quod opponitur secundae, et sic solummodo in Christo fuit.

5. Ad quintum dicendum quod Christus secundum animam intellectivam angelis superior fuit; habuit tamen appetitum sensitivum, secundum quem passiones ei inesse poterant, quem angeli non habent.

6. Ad sextum dicendum quod in primo homine fuerunt aliquae passiones, ut gaudium et amor, quae sunt respectu boni, non autem timor

Φ 185 animo] anime δ^2 (-O^4) 188 sed] et α O^2 Tr^1 191 aliquam] secundum aliqua P 201 dicunt] dicebant δ^1 202 etiam] et *praem.* δ^2 207 approbentur] probentur δ^1 209 Unde] et sic δ 223 consensum] assensum O^3 sensum Ma^3 P^1 secundum Du 226 distinguendae] distincte δ^1 230 divitiae] et *add.* β 232 versatur] servatur δ^2 autem] enim δ *om.* P 237 sequuntur] consequuntur δ^1 256 primae] potentie δ^1 262 ei] eidem δ

183 Cap. 9 (PL 41, 415). 194 Cap. 4 (PL 41, 258). 204 *De civ. Dei* IX c. 4 (PL 41, 259). 214 Macrobius et Plotinus: ut supra lin. 8. 221 *Ethic.* VII 9 (1152 a 1). 250 Cap. 9 (PL 41, 415). 264 in...mali: cf. August. *De civ. Dei* XIV c. 10 (PL 41, 417).

vel dolor, quae sunt respectu mali; et haec ad praesentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit, Christus autem voluntarie assumpsit.

7. Ad septimum dicendum quod bonum hominis stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi; reliqua vero sicut corporalia et ea quae sunt fortunae exterioris, non appellabant bona sed commoda, quae tamen peripatetici bona appellabant sed minima, virtutes autem maxima bona: quae differentia non erat nisi secundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis secundum peripateticos, ita ex commodis secundum stoicos aliqui motus in animo sapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes, et sic non est verum quod in animo sapientis ex solo defectu virtutis possit tristitia oriri.

8. Ad octavum dicendum quod quamvis laesio corporis in Christo non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum sensualitatis, et sic fuit ibi tristitia.

9. Ad nonum dicendum quod in Christo et fuit vera laesio corporis et verus sensus laesionis; ipse enim secundum divinitatem est summum bonum cui nihil subtrahi potest, non autem secundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, postmodum est ab ipso etiam retractatum. — Vel potest dici quod ideo dicit Christum sensum poenae non habuisse non quia poenam non senserit, sed quia sensus iste non pervenit usque ad rationem immutandam.

10. Ad decimum dicendum quod ex hoc ipso quod anima glorificata est, secundum communem cursum corpus ei unitum gloriosum efficitur et impassibile laesionis; unde dicit Augustinus in epistola Ad Dioscorum « Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine quae in fine temporum sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam quod est corpus, non beatitudo quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor ». Sed Christus in sua potestate habens animam suam et corpus, propter virtutem divinitatis ex quadam dispensatione et habebat in anima beatitudinem et in corpore passibilitatem, ' Verbo permittente corpori id quod est sibi proprium ' ut Damascenus dicit; unde singulare fuit in Christo ut ex plenitudine beatitudinis animae non redundaret gloria in corpus.

11. Ad undecimum dicendum quod Chrysostomus loquitur de laesione qua aliquis efficitur miser, qua scilicet privatur bono virtutis; non autem ex sola tali laesione passio tristitiae in sapientem oritur, ut dictum est, unde tali ratione non sequitur.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem. Et videtur quod non: tunc enim homo conturbari dicitur et a passione deduci, quando commotio passionis usque ad rationem pertingit; perturbari autem et a passione deduci non est alicuius sapientis; cum ergo Christus fuerit sapientissimus, videtur quod in ipso dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit.

2. Praeterea, unaquaeque potentia delectari dicitur secundum convenientiam proprii obiecti; ergo et dolor alicui potentiae attribui non debet nisi propter nocumentum quod accidit ex parte obiecti; sed respectu rerum aeternarum, quae sunt superioris rationis obiecta, Christus nullum defectum vel impedimentum patiebatur; ergo in superiori ratione Christi passio doloris non fuit.

Φ 267 vel] et δ 286 fuerit] fuit δ 289 et] *om.* β L M K *ante* in Christo δ^1 290 et] fuit *add.* δ 295 retractatum] retractum δ 296 poenae] plene δ^1 298 immutandam] imitandum δ^1 (-O^3) 307 quae] quasi δ^2 (-K) 308 fruentis] ferventis δ^2 314 permittente] utrique *add. codd. praeter* δ^2, *quod coni. primam conscriptionem in originali casu non deletam, et delevimus* (*cf. III Pars. q.* 14 *a.* 1 *ad* 2^m) promittente utrique δ^1
1 doloris *om.* δ (-sO^4) P 14 aeternarum] eternorum O^1 O^5 L Ot^3 quae] qui δ^2 (-K)

274 reliqua...minima: cf. August. *De civ. Dei* IX c. 4 (PL 41, 258). 294 quidam: Guill. Alvern. ut refert Bonaventura *Super Sent. III* d. 16 a. 1 q. 1; vide praeterea notam ibid. 295 Vel potest dici: cf. ipse Thomas *Super Sent. III* d. 15 expos. text. 303 *Epist. 118* c. 3 (PL 33, 439). 315 Cf. *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060; Bt 240).
1 Parall.: *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2; *III Pars* q. 46 a. 7; *Comp. theol.* cap. 232. 6 perturbari...sapientis: Seneca [*De const. sap.* VII 2 et V 4] sec. Thomam *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 2. 10 unaquaeque...obiecti: cf. supra a. 4 227 in nota. 14 respectu...obiecta: cf. supra q. 16 a. 1 66.

3. Praeterea, secundum Augustinum XIV De civitate Dei, dolor pertinet ad corporales passiones; ergo dolor non pertinet ad animam nisi secundum quod est corpori coniuncta; sed secundum rationem superiorem anima corpori non coniungitur, cum secundum Philosophum in III De anima intellectus nullius corporis actus sit; ergo in ratione superiori dolor esse non potest.

4. Sed dicebat quod ratio superior non coniungitur corpori per operationem, coniungitur tamen ei ut forma. — Sed contra, secundum Philosophum in libro De somno et vigilia, eiusdem est potentia et actio; si ergo actio intellectus est animae absque communicatione corporis, et potentia intellectiva erit animae non secundum quod coniungitur corpori, et ita ratio superior non erit corpori coniuncta ut forma.

5. Praeterea, passio secundum Damascenum est motus irrationalis animae et appetitivae; sed dolor et tristitia et huiusmodi sunt quaedam passiones; ergo in parte superioris rationis non fuerunt in Christo.

6. Praeterea, secundum Augustinum XIV De civitate Dei, dolor vel tristitia est eorum «quae nobis nolentibus acciderunt»; sed Christus secundum superiorem rationem volebat suam passionem corporalem, nec aliquid contra eius voluntatem accidit, quae perfectissime divinae voluntati erat conformis; ergo secundum superiorem rationem in Christo tristitia vel dolor non fuit.

7. Sed dicebat quod ratio superior ut ratio volebat corporis passionem, non autem ut natura. — Sed contra eadem potentia est ut ratio considerata et ut natura; diversa enim consideratio substantiam rei non variat; si ergo ratio superior ut ratio aliquid volebat et ut natura nolebat, eadem potentia simul et semel aliquid volebat et aliquid nolebat, quod est impossibile.

8. Praeterea, secundum Philosophum delectationi quae est in considerando nulla tristitia contraria est; delectatio autem superioris rationis est in contemplando aeterna; ergo in ea non potest esse aliquis dolor vel tristitia, haec enim tristitia sive dolor delectationi contemplativae opponeretur; et ita in anima Christi secundum superiorem rationem passio doloris vel tristitiae non fuit.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur « Repleta est malis anima mea », glosa ' non vitiis sed doloribus '; ergo in qualibet parte animae Christi fuit dolor, et ita in superiori ratione.

2. Praeterea, satisfactio respondet culpae; sed Christus sua passione satisfecit pro culpa primi hominis; cum ergo culpa illa pervenerit usque ad superiorem rationem, et passio Christi usque ad superiorem rationem debuit pervenire.

3. Praeterea, ut dicit glosa super illud « Repleta est malis anima mea », anima dolendo compatitur corpori cui unitur; sed ratio ut ratio dicit respectum ad corpus, quod patet ex hoc quod in angelis qui non habent corpora sibi naturaliter unita, non dicimus rationem sed intellectum; in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem; ergo etiam in superiori ratione ut est ratio fuit dolor passionis Christi.

4. Praeterea, tota anima, secundum Augustinum, est in toto corpore; ergo quaelibet pars eius est corpori unita; sed ratio superior ut ratio est quaedam pars animae; ergo est corpori unita, et ita compatitur per dolorem corpori patienti.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut ex praedictis patet, duplex est passio qua anima per

Φ 28 dicebat] dico α β γ 38 irrationalis] rationalis P² Tr¹ δ² rerum rationalis δ¹ 45 rationem] partem δ 58 volebat] nolebat γ 60 delectationi] dilectioni L Ot³ 70 vitiis] in *praem.* δ² 80 anima²] *om.* α δ² malis δ¹ *post* dolendo Tr¹ 88-93 Praeterea...patienti (*scil. arg. sed c.* 4) *om.* O¹ O⁵ 90 superior] etiam *add.* δ² *def.* O¹ O⁵ δ¹ P 93 patienti] etc. *add.* β 94 praedictis] dictis δ¹

20 Cap. 7 (PL 41, 411). 25 *De anima* III 7 (429 a 24). 31 Cap. 1 (454 a 8). 37 Cf. *De fide* II c. 22 (PG 94, 940 D; Bt 132). 43 Cap. 15 (PL 41, 424). 51 ratio superior ut ratio – ut natura: de huius distinctionis significatione cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* III pars n. 40 (p. 64). 60 *Topic.* I c. 15 (106 a 38) sec. Thomam *Super Sent. III* d. 26 q. 1 a. 5 arg. 5. 69 Ps. LXXXVII⁴. 70 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 811 D) ex August. *Enarr. in Ps.* ibid. (PL 37, 1110). 73 Praeterea...: argumentum desumptum esse videtur ex *Summa fr. Alexandri* III pars n. 143 arg. 1 (p. 200) et Bonaventurae *Super Sent. III* d. 16 a. 2 q. 2. 79 *Glossa* Petri Lomb. super Ps. LXXXVII⁴ (PL 191, 811 D) ex August. *Enarr. in Ps.* ibid. (PL 37, 1110); illud: Ps. LXXXVII⁴. 83 in...intellectum: cf. supra q. 8 a. 15 66. 88 *De Trin.* VI c. 6 (PL 42, 929) sec. Thomam *I Pars* q. 76 a. 8. 94 praedictis: a. 2 et 3.

accidens patitur: una corporalis quae incipit a corpore et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis.

Loquendo igitur de prima passione, ad quam pertinet dolor secundum Augustinum, sic dicendum est quod dolor passionis Christi quodam modo fuit in superiori ratione ipsius et quodam modo non. Sunt enim duo in dolore, scilicet laesio et laesionis experimentalis perceptio; laesio quidem principaliter est in corpore, sed consequenter in anima, in quantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per suam essentiam; in essentia vero animae omnes potentiae radicantur, et secundum hoc illa laesio ad animam et ad omnes partes eius in Christo pertinebat, etiam ad superiorem rationem secundum quod in essentia animae fundatur; experimentalis autem perceptio laesionis ad solum sensum tactus pertinet, ut supra dictum est. Loquendo vero de passione animali, in illa sola parte animae potest esse tristitia quae est proprie passio animalis, ex cuius obiecto tristitia contingit, per cuius apprehensionem et appetitum tristitia contingit. Ex obiecto autem superioris rationis in anima Christi nulla ratio tristitiae accidere poterat, scilicet ex parte aeternorum quibus perfectissime fruebatur; et ideo tristitia animalis in superiori ratione animae Christi esse non potuit.

Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animae radicatur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad aeterna conspicienda respiciebat.

1. Ad primum ergo dicendum quod tunc homo perturbatur et a passione deducitur, quando ratio in propria operatione sequitur inclinationem passionis consentiendo et eligendo; dolor autem corporalis non pervenit ad superiorem rationem animae Christi immutando eius propriam operationem, sed solummodo ut radicatur in essentia, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

2. Ad secundum dicendum quod quamvis dolor non fuerit in superiori ratione animae Christi per comparationem ad proprium obiectum, fuit tamen in ea secundum quod comparatur ad propriam radicem, quae est animae essentia.

3. Ad tertium dicendum quod potentia potest esse actus corporis dupliciter: uno modo in quantum est potentia quaedam, et sic dicitur esse actus corporis in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum, sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis; et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiae in qua fundatur, et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori coniunguntur ut forma in quantum sunt in anima quae per sui essentiam est corporis forma.

4. Ad quartum dicendum quod illa obiectio procedit de potentia secundum rationem potentiae, non autem secundum quod in essentia animae radicatur.

5. Ad quintum dicendum quod Damascenus loquitur de passione animali, quae quidem passio sicut in proprio subiecto est in appetitiva sensuali, sed est etiam in apprehensiva quasi causaliter, in quantum ex obiecto apprehenso motus passionis in appetitiva consurgit. Sunt autem et in appetitu superiori aliquae operationes consimiles passionibus inferioris appetitus, ratione cuius similitudinis nomina passionum aliquando angelis vel Deo attribuuntur, ut Augustinus dicit IX De civitate Dei. Et per hunc modum quandoque tristitia dicitur esse in ratione superiori quantum ad apprehensivam et appetitivam. Sic tamen non dicimus fuisse dolorem in superiori ratione animae Christi, sed secundum quod in essentia animae radicatur, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod obiectio illa probat in ratione superiori non fuisse dolorem secundum quod per propriam operationem ad

Φ 117 autem] vero δ 118 tactus β K O^4 *soli*] tactum *cet.* 136 operatione] ratione δ^2 (-K sO^4) 144 ratione] parte δ^1 K O^4 parte *add.* C^3 Ot^4 168 sensuali] sensibili L M δ^1 K 170 appetitiva] apprehensiva δ^2 172 inferioris] inferioribus δ^2 (-K) sP

104 Ut supra lin. 2c 118 dictum est: a. 3. 175 Cap. 5 (PL 41, 261).

suum obiectum comparatur; sic enim nihil ea nolente accidit.

7. Ad septimum dicendum quod distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi: uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est natura creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori; ratio vero ut ratio dicitur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio, et hoc est actus eius, quia potentiae diffiniuntur per actus. Quia igitur dolor non est in superiori ratione prout secundum actum proprium comparatur ad obiectum, sed secundum quod in essentia animae radicatur, ideo dicitur quod superior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et est simile de visu qui fundatur super tactum, in quantum organum visus est etiam organum tactus; unde dupliciter visus pati potest laesionem: uno modo per actum proprium, sicut cum ab excellenti luce visio obtunditur, et haec est passio visus ut visus; alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur vel aliquo calore dissolvitur, et haec passio non est passio visus ut est visus, sed ut est quidam tactus.

Alio modo potest intelligi praedicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit; rationem vero ut rationem, secundum quod per quandam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre. Sunt enim quaedam quae secundum se considerata sunt fugienda, appetuntur vero secundum ordinem ad aliud, sicut fames et sitis secundum se considerata sunt fugienda, prout autem considerantur ut utilia ad salutem animae vel corporis, sic appetuntur; et sic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis tristatur. Ita etiam passio corporalis Christi in se considerata fugienda erat, unde ratio ut natura de ea contristabatur et eam nolebat; prout vero ordinabatur ad salutem humani generis sic bona erat et appetibilis, et sic ratio ut ratio eam volebat et inde gaudebat.

Sed hoc non potest referri ad rationem superiorem, sed ad inferiorem tantum, quae his quae sunt corporis intendit sicut proprio obiecto, unde in passionem corporis potest ferri et absolute et cum collatione. Sed ratio superior non intendit his quae sunt corporis sicut obiectis, sic enim intendit solis aeternis; ad corporalia vero respicit de eis iudicando per rationes aeternas, quibus non solum conspiciendis sed etiam consulendis intendit; et ita ratio superior non respiciebat ad corporis passionem in Christo nisi in ordine ad rationes aeternas, secundum quas de ea gaudebat in quantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriae operationis tristitia vel dolor in superiori ratione cadebat. Non autem est inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult secundum se, quia potest esse quod id quod non est in se bonum, ex ordine ad alterum accipiat quandam bonitatem, quamvis hoc non habet locum in superiori ratione in Christo respectu passionis corporis, ad quam non ordinatur nisi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

8. Ad octavum dicendum quod consideratio potest causare delectationem dupliciter: uno modo ex parte operationis quae est consideratio; et sic delectationi quae est in considerando nulla tristitia contrariatur, quia huic considerationi, quae est causa delectationis, non est aliqua consideratio contraria, quae sit causa tristitiae; omnis enim consideratio delectabilis est. Non sic autem est ex parte sensus, quia secundum operationem sensus contingit et tristari et dolere; sicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemur. Alio modo facit

Φ 186 nolente] uolente α β δ^1 O^4 Ot^4 192 naturale] naturali δ^1 193 vero] autem δ^1 195 et] in *add.* δ^1 potentiae] –tia δ^1 196 diffiniuntur] diffinitur δ^1 discernuntur β igitur] ergo β M dolor] et *add.* L Ot^3 205 actum] tactum δ 206 visio] visus δ (-K) P *om.* K obtunditur] obtenditur δ^1 K O^4 208 calore] colore β O^4 corpore sOt^3 K 212 ut^2] vel β 234 passionem] passione α γ δ (-O^4) 238 iudicando] indicando O^5 L M Du δ^2 (-K) 264 tristari et dolere] tristitia et dolore α β γ 266 facit] sicut δ^1 (-sO^3)

199 dicitur...ratio: opinio *Summae fr. Alexandri* III pars n. 143 (p. 200), Alex. Halensis *Quaest. disp.* ' antequam esset frater ' q. 16 disp. 2 m. 3 n. 48, Bonaventurae *Super Sent. III* d. 16 a. 2 q. 2; haec opinio ab ipso Thoma ' quibusdam ' adscribitur *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 3 qc. 3 sol. 2.

delectationem ex parte considerati, in quantum scilicet aliquid consideratur ut bonum vel ut malum; et sic ex consideratione potest accidere delectatio et tristitia contraria; sic enim et ipsum non intelligere tristitiam causat in quantum consideratur ut quoddam malum, secundum se vero non causat nisi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem esse in superiori ratione animae Christi, sed prout in essentia animae radicatur.

1. Ad illud vero quod primo in contrarium obicitur, dicendum quod glosa non dicit quod anima Christi sit repleta tristitia, sed quod est repleta doloribus, secundum quod compatitur corpori; et sic non oportet quod passio doloris pertineat ad rationem superiorem, nisi secundum quod est in essentia animae, sic enim corpori unitur.

2. Ad secundum dicendum quod passio Christi non esset satisfactoria nisi in quantum est voluntarie et ex caritate suscepta. Et sic non oportet quod dolor sit in superiori parte rationis Christi respectu propriae operationis, sicut in Adam fuit culpa per operationem superioris rationis, quia ipse motus caritatis patientis, qui est in superiori parte rationis, respondet in satisfactione ad id quod fuit in culpa secundum superiorem rationem.

3. Ad tertium dicendum quod in ratione duo intelliguntur, scilicet participatio quaedam intellectualis virtutis et iterum intellectus obumbratio vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod unibilis est corpori; sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliae formae materiales. Et ideo cum operatio rationis insit animae secundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

4. Ad quartum dicendum quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam distinctam a ratione ut natura est, sed nominat quendam modum considerandi ipsam potentiam. Quamvis autem secundum aliquem modum considerandi passio non pertineat ad aliquam potentiam animae, non tamen excluditur quin tota anima patiatur.

Articulus decimus

Decimo quaeritur utrum per dolorem passionis qui erat in superiori ratione Christi impediretur gaudium fruitionis, et e converso. Et videtur quod sic: beatitudo enim magis proprie est in anima quam in corpore; sed corpus non potest dici beatum vel gloriosum simul dum patitur, quia impassibilitas ad gloriam corporis pertinet; ergo nec in superiori ratione Christi potuit esse simul passio doloris et gaudium beatae fruitionis.

2. Praeterea, Philosophus dicit in VII Ethicorum quod delectatio quaelibet expellit tristitiam contrariam; si autem vehemens sit expellit omnem tristitiam; sed delectatio qua superior ratio in anima Christi fruebatur divinitate fuit vehementissima; ergo expulit a Christo omnem tristitiam et dolorem.

3. Praeterea, ratio superior limpidius contemplabatur quam Paulus in raptu; sed ex vi contemplationis anima Pauli abstracta fuit a corpore non solum quantum ad operationem rationis, sed etiam quantum ad operationes sensibiles; ergo et Christus nec secundum rationem nec secundum sensum aliquem dolorem sustinuit.

4. Praeterea, ex forti causa sequitur fortis effectus; operatio autem animae est causa corporalis immutationis, sicut patet quod ex imaginatione terribilium vel delectabilium corpus disponitur ad frigus vel ad calorem: cum ergo in anima Christi quantum ad superiorem rationem fuerit vehementissimum gaudium, videtur quod etiam corpus fuerit ex hoc gaudio

Φ 274 tamen] tantum δ^1 275 prout] ut δ^2 279 sit] non *praem.* δ^2 286 esset] est δ^1 O^4 298 ergo] enim δ 302 depressa] deprehensa δ^1 307 potentiam] ab aliis *add.* α β γ P, *quod delevimus cum* δ 311 potentiam] –tiarum δ
8 superiori ratione] ratione *praem.* α *inv.* γ δ (-K) 20 abstracta] substracta δ 24 nec] neque Kl γ 28 immutationis] mutationis β 31 quantum] in *praem.* δ^2

1 Parall.: *Super Sent. III* d. 15 q. 2 a. 3 qc. 2 ad 5; supra q. 10 a. 11 ad 3; *III Pars* q. 46 a. 8; *Quodlib.* VII q. 2; *Comp. theol.* cap. 232. 12 *Ethic.* VII 14 (1154 b 13). 18 Praeterea...: argumentum desumptum esse videtur ex Bonaventurae *Super Sent. III* d. 16 a. 2 q. 2 sed c. 1. 27 operatio...calorem: cf. Avicenna *De anima* IV c. 4 (f. 20va C).

immutatum; et ita dolor non potuit esse nec in corpore nec in superiori ratione secundum quod est corpori unita.

5. Praeterea, visio Dei in sua essentia est efficacior quam visio Dei in subiecta creatura; sed visio qua Moyses vidit Deum in subiecta creatura fecit ut non affligeretur fame quadragenario ieiunio; ergo multo fortius visio Dei in sua essentia, quae Christo conveniebat secundum superiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, illud quod est in summo, a quo tamen potest fieri recessus, non patitur contrarii permixtionem; sicut calor ignis qui est in summo non patitur admixtionem frigoris, quamvis calor ille sit transmutabilis; sed gaudium fruitionis fuit in superiori ratione in summo et immutabiliter; ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Praeterea, homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus; utramque autem beatitudinem per peccatum amisit; in Christo autem fuit restituta humana natura ad beatitudinem animae, quae consistit in hoc quod superior ratio divinitate fruebatur; ergo multo magis fuit restituta ad beatitudinem corporis quae minus est, et ita nec etiam secundum corpus dolor in eo fuit; et sic nec in ratione superiori, secundum quod corpori unitur.

8. Praeterea, sicut anima Christi unitur Verbo, ita et caro eius; sed si caro eius esset glorificata per unionem ad Verbum, non posset in ea esse aliquis dolor; ergo, cum superior ratio sit beatificata per unionem ad Verbum, non poterit in ea esse aliquis dolor.

9. Praeterea, secundum Augustinum XII Super Genesim ad litteram, gaudium et dolor per essentiam sunt in anima; gaudium autem et dolor sunt contraria; cum ergo contraria non possint esse in eodem secundum essentiam videtur quod in superiori parte rationis non simul esse potuerit gaudium fruitionis et dolor passionis.

10. Praeterea, dolor sequitur ex apprehensione nocivi, gaudium ex apprehensione convenientis; sed non est possibile simul apprehendere nocivum et conveniens, quia contingit unum solum intelligere secundum Philosophum; ergo in ratione superiori non potuit esse simul dolor et gaudium.

11. Praeterea, maius posse habet in natura integra ratio supra sensualitatem quam in natura corrupta sensualitas supra rationem; sed in natura corrupta sensualitas trahit post se rationem; ergo multo fortius in Christo in quo natura humana fuit integra ratio trahebat post se sensualitatem, et ita sensualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione; ex quo videtur quod anima Christi totaliter erat expers doloris.

12. Praeterea, maior est infirmitas contracta quam assumpta; et similiter potior est unio in persona quam unio per gratiam; sed in tribus pueris, qui habebant infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam eorum corpora a laesione ignis impassibilia servavit; ergo multo fortius in Christo, qui non habuit nisi infirmitatem assumptam, unio in persona Verbi Dei et fruitio ipsius conservavit rationem immunem a dolore passionis.

13. Praeterea, gaudium fruitionis in superiori ratione est per hoc quod ad Deum convertitur, dolor autem passionis per hoc quod convertitur ad corpus; sed non potest ratio cum sit simplex, simul converti ad Deum et ad corpus, quia simplex ad quod convertitur totum convertitur; ergo in ratione superiori Christi non potuit esse simul gaudium fruitionis et dolor passionis.

14. Sed dicebat quod in Christo fuit duplex

Φ 34 nec] *om.* β neque γ 45 illud] id δ 46 tamen] non δ 54 utramque] utrumque α L Ot^3 64 si] sicut δ^1 73 possint] possunt O^1 β L M Du K O^4 85 supra] super δ 95 potior] potentior δ^1 100 assumptam] contractam α δ (-K) P contractam sed *praem.* K 109 simplex] simpliciter L pOt^3

37 Praeterea...: argumentum desumptum esse videtur ex Alex. Halensis *Quaest. disp.* ' antequam esset frater ' q. 16 disp. 2 m. 7 n. 58 et *Summa fr. Alexandri* III pars n. 37 arg. 10 (p. 59). 38 subiecta creatura: vocabulum August. *De Trin.* IV c. 21 (PL 42, 911) et inde a Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 15 c. 9 in usu apud Magistros. 39 visio...: cf. Exodi XXXIV^{28}. 45 Praeterea...: argumentum desumptum ut videtur ex Bonaventurae *Super Sent. III* d. 16 a. 2 q. 2 sed c. 3. 69 Praeterea...: argumentum desumptum esse videtur ex Bonaventurae *Super Sent. III* d. 16 a. 2 q. 2 sed c. 2. 70 Cap. 24 (PL 34, 474). 72 contraria^2... essentiam: cf. supra q. 15 a. 3 22 in nota. 81 *Metaph.* IV 7 (1006 b 10) sec. Thomam supra q. 21 a. 3 59. 96 in...servavit: cf. Dan. III^{19} sqq. 104 Praeterea...: argumentum desumptum ut videtur ex Bonaventurae *Super Sent. III* d. 15 a. 2 q. 2 sed c. 5. 113 Sed dicebat...: cf. Bonaventura *Super Sent. III* d. 16 a. 2 q. 2.

status, scilicet viatoris et comprehensoris; et secundum hos duos status simul potuit inesse ei et gaudium fruitionis et dolor passionis. — Sed contra, duplex status Christi neque aufert contrarietatem quae est inter gaudium et dolorem, neque subiectum gaudii et doloris diversificat; contraria autem non possunt esse in eodem subiecto; ergo duplex status Christi non facit quod simul possit inesse ei secundum superiorem rationem dolor et gaudium.

15. Praeterea, status viatoris et comprehensoris aut sunt contrarii aut non: si sunt contrarii, ergo simul inesse Christo non possunt; si autem non sunt contrarii, cum contrariorum sint contrariae causae, videtur quod duplex status non possit esse causa per quam Christo simul insint gaudium et dolor quae sunt contraria.

16. Praeterea, quando una potentia intenditur in suo actu, alia ab actu retrahitur; multo ergo fortius quando una potentia est intensa in uno actu retrahitur ipsamet ab alio; sed in ratione superiori fuit gaudium intensum, ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

17. Sed dicebat quod dolor erat materialis respectu gaudii, unde per dolorem gaudium non impediebatur. — Sed contra, dolor erat de passione corporis, gaudium autem erat de visione Dei; ergo dolor passionis non erat materialis respectu gaudii fruitionis; et sic dolor et gaudium in ratione superiori Christi simul esse non poterant.

SED CONTRA, secundum proportionem causarum est proportio effectum; sed unio animae Christi ad corpus erat causa doloris, unio autem eius ad divinitatem erat causa gaudii: hae autem duae uniones non se impediunt; ergo nec dolor et gaudium se impediunt.

2. Praeterea, Christus in eodem instanti fuit verus viator et comprehensor; ergo habuit ea quae sunt viatoris et comprehensoris; sed comprehensoris est de divina fruitione intense gaudere, viatoris autem est corporales dolores sentire; ergo in Christo simul fuit dolor passionis et gaudium fruitionis.

RESPONSIO. Dicendum quod in Christo duo praedicta, scilicet gaudium fruitionis et dolor corporalis passionis, se nullatenus impedierunt. Ad cuius evidentiam sciendum est quod secundum naturae ordinem, propter colligantiam virium animae in una essentia et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus et anima invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque etiam usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad mortem; contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Et inde est quod ex ipsa gloria animae fit redundantia in corpus glorificandum, ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam; et similiter est e converso, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori eius complexiones imitatur secundum amentiam vel docilitatem et alia huiusmodi, ut dicitur in libro Sex principiorum. Similiter etiam ex viribus superioribus fit redundantia in inferiores, ut cum ad motum voluntatis intensum sequitur passio in sensuali appetitu, et ex intensa contemplatione retrahuntur vel impediuntur vires animales a suis actibus; et e converso ex viribus inferioribus fit redundantia in superiores, ut cum ex vehementia passionum in sensuali appetitu existentium obtenebratur ratio, ut iudicet quasi simpliciter bonum id circa quod homo per passionem afficitur.

In Christo autem secus est, nam propter divinam virtutem Verbi, eius voluntati subiectus erat ordo naturae; unde poterat hoc contingere ut non fieret praedicta redundantia sive ex

Φ 122 facit] fuit δ^1 135 in[1]] ab δ^2 (-K) ipsamet] ipsamque L pOt^3 ipsa K ab] in δ^1 141 autem] vero δ 142 materialis *scrips. cum* δ (*cf. lin.* 138, 403)] materiale *cet.* 150 autem] tamen δ^1 153 viator] amator β Ot^4 comprehensor] apprehensor δ^2 (-K sO^4) 167 eorum] earum δ^2 172 enim] autem δ^2 (-K) 175 Augustini] gregorii δ^1 188 existentium] exequentium $\alpha\beta\gamma$ equentium O^4

120 contraria...subiecto: cf. supra q. 15 a. 3 22 in nota. 124 status...comprehensoris: cf. supra q. 10 a. 11 231 in nota. 127 contrariorum...causae: cf. Arist. e. g. *De gen. et corr.* II c. 10 (336 a 30); ibid. (336 b 9); *Meteor.* IV c. 6 (383 b 16); ibid. cap. 7 (384 b 2). 132 quando...retrahitur: cf. supra q. 12 a. 9 13 in nota. 176 supra inductam: a. 8 303. 181 IV (ed. Minio-Paluello, p. 44-45).

anima in corpus vel e converso, sive ex superioribus viribus in inferiores vel e converso, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur veritas humanae naturae quantum ad singulas partes eius, et ut decenter impleretur quantum ad omnia nostrae reparationis mysterium. Unde dicit Damascenum in III libro « Movebatur secundum consequentiam naturae, Verbo volente et permittente dispensative pati et operari quaecumque propria, ut per omnia naturae credatur veritas ». Sic ergo patet quod, cum in ratione superiori esset summum gaudium, in quantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipsum gaudium in superiori ratione persistebat, et non derivabatur ad inferiores vires animae neque ad corpus; alias nullus dolor nec passio in eo esse potuisset. Et sic etiam effectus fruitionis non pervenit ad essentiam animae in quantum est forma corporis, neque in quantum est radix inferiorum virium; sic enim et ad corpus et ad inferiores vires pervenisset, ut accidit in beatis post resurrectionem. Similiter e converso dolor, qui erat ex laesione corporis in ipso corpore et essentia animae secundum quod est forma corporis, et in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad superiorem rationem secundum quod per actum suum in Deum convertitur, ut per hoc ipsa conversio aliquatenus impediretur.

Relinquitur igitur quod superiorem rationem attingebat ipse dolor, in quantum in essentia animae radicatur, et erat ibi gaudium summum in quantum per actum suum Deo fruebatur; et sic ipsum gaudium conveniebat rationi superiori per se, quia per actum proprium, dolor autem quasi per accidens, quia ratione essentiae animae in qua fundabatur.

1. Ad primum ergo dicendum quod sicut Deus est bonum et vita animae, ita anima est bonum et vita corporis; non autem est e converso, quod corpus sit bonum animae. Passibilitas autem est quoddam impedimentum vel nocumentum respectu unionis animae ad corpus. Et ideo corpus non potest esse beatum suo modo passibile existens, utpote impedimentum habens respectu participationis sui boni, propter quod impassibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animae vero beatitudo tota consistit in fruitione sui boni, quod est Deus; unde anima quae fruitur Deo, perfecte est beata, etiam si contingat quod sit passibilis ex parte illa qua corpori unitur, sicut accidit in Christo.

2. Ad secundum dicendum quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem tristitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quae in Christo non fuit ut dictum est; et hac ratione ex vehementia contemplationis ipsius Pauli inferiores vires a suis actibus sunt abstractae.

3. Unde patet solutio ad tertium.

4. Ex hac etiam ratione ex operatione animae contingit aliqua immutatio in corpore, ex quo patet solutio ad quartum.

5. Inde etiam est quod Moyses ⟨siti⟩ vel fame nullo modo vel minus affligebatur ex contemplatione quamvis in subiecta creatura, et sic patet solutio ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod in Christo nulla permixtio facta est gaudii et doloris, nam gaudium fuit in superiori ratione ex illa parte qua est principium sui actus, sic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipsa nisi secundum quod laesio corporis attingebat eam ut actum corporis mediante essentia, in qua radicatur, ita tamen quod actus rationis superioris nullatenus impediebatur; et sic erat et purum gaudium et purus dolor, et sic utrumque in summo.

7. Ad septimum dicendum quod ex quadam dispensatione factum est ut Christo a principio suae conceptionis gloria animae, non autem corporis conferretur; ut scilicet per gloriam animae conveniret cum Deo, per passibilitatem corporis similis esset nobis; et sic esset conve-

Φ 198 id] sic δ (-K) hoc K eo P² 200 quantum] in *praem.* L Ot³ 204 dispensative] –satione δ¹ (-Du) –sationem Du 205 omnia *codd.*] opera *Damascenus* 212 etiam] est L pOt³ *om.* M 217 resurrectionem] sed quodam modo pervenit ad essentiam anime in quantum scilicet est substantia (substantia] *om.* δ principium sui actus sOt³) *add.* sOt³δ (-K sO⁴) P 224 impediretur] impeditur α 226 attingebat] –gebit δ (-K) *def.* O⁴ 231 quasi] quod δ¹ (-sO³) 241 respectu] respectum α L Ot³ 253 a] in δ (-K) 256 etiam] enim δ² ex²] vel δ¹ 257 aliqua] alia δ¹ (-Du) etiam Du 259 ⟨siti⟩ *suppl. cum* K sO⁴] *om. cet.* 264 et] vel O¹ β 267 vero] autem δ 268 actum] actus δ 274 ut] in δ 275 gloria] quod *praem.* δ¹ 278 similis] simul Kl O⁵ β L δ¹

202 *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060 B; Bt 240).

niens mediator Dei et hominum, in gloriam Dei nos adducens et suam passionem ex parte nostra Deo offerens, secundum illud Hebr. II[10] « Decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per passionem consummari ».

8. Ad octavum dicendum quod anima Christi fuit coniuncta Verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis, et haec unio fecit eam beatam; alio modo per unionem, et ex hac non habuit rationem beatitudinis, sed ex hac habuit quod esset anima Dei. Si autem ponatur animam fuisse assumptam in unitate personae sine fruitione, non esset beata proprie loquendo, quia nec ipse Deus beatus est nisi per hoc quod se ipso fruitur. Corpus igitur Christi non ex hoc ipso gloriosum est quod est a Filio Dei in unitate personae assumptum, sed solum ex hoc quod ex anima in ipsum gloria descendit, quod, quia ante passionem non fuit, non erat gloriosum.

9. Ad nonum dicendum quod contraria esse in eodem per se est impossibile; contingit tamen esse contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per se et alius per accidens, sicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium eius ad quod navis movetur. Ita etiam et in superiori ratione animae Christi erat gaudium per se, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis passionem. Potest etiam dici quod gaudium illud et ille dolor non erant contraria cum non essent de eodem.

10. Ad decimum dicendum quod intellectus non potest simul multa intelligere per diversas species; potest autem per unam speciem simul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligendo multa ut unum; et sic intellectus animae Christi et cuiuslibet beati multa simul intelligit, in quantum videndo essentiam divinam alia cognoscit.

Dato tamen quod anima Christi non posset simul nisi unum intelligere ⟨ex⟩ hoc tamen non removetur quin possit simul intelligere unum, et sentire aliud sensu corporali; et ex istis duobus apprehensis in anima Christi sequebatur gaudium fruitionis ex visione Dei et dolor passionis ex sensu nocumenti. Dato iterum quod non posset simul intelligere unum et sentire vel imaginari aliud, ex illo tamen uno intellecto posset diversimode affici appetitus superior et inferior ut superior gauderet et inferior timeret vel doleret, sicut accidit in eo qui sperat ex aliqua horribili medicina se assequi sanitatem: nam ipsa medicina ut salubris a ratione considerata generat in voluntate gaudium, ratione vero suae horribilitatis in inferiori appetitu timorem inducit.

11. Ad undecimum dicendum quod ratio illa procedit secundum communem cursum. In Christo autem specialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

12. Ad duodecimum dicendum quod corpus puerorum non fuit factum impassibile in fornace; sed divina virtute miraculose factum est ut corpora passibilia existentia ab igne non laederentur, sicut etiam fieri potuisset divina virtute ut neque anima Christi neque corpus aliquid pateretur: sed quare factum non fuerit dictum est.

13. Ad tertium decimum dicendum quod conversio potentiae ad aliquid est per actum ipsius et sic gaudium fuit in superiori ratione per conversionem ad Deum ad quem totaliter convertebatur, dolor autem fuit in superiori ratione secundum inhaesionem vel adhaerentiam qua adhaerebat essentiae animae sicut suae radici.

14. Ad quartum decimum dicendum quod status viatoris est status imperfectionis, status autem comprehensoris est status perfectionis. Secundum hoc ergo Christus statum viatoris habuit quod corpus passibile gerebat, et similiter animam; secundum hoc vero statum comprehensoris, quod per actum superioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem esse poterat in Christo propter hoc quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum est; et haec etiam est causa quare simul gaudium et tristitia ei inesse poterat. Et ideo dicitur quod secundum duos status haec duo

Φ 279 Dei[2] δ P] *om. cet.* 293 igitur] ergo δ (-K O[4]) autem K O[4] 297 fuit] erat P *om.* α β γ 308 etiam] tamen δ[2] 313 autem] tamen δ[1] *def.* P 317 essentiam] suam *add.* β 320 ⟨ex⟩ *suppl.*] per *suppl.* sOt[3] K sO[4] *om. cet.* 321 possit] posset δ[1] 330 aliqua] alia δ[1] 340 corpus] trium *add.* P corpora δ[1] K 341 fuit...impassibile] fuerunt facta impassibilia δ[1] K 344 sicut] sic δ[2] P potuisset] posset δ[1] 346 fuerit] fuit L M δ[1] 358 comprehensoris] –sionis γ (-sOt[3]) 360 passibile] possibile L pOt[3] 367 poterat] poterant δ

sibi inerant, quia habere duos status et simul pati dolorem et gaudium ab eadem causa procedebat.

15. Ad quintum decimum dicendum quod quamvis status viatoris et comprehensoris sint quasi contrarii, tamen Christo simul poterant inesse, non secundum idem sed secundum diversa. Nam status comprehensoris inerat ei secundum quod per fruitionem adhaerebat Deo secundum superiorem rationem, status vero viatoris secundum quod naturali quadam coniunctione et anima corpori passibili iungebatur, et superior ratio ipsi animae; ut sic status comprehensoris pertineat ad actum superioris rationis, status vero viatoris ad corpus passibile et ad ea quae ad hoc consequuntur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod in Christo hoc fuit speciale ratione iam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in suo actu, alia non retrahebatur a suo actu nec aliquatenus impediebatur. Et sic gaudium superioris rationis neque impediebatur per dolorem qui erat in sensu secundum actum sensus, neque a dolore secundum quod erat in superiori ratione, quia iste dolor non erat in ea secundum actum eius, sed attingebat eam aliqualiter secundum quod in essentia animae erat fundata.

17. Ad septimum decimum dicendum quod sicut cognitio beata est principaliter divinae essentiae et secundario eorum quae in divina essentia cognoscuntur, ita affectio et gaudium beatorum principaliter est de Deo, secundario autem eorum de quibus gaudendi Deus est ratio. Et sic quodam modo dolor passionis poterat esse materialis respectu gaudii fruitionis; erat enim illum gaudium principaliter de Deo et secundario de his quae Deo erant placita, et sic erat etiam de dolore, in quantum a Deo acceptabatur, utpote ad salutem humani generis ordinatus.

Φ 369 habere] simul *add.* δ (-K O^4) status] actus P 370 pati] etiam *add.* β gaudium] non *add.* δ 373 sint] sunt δ 379 quadam] quedam L pOt^3 381 comprehensoris] apprehensoris γ 384 consequuntur] –quantur α β (-P^2) L pOt^3 –quentur P^2 386 speciale] spirituale γ 399 ita] et ita δ^1 400 beatorum] bonorum P^2 L δ^1 K O^4 P principaliter] et simpliciter *add.* δ^1

QUAESTIO VICESIMA SEPTIMA

De gratia

1. *Utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima.*
2. *Utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas.*
3. *Utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae.*
4. *Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.*
5. *Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.*
6. *Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto.*
7. *Utrum gratia sit in sacramentis.*

Articulus primus

Quaestio est de gratia. Et primo quaeritur utrum gratia sit aliquid creatum positive in anima. Et videtur quod non, quia secundum Augustinum « sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae »; sed anima est vita corporis nulla alia forma mediante; ergo et similiter Deus animae; et ita vita quae est per gratiam non est per aliquam formam creatam in anima existentem.

2. Praeterea, gratia gratum faciens de qua loquimur, nihil aliud esse videtur quam id secundum quod homo est Deo gratus; sed homo dicitur esse Deo gratus secundum quod acceptatus est a Deo: acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quae quidem est in ipso Deo, sicut et aliquis dicitur esse homini acceptus non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptationem quae est in acceptante; ergo gratia nihil ponit in homine sed in Deo tantum.

3. Praeterea, per esse spirituale gratiae magis Deo appropinquamus quam per esse naturale; sed esse naturale Deus in nobis fecit nulla alia causa mediante, quia immediate nos creavit; ergo et esse spirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante, et sic idem quod prius.

4. Praeterea, gratia est quaedam animae sanitas; sanitas autem in sano nihil aliud videtur ponere quam ipsos humores adaequatos; ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed praesupponit potentias animae aequalitate iustitiae adaequatas.

5. Praeterea, gratia nihil aliud esse videtur quam quaedam liberalitas: idem enim esse videtur gratis dare quod liberaliter dare; liberalitas autem non est in accipiente sed in dante; ergo et gratia est in Deo, qui nobis sua bona dat, non autem in nobis.

6. Praeterea, nulla creatura anima Christi est nobilior; gratia autem ea est nobilior, quia per gratiam anima Christi nobilitatur; ergo gratia non est aliquid creatum in anima.

7. Praeterea, sicut se habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum; sed secundum

Φ 9 existentem] –tente P^2 Tr^1 L 10 qua] nunc *add.* δ^1 11 id] illud β L 15 acceptationem] acceptionem β (-Tr^1) 17 acceptus] acceptatus δ acceptato] accepto δ^1 31 non] nullam δ 32 praesupponit] –ponitur L pOt^3

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 26 a. 1; *I-II* q. 110 a. 1; *Cont. Gent.* III c. 150. 4 E. g. *Enarr. in Ps.* LXX[17] (PL 36, 893), *Sermo 62* c. 1 (PL 38, 415), *Sermo 65* c. 4 (PL 38, 428), *Sermo 161* c. 6 (PL 38, 881), *Sermo 180* c. 7 (PL 38, 976), *Sermo 273* c. 1 (PL 38, 1247), cf. etiam *De civ. Dei* XIII c. 2 (PL 41, 377), ibid. XIX c. 26 (PL 41, 656). 28 gratia...sanitas: cf. Alex. Halensis *Glossa in Lib. Sent. II* d. 26 nota 2 (p. 243). 29 sanitas²...adaequatos: cf. e. g. Avicenna *Canon medic.* I fen 1 doctr. 4 c. 1, Averroes *Metaph.* V comm. 25 (VIII, 133 H), Moyses Maim. *Dux neutr.* III c. 11.

Anselmum, una est veritas quam omnes intellectus intelligunt; ergo et una est gratia per quam omnes affectus perficiuntur: nullum autem creatum unum potest esse in multis; ergo gratia non est quid creatum.

8. Praeterea, nihil est in genere nisi compositum; gratia autem non est composita, sed forma simplex; ergo non est in genere: omne autem creatum est in aliquo genere; ergo gratia non est quid creatum.

9. Praeterea, si gratia est aliquid in anima, non videtur esse nisi habitus; « tria enim sunt in anima » secundum Philosophum in II Ethicorum, « potentia, habitus et passio »: gratia autem potentia non est quia sic esset naturalis; nec etiam est passio quia sic respiceret irrationalem partem principaliter; sed iterum non est habitus, nam habitus est qualitas difficile mobilis, secundum Philosophum in Praedicamentis, gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis; ergo gratia non est aliquid in anima.

10. Praeterea, secundum Augustinum, inter animam nostram et Deum nihil creatum cadit medium, sed gratia inter animam nostram et Deum medium cadit, quia per gratiam anima nostra Deo unitur; ergo gratia non est aliquid creatum.

11. Praeterea, homo est aliis creaturis nobilior et perfectior; sed aliis creaturis non apponitur aliquid super sua naturalia ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo approbata sint secundum illud Gen. 1[31] « Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona »; ergo nec homini aliquid superadditur ad sua naturalia secundum quod dicatur Deo acceptus; et sic gratia non est aliquid positive in anima.

SED CONTRA est quod dicit glosa super illud Psal. « Ut exhilaret faciem in oleo », gratia est quidam nitor animae, sanctum concilians amorem; sed nitor est aliquid positive in anima quod est creatum; ergo et gratia.

2. Praeterea, Deus dicitur esse in sanctis per gratiam quodam speciali modo prae aliis creaturis; non autem dicitur esse Deus novo modo in aliquo nisi propter aliquem effectum; ergo gratia est aliquis effectus Dei in anima.

3. Praeterea, Damascenus dicit quod gratia est delectatio animae; sed delectatio est aliquid creatum in anima; ergo et gratia.

4. Praeterea, omnis actio est ab aliqua forma; sed actio meritoria est a gratia; ergo gratia est aliqua forma in anima.

RESPONSIO. Dicendum quod nomen gratiae dupliciter consuevit accipi: uno modo pro aliquo quod gratis datur, sicut consuevimus dicere: facio tibi hanc gratiam; alio modo pro acceptatione qua aliquis ab alio acceptatur, sicut dicimus: iste habet gratiam regis, quia acceptus est regi. Et hae duae significationes ordinem habent ad invicem; non enim aliquid gratis datur nisi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, est acceptus.

Sic et in divinis duplicem gratiam dicimus, quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiae et sapientiae et huiusmodi, de qua nunc non quaeritur quia constat huiusmodi dona esse aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, secundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod haec gratia ponat aliquid in Deo manifestum est: ponit enim actum divinae voluntatis acceptantis istum hominem; sed utrum cum hoc ponat aliquid in ipso homine acceptato, fuit dubium apud quosdam, quibusdam asserentibus gratiam huiusmodi nihil creatum in anima esse sed solum in Deo. Sed hoc stare non potest. Deum enim acceptare aliquem

Φ 46 intellectus] intelligentes γ *post* intelligunt δ² 59 potentia] et *add.* δ² (*def.* K) 60 sic] sicut L pOt³ 65 removetur] movetur δ (*def.* K) 67 aliquid] creatum *add.* δ¹ 85 quidam] quidem L δ¹ (-O³) 88 sanctis] istis δ¹ 89 speciali] spirituali γ 98 aliqua] alia δ¹ (-Du) 104 habet gratiam] est amicus P quia] cum α P² γ (-M sOt³) P eum *add.* M 109 Sic] sicut α β γ (-Ot³) P 109 et] etiam Tr¹ Ot³ δ² 110 quarum...gratia] unam δ¹ data] datam δ¹ 122 anima] animo β (-P²)

46 *De verit.* cap. 13 (PL 158, 486 C) ut dicitur supra q. 1 a. 4 4. 59 Cap. 4 (1105 b 20) sec. transl. Lincolniensis (ed. Gauthier, p. 168). 65 Cap. 8 (9 a 4), ad verbum profert Petrus Hispan. *Summulae logicales* tr. 3 n. 23. 68 *De Trin.* III c. 8 (PL 42, 876) ut dicitur supra q. 11 a. 3 95. 83 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 936 A) ex August. *Enarr. in Ps.* CIII[15] sermo 3 (PL 37, 1369). 84 Ps. CIII[15]. 93 Non invenimus. Cf. tamen Alex. Halensis *Glossa in Lib. Sent. II* d. 26 nota 1 (p. 243). 120 quibusdam: Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 17 c. 1 sec. Thomam *Super Sent. I* d. 17 q. 1 a. 1, cf. etiam *Chart. Univ. Paris.* I, n. 194 (p. 220).

vel diligere, quod idem est, nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. XI [25] « Diligis omnia quae sunt » etc., et omnia approbare, Gen. I[31] « Vidit Deus cuncta quae fecerat » etc.; sed ratione huiusmodi acceptationis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei, sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna, sicut habetur Is. LXIV[4] « Oculus non vidit, Deus, absque te quae praeparasti diligentibus te »; unde Rom. VI [23] dicitur « Gratia Dei vita aeterna ».

Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono cum sit supernaturale; et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod in eo sit aliquid per quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso; ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat in vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna. Et hoc est quod dicitur Col. I[12] « Qui dignos nos fecit in partem sanctorum in lumine ». Et huius ratio est quia sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus ut nostra, ita et voluntas eius est effectrix boni, et non causata a bono sicut nostra.

Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim etiam in peccato mortali existens posset dici in gratia esse si gratia solam acceptationem divinam diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse praedestinatum ad vitam aeternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens potest etiam dici gratis data, sed non e converso, quia non omne donum gratis datum nos dignos vita aeterna facit.

1. Ad primum ergo dicendum quod anima est causa formalis vitae corporalis; unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non sicut causa formalis sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media, sicut pictor album facit parietem effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

2. Ad secundum dicendum quod ipsa acceptatio quae est in voluntate divina respectu aeterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus sit consequi bonum illud, quod non contingit in acceptatione humana; et secundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum est in anima.

3. Ad tertium dicendum quod esse naturale per creationem Deus causat in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali; forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia.

4. Ad quartum dicendum quod sanitas est quaedam qualitas corporalis ex humoribus adaequatis causata, ponitur enim in prima specie qualitatis, et sic ratio procedit ex falso.

5. Ad quintum dicendum quod ex ipsa liberalitate Dei qua nobis bonum aeternum vult, sequitur quod sit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

6. Ad sextum dicendum quod nulla creatura est simpliciter anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animae eius est ea nobilior, in quantum comparatur ad ipsam ut forma eius. — Vel potest dici quod gratia in quantum creatura non est nobilior anima Christi, sed in quantum est quaedam similitudo divinae bonitatis expressior quam similitudo naturalis quae est in anima Christi.

7. Ad septimum dicendum quod una est veritas prima increata, a qua tamen multae veritates, quasi primae veritatis similitudines, in

Φ 129 quae fecerat] que fecit δ^1 (-Du) *om.* Du δ^2 130 huiusmodi] huius *potius* α O^2 P^2 L O^4 135 unde] et δ 137 vult] dare *add.* δ^1 141 huius] huiusmodi L M δ (-Du K O^4) 142 supra] super δ (-P^1) 149 nos] suos L Ot^3 150 huius] huiusmodi L Ot^3 O^3 P^1 δ^2 (-O^4) 159 etiam] et δ^2 164 etiam] sic δ^1 177 acceptato aliquid] accepto aliquod δ^1 183 causat] creat δ P 186 similiter] simpliciter δ^1 191 adaequatis] res *add.* α β P 192 causata] creata O^5 δ^1 P 200 eius *om.* α M δ^1 P

133 Is. LXIV[4]: sec. litteram *Glossae* Petri Lomb. super I Cor. II[9] (PL 191, 1551 A), cf. etiam Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 35 c. 4. 190 sanitas...qualitatis: cf. Arist. *Praedic.* cap. 8 (8 b 37).

mentibus creatis causantur, ut dicit glosa super illud Psal. « Diminutae sunt veritates a filiis hominum ». Similiter una est bonitas increata, cuius sunt multae similitudines in creatis mentibus per participationem gratiae. Et tamen sciendum est quod non eodem modo se habet gratia ad affectum sicut veritas ad intellectum; nam veritas se habet ad intellectum ut obiectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem esse obiectum diversorum, non autem eandem formam.

8. Ad octavum dicendum quod omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab aliis cum quibus convenit in ratione suae quiditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltim ex esse et quod est.

Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, et ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse, sed subiectum est aliquale secundum ea, unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia, et talis compositio in gratia invenitur.

9. Ad nonum dicendum quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur, quia habenti gratiam non est facile illum actum exercere, propter inclinationem in contrarium, sicut etiam Philosophus dicit in V Ethicorum quod iusto difficile est operari iniusta.

10. Ad decimum dicendum quod inter mentem nostram et Deum nihil cadit medium, neque per modum efficientis quia immediate a Deo creatur et iustificatur; neque per modum obiecti beatificantis, quia ex ipsa Dei fruitione anima fit beata: potest tamen aliquid esse medium formale, quo anima Deo assimiletur.

11. Ad undecimum dicendum quod aliae creaturae irrationales acceptantur a Deo solummodo respectu bonorum naturalium; unde divina acceptatio nihil in eis addit supra naturalem condicionem, per quam huiusmodi bonis sunt proportionata: homo autem acceptatur a Deo respectu boni supernaturalis; et ideo requiritur aliquid superadditum naturalibus, per quod ad aliud bonum proportionetur.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum gratia gratum faciens sit idem quod caritas. Et videtur quod sic: gratia enim gratum faciens in nobis est illud Dei donum per quod ei accepti sumus; hoc autem est per caritatem; Prov. VIII[17] « Ego diligentes me diligo »; ergo gratia gratum faciens est idem quod caritas.

2. Praeterea, Augustinus dicit quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis praeparatur et praevenitur, est fides, non autem informis sed formata, quod est per caritatem; cum ergo istud beneficium sit gratia praeveniens, videtur quod caritas sit ipsa gratia.

3. Praeterea, ad hoc Spiritus Sanctus mittitur invisibiliter ad aliquem ut ipsum inhabitet; ergo secundum idem donum mittitur et inhabitat; dicitur autem mitti secundum donum caritatis, sicut et Filius secundum donum sapientiae, propter similitudinem horum donorum ad

Φ 224 et oportet] *lac.* O^1 O^5P *om.* K ita scilicet β 227 aliis] illis P cum] in δ^1 (*def.* Du) 236 proprium] proprie δ^1 *def.* P 237 quia] que δ^1 241 requiritur *scrips. cum* Tr^1 δ] requirit α β (-Tr^1) L Ot^3P oportet M 243 ex δ] et *cet.* 248 illum] malum δ^1 249 in contrarium] contrarii δ 255 creatur] causatur δ^2 (-K) neque] nec δ 257 fit] sit L Ot^3 258 assimiletur] –milatur δ (-K O^4) similatur K O^4 similetur P^2 260 solummodo] solum δ 262 supra] super δ^1

210 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 155 A) ex August. *Enarr. in Ps.* XI^2 (PL 36, 138). 211 illud Psal.: XI^2. 229 quod... quod est: Boetius *De hebdomadibus* (ed. Peiper, p. 169,26). 239 dicuntur...entia: cf. Arist. *Metaph.* V 9 (1017 a 19), ibid. VII 1 (1028 a 18). 250 *Ethic.* V 15 (1137 a 17).

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 26 a. 4; *I-II* q. 110 a. 3. 8 August. *Enchir.* cap. 106 (PL 40, 282) apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 3. 10 fides...caritatem: cf. supra q. 14 a. 5. 17 dicitur...sapientiae: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* I d. 17 c. 1, ibid. d. 15 c. 8.

personas divinas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus Sanctus per gratiam, ergo gratia est idem quod caritas.

4. Praeterea, illud donum Dei est gratia per quod digni reddimur ad vitam aeternam habendam; sed per caritatem homo redditur dignus vita aeterna ut patet Ioh. XIV[21] « Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei me ipsum », in qua manifestatione vita aeterna consistit; ergo caritas est idem quod gratia.

5. Praeterea, de ratione caritatis duo possunt intelligi, scilicet quod per eam homo sit Deo carus, et quod per eam homo habeat Deum carum: per prius autem est de ratione caritatis quod homo sit Deo carus quam quod habeat Deum carum, ut patet I Ioh. IV[10] « Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos »; sed haec est ratio gratiae, ut per eam sit homo Deo gratus; ergo cum idem sit esse Deo carum et gratum, videtur quod idem sit gratia quod caritas.

6. Praeterea, Augustinus dicit quod « sola caritas est quae dividit inter filios regni et filios perditionis », cetera enim Dei dona sunt bonis malisque communia; sed gratia gratum faciens distinguit inter filios perditionis et regni, nec est nisi in bonis; ergo est idem quod caritas.

7. Praeterea, gratia gratum faciens, cum sit quoddam accidens, non potest esse nisi in genere qualitatis, nec nisi in prima specie quae est habitus et dispositio, et cum non sit scientia, non videtur esse aliud quam virtus; nec aliqua virtus potest dici gratia nisi caritas, quae est forma virtutum ceterarum; ergo gratia est caritas.

SED CONTRA, nihil praevenit se ipsum; sed « gratia praevenit caritatem » ut Augustinus dicit in II De praedestinatione sanctorum; ergo gratia non est idem quod caritas.

2. Praeterea, Rom. V[5] « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis »; ergo datio Spiritus Sancti praecedit caritatem sicut causa effectum; sed Spiritus Sanctus datur secundum aliquod donum suum; ergo aliquod donum est in nobis quod praecedit caritatem, et hoc non videtur esse aliud quam gratia; ergo gratia est aliud quam caritas.

3. Praeterea, gratia semper est in suo actu, quia semper facit hominem gratum; caritas vero non semper est in suo actu, non enim semper habens caritatem actu diligit; ergo caritas non est gratia.

4. Praeterea, caritas quaedam dilectio est: dilectio autem est secundum quam diligentes sumus; ergo caritas proprie est secundum quam diligentes sumus; sed non secundum hoc sumus Deo accepti quod sumus diligentes, sed potius e converso: actus enim nostri non sunt causa gratiae sed e converso; ergo gratia per quam sumus Deo accepti est aliud quam caritas.

5. Praeterea, quod pluribus commune est, non inest alicui eorum ratione alicuius quod sit sibi proprium; sed producere actum meritorium est commune omni virtuti; ergo nulli harum convenit secundum quod est ei proprium, et ita nec caritati; convenit ergo ei secundum aliquid commune sibi et omnibus virtutibus. Sed actus meritorius est a gratia; ergo gratia dicit aliquid commune caritati et aliis virtutibus; sed non commune per praedicationem, ut videtur, quia sic essent tot gratiae quot sunt virtutes; ergo est commune per modum causae, et sic gratia est aliud per essentiam a caritate.

6. Praeterea, caritas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile; sed gratia non importat respectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum sed ad quoddam esse, scilicet esse gratum Deo; ergo gratia non est caritas.

RESPONSIO. Dicendum quod quidam dicunt quod gratia est idem per essentiam quod virtus secundum rem; differt autem secundum ratio-

Φ 25 per caritatem...aeterna] hoc fit per gratiam δ^1 37 dilexerimus] dileximus δ^1 38 gratiae] quare β 39 sit] aliquem *add.* δ (-K O^4) aliquid *add.* K O^4 41 quod] et δ 43 quae] quod δ^1 45 malisque] malis L Ot^3 et malis M 52 aliqua] alia δ^1 53 dici] esse δ *ante* potest β 56 praevenit] contra *add.* β 75 ergo] igitur δ^1 (-O^3) *def.* P 82 ratione] respectu δ 84 harum β] earum L Ot^3 *om. cet.*

26 Ioh. XIV[21]: textus conflatus ut videtur ex Ioh. XIV[23] et XIV[21]. 42 *De Trin.* XV c. 18 (PL 42, 1082) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 17 c. 4. 50 in...dispositio: cf. Arist. *Praedic.* cap. 8 (8 b 27). 53 caritas...ceterarum: cf. supra q. 14 a. 5. 57 Scil. *De dono pers.* cap. 16 (PL 45, 1018). 99 quidam: Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 27 c. 6 sec. Thomam *I-II* q. 110 a. 3.

nem, ut virtus dicatur secundum quod perficit actum, gratia autem dicatur secundum quod facit hominem et eius actum Deo acceptum; et inter alias virtutes praecipue caritas est gratia secundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas et gratia per essentiam differunt, nec aliqua virtus est gratia per essentiam: et haec opinio rationabilior videtur.

Cum enim diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria praeexiguntur, scilicet natura proportionata ad finem illum, et inclinatio in illum finem, quae est naturalis appetitus finis, et motus in finem; sicut patet quod in terra est natura quaedam per quam sibi competit esse in medio, et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium secundum quam appetit naturaliter talem locum, etiam cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo remoto prohibente per deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum; et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua etiam philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt.

Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae soli Deo connaturalis existens. Unde oportet quod homini detur aliquid non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, sed etiam per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens; et ad hoc datur gratia. Ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes. Et ideo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae et eius motus vel operatio, ita in gratuitis est aliud gratia a caritate et a ceteris virtutibus. Et quod haec comparatio sit recte accepta, patet per Dionysium in II cap. Ecclesiasticae hierarchiae, ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem nisi prius esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius naturae nisi prius habeat esse in natura illa.

1. Ad primum ergo dicendum quod Deus diligit se diligentes, non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligat, sed potius e converso.

2. Ad secundum dicendum quod fides dicitur esse gratia praeveniens in quantum in motu fidei primo apparet gratiae praevenientis effectus.

3. Ad tertium dicendum quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; sed specialiter alicui personae appropriari potest inhabitatio per aliquod aliud speciale donum quod habet similitudinem cum ipsa persona, ratione cuius etiam persona mitti dicitur.

4. Ad quartum dicendum quod caritas non sufficeret ad merendum bonum aeternum nisi praesupposita idoneitate merentis, quae est per gratiam; aliter enim nostra dilectio non esset tanto praemio condigna.

5. Ad quintum dicendum quod non est inconveniens aliquid esse prius secundum rem quod tamen per posterius est de ratione alicuius nominis; sicuti prius est causa sanitatis quam ipsa sanitas in sanitatis subiecto, et tamen sanum per prius significat habentem sanitatem quam sanitatis causam. Similiter etiam, quamvis prius sit divina dilectio qua Deus nos diligit quam dilectio qua nos eum diligimus, tamen de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem in quantum est dilectio, non autem secundum.

Φ 102 perficit] ad *add.* δ^2 (-K) hominem et eius (*cf. lin.* 104) *add.* K 103 actum...facit δ *solus*] *om. cet.* 104 acceptum] reddit *add.* γ 111 sint] sunt L M δ (-O^4) 112 praeexiguntur] exiguntur δ P 116 per P] pro α β (-P^2) L *ras.* Ot^3 *om.* P^2 M δ^2 semper δ^1 131 praeparatur] supra *add.* δ^2 134 connaturalis] connaturaliter L Ot^3 139 secundum] per δ^1 149 Ecclesiasticae] *lac.* P *om.* α γ celestis β Du 164 specialiter] spiritualiter LOt^3 166 speciale] spirituale L Ot^3 169 caritas] etiam *add.* δ (-K) 177 nominis *scrips. cum* δ] hominis *cet.* sicuti] sicut δ

106 Alii: Albertus *Super Sent. II* d. 26 a. 11. 120 remoto...movetur: cf. supra q. 24 a. 10 337 in nota. 125 finis²... posuerunt: cf. supra q. 11 a. 3 365 in nota. 150 Pars 1 § 1 (PG 3, 392 B; Dion. 1108).

6. Ad sextum dicendum quod hoc quod caritas sola distinguat inter filios perditionis et regni, convenit ei in quantum non potest esse informis sicut aliae virtutes; unde per hoc non excluditur gratia, qua ipsa caritas formatur.

7. Ad septimum dicendum quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut quaedam dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiae in accidentibus animae quae philosophi sciverunt invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.

1-6. Alia concedimus quamvis quaedam eorum non recte concludant.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum aliqua creatura possit esse causa gratiae. Et videtur quod sic; Ioh. xx [23] Dominus dixit discipulis suis « Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis »; ex quo patet quod homines possunt peccata remittere; sed peccata non remittuntur nisi per gratiam; ergo homines possunt gratiam conferre.

2. Praeterea, Dionysius dicit XIV cap. Caelestis hierarchiae quod sicut corpora soli propinquiora lumen ab eo recipiunt et in alia corpora transfundunt, ita substantiae Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt et aliis tradunt; sed lumen divinum est gratia; ergo creaturae quaedam plenius gratiam recipientes possunt eam aliis tradere.

3. Praeterea, bonum secundum Dionysium est diffusivum sui; ergo quod plus habet de ratione boni plus habet de ratione diffusionis; sed formae spirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote summo bono propinquiores; cum ergo formae corporales in aliquibus creaturis existentes sint principium suae communicationis in similitudine speciei, multo magis qui habet gratiam poterit in alio gratiam causare.

4. Praeterea, sicut affectus perficitur divino lumine gratiae, ita intellectus perficitur lumine veritatis; sed lumen intellectus una creatura potest alteri praebere: quod patet ex hoc quod secundum Dionysium superiores angeli inferiores illuminant, quae quidem illuminatio secundum ipsum est « divinae scientiae assumptio »; ergo et gratiam potest rationalis creatura alii praebere.

5. Praeterea, Christus est caput nostrum secundum humanam naturam; sed capitis est sensum et motum in membra diffundere; ergo et Christus secundum humanam naturam diffundit spirituales sensus et motus, per quos gratiae intelliguntur secundum Augustinum, in membra corporis mystici.

6. Sed dicebat quod Christus secundum humanam naturam per ministerium gratiam in homines effudit. — Sed contra, Christus prae aliis omnibus singulariter est caput Ecclesiae; sed per modum ministerii operari ad gratiae collationem convenit etiam aliis Ecclesiae ministris; ergo ad rationem capitis non sufficit quod gratiam infundat per modum ministerii.

7. Praeterea, mors et resurrectio Christi convenit ei secundum humanam naturam; sed sicut dicit glosa super illud Psal. ' Ad vesperum demorabitur fletus ', resurrectio Christi « est causa resurrectionis animae in praesenti et corporis in futuro »; resurrectio autem animae in praesenti est per gratiam; ergo Christus secundum humanam naturam est causa gratiae.

8. Praeterea, forma substantialis quae dat esse et vivere, est nobilior forma accidentali

Φ 191 formatur] informatur δ^2 195 quoddam] quod δ^1 4 remittuntur] –tentur δ (-K) 8 XIV (*revera* IV)] XVII δ^2 9 soli] sola L pO^{t3} 13 ergo] igitur δ^1 16 Dionysium] augustinum δ 22 sint] sicut α β L O^{t3} P^1 K P 26 affectus] effectus C^3 pO^4 O^{t4} 29 alteri] alii δ patet] esse *add.* β 36 est] et *add.* δ 37 in] de δ^1 42 Sed] si α (-O^1) γ 53 fletus] et ad matutinas *add.* K O^4

1 Parall.: *Super Sent. I* d. 14 q. 3; *I-II* q. 112 a. 1. 9 Rectius XIII § 3 (PG 3, 301 A; Dion. 949). 16 Cf. supra q. 21 a. 1 26. 30 Cf. *De cael. hier.* cap. 8 § 2 (PG 3, 240 C; Dion 880). 31 secundum ipsum: *De cael. hier.* cap. 7 [§ 3 (PG 3, 209 C) sec. transl. Eriugenae (Dion. 858)] ut dicitur supra q. 9 a. 1 136. 35 Christus...naturam: *Glossa* Petri Lomb. super Eph. I^{22} (PL 192, 178 D) sec. Thomam infra q. 29 a. 4 119. 40 Augustinum: rectius *Glossa* Petri Lomb. ut hic supra. 52 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 294 D); illud Psal.: $XXIX^6$.

qualibet; sed aliquod agens creatum potest in formam substantialem quae dat esse et vivere, scilicet vegetabilem et sensibilem; ergo multo fortius potest in formam accidentalem quae est gratia.

9. Sed dicebat quod ideo gratiam creatura causare non potest, quia cum non educatur de potentia materiae non fit nisi per creationem: creare autem est infinitae potentiae propter infinitam distantiam inter ens et nihil; et sic nulli creaturae potest competere. — Sed contra, infinita non est pertransire; sed distantiam quae est de ente in nihil contingit pertransire, quia creatura per se ipsam in nihilum decideret nisi manu conditoris teneretur secundum Gregorium; ergo inter ens et nihil non est infinita distantia.

10. Praeterea, posse causare gratiam non dicit potentiam infinitam simpliciter sed solum secundum quid: quod patet ex hoc quod si diceremus Deum nihil aliud posse facere nisi gratiam, non diceremus eum potentiae infinitae simpliciter; sed non est inconveniens quod alicui creaturae conferatur potentia infinita secundum quid, quia et ipsa gratia habet quodam modo virtutem infinitam, in quantum infinito bono coniungit; ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem causandi gratiam.

11. Praeterea, ad gloriam regis pertinet quod habeat sub se potentes et virtuosos milites; ergo et ad gloriam Dei pertinet quod sancti qui sunt ei subiecti, sint magnae potestatis; si ergo ponatur quod aliquis sanctus possit conferre gratiam in nullo praeiudicabitur divinae gloriae.

12. Praeterea, Rom. III[23] dicitur « Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi »; sed, ut dicitur Rom. X[17] « Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi »; cum ergo verbum Christi sit a praedicatore, videtur quod gratia sive iustitia sit a fidei praedicatore.

13. Praeterea, unusquisque potest alteri dare quod suum est; sed gratia sive Spiritus Sanctus est alicuius hominis, quia ei datur; ergo aliquis potest dare alteri gratiam vel Spiritum Sanctum.

14. Praeterea, nullus debet rationem reddere de eo quod non est in potestate sua; sed praelati Ecclesiae debent reddere rationem de animabus subditorum: Hebr. ultimo « Ipsi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus vestris »; ergo animae subditorum sunt in potestate praelatorum, ut eas per gratiam possint iustificare.

15. Praeterea, ministri Dei magis sunt accepti Deo quam ministri regis temporalis ipsi regi; sed ministri regis possunt alicui gratiam regis conciliare; ergo et ministri Dei possunt gratiam Dei conciliare.

16. Praeterea, « quicquid est causa causae est causa causati »; sed sacerdos est causa impositionis manuum, quae est causa quod Spiritus Sanctus detur: Act. VIII[17] « Imponebant manus super eos, et accipiebant Spiritum Sanctum »; ergo sacerdos est causa gratiae in qua Spiritus Sanctus datur.

17. Praeterea, omnis potestas communicabilis creaturae ei communicata est, quia si Deus potuit et non voluit communicare, invidus fuit, sicut Augustinus ad Filii aequalitatem probandam argumentatur; sed potestas conferendi gratiam fuit creaturae communicabilis, ut Magister dicit v dist. IV libri; ergo potentia conferendi gratiam est communicata alicui creaturae.

18. Praeterea, secundum Dionysium lex divinitatis est per media ultima in Deum reducere; reductio autem creaturae rationalis in Deum est praecipue per gratiam; ergo per superiores creaturas rationales, inferiores gratiam consequuntur.

19. Praeterea, maius est expellere principale quam accessorium; sed hominibus data est po-

Φ 65 dicebat] dicebatur O^1 O^5 P^2 Tr^1 66 causare] creare δ (-O^3 O^4) P educatur] deducatur $δ^2$ 67 materiae *scrips. cum* δ (-O^3K)] media (*seu* medie, mera, mere) *cet.* 67 fit] sit L Ot^3 71 distantiam] –tia δ (-Du) 77 causare] creare δ P 80 nihil aliud] vel aliquid $δ^1$ 82 alicui] aliter $δ^1$ 85 virtutem] veritatem $δ^2$ (-K) 87 causandi] creandi δ P 103 vel] sive β 109 vestris] nostris δ (-Du) 115 *et* 116 conciliare] consiliare P^2 $δ^1$ P 116 Dei] homini *add.* δ 130 potentia] potestas δ 138 maius] magis M δ

70 infinita...pertransire: Arist. *Phys.* VI 9 (237 b 23) ut dicitur supra q. 2 a. 2 56. 74 Cf. *Moral.* XVI c. 37 (PL 75, 1143 C). 107 Hebr. XIII[17] sec. litteram August. e. g. *Sermo 35* n. 3 (PL 38, 214), *Sermo 82* c. 12 (PL 38, 513). 117 « quicquid...causati »: cf. Alan. de Insulis *De arte seu art. cathol. fidei* I reg. 1 (PL 210, 597 D). 127 Cf. e. g. *Cont. Maxim.* II c. 7 (PL 42, 762), ibid. cap. 15 (PL 42, 782), vide praeterea Petrum Lomb. *Lib. Sent.* I d. 20 c. 3. 130 Cap. 3. 132 *De eccl. hier.* cap. 5 pars 1 § 4 (PG 3, 504 C; Dion. 1330) ut infra a. 4 65, cf. etiam *De cael. hier.* cap. 4 § 3 (PG 3, 181 A; Dion. 812).

testas daemones expellendi, qui sunt nobis causa malitiae, ut patet Lucae x[17] et Marci ultimo; ergo et hominibus datum est potestas expellendi peccata, et ita conferendi gratiam.

20. Sed dicebat quod hoc facit per ministerium solum. — Sed contra, sacerdos evangelicus est potior sacerdote legali; sed sacerdos legalis operatur per modum ministri; ergo sacerdos evangelicus habet aliquid plus quam ministerium.

21. Praeterea, anima vivit vita naturae et vita gratiae; ⟨sed⟩ vitam naturae communicat alteri, scilicet corpori; ergo et vitam gratiae potest alteri communicare.

22. Praeterea, culpa et gratia sunt contraria; sed anima potest sibi ipsi esse causa culpae; ergo potest sibi ipsi esse causa gratiae.

23. Praeterea, homo dicitur minor mundus, in quantum in se gerit maioris mundi similitudinem; sed in maiori mundo aliquis spiritualis effectus, scilicet anima sensibilis et vegetabilis, est ab aliqua creatura; ergo et in minori mundo, id est in homine, effectus spiritualis gratiae est ab aliqua creatura.

24. Praeterea, secundum Philosophum in IV Metheororum perfectum unumquodque est quando potest alterum sibi simile facere, et loquitur de perfectione naturae; maior autem est perfectio gratiae quam naturae; ergo habens perfectionem gratiae potest alterum in gratia constituere.

25. Praeterea, actio formae attribuitur habenti formam, sicut calefacere quod est actus caloris attribuitur igni; sed iustificare est actus iustitiae, ergo attribuenda est iusto; iustificatio autem non est nisi per gratiam, ergo et iustus potest dare gratiam.

SED CONTRA est quod Augustinus dicit XV De Trinitate, quod sancti viri non possunt dare Spiritum Sanctum; sed in dono gratiae datur Spiritus Sanctus; ergo homo sanctus non potest gratiam dare.

2. Praeterea, si habens gratiam alteri gratiam dare potest, hoc non est creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare solius Dei est; nec iterum de gratia quam ipse habet aliquid ei largiendo, quia sic sua gratia minueretur, et esset minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum, quod est inconveniens; ergo nullo modo homo alteri gratiam dare potest.

3. Praeterea, Anselmus probat in libro Cur Deus homo quod reparatio humani generis non potuit fieri per angelum, quia sic esset suae salutis debitor angelo, et nullo modo posset ad angeli aequalitatem pervenire; sed salus hominis est per gratiam; ergo idem inconveniens sequeretur, si angelus homini gratiam daret: multo autem minus homo homini gratiam dat; ergo nulla creatura potest gratiam dare.

4. Praeterea, secundum Augustinum maius est iustificare impium quam creare caelum et terram; sed per gratiam iustificatur impius; cum igitur creare caelum et terram nulla creatura possit, nec gratiam conferre poterit.

5. Praeterea, omnis actio est per aliquam coniunctionem agentis ad patiens; sed mentem in qua est gratia nulla creatura illabitur; ergo nulla creatura potest gratiam conferre.

RESPONSIO. Simpliciter concedendum est quod gratiam effective nulla creatura causare potest, quamvis aliqua creatura possit aliquod ministerium adhibere ordinatum ad gratiam susceptionem. Cuius ratio triplex est.

Prima sumitur ex condicione ipsius gratiae. Gratia enim, ut dictum est, est quaedam perfectio elevans animam ad quoddam esse supernaturale; nullus autem effectus supernaturalis potest esse ab aliqua creatura, duplici ratione:

Φ 142 datum] data P^2 M δ 146 potior] potentior $δ^1$ 151 ⟨sed⟩ *suppl. cum.* M] *om. cet.* 152 potest] poterit δ (-K) 161 aliqua] alia $δ^1$ (-Du) 163 aliqua] alia $δ^1$ 165 Metheororum] *lac.* Kl O^5 P *om.* O^1 ethic. β metaphysice K perfectum] *lac.* Kl. O^5 P *om.* O^1 *post* est β *post* unumquodque γ $δ^1$ K 183 creando P] causando *cet.* 199 Augustinum] anselmum β *om.* L *anḡ.* Ot^3 200 et terram] etc. O^1 Kl β L M 203 nec] ergo $δ^2$ non Du 205 sed] in *add.* M δ 207 potest] poterit δ 209 causare] creare L M P^1 Du K P 216 supernaturalis] spiritualis α β P

157 homo...mundus: Arist. *Phys.* VIII 4 (252 b 26) sec. Thomam *I-II* q. 2 a. 8 arg. 2. 165 Cap. 3 (380 a 12). 178 Cap. 26 (PL 42, 1093) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 14 c. 3. 191 I c. 5 (PL 158, 365 C). 199 *In Ioh. ev. tract.* LXXII n. 3 (PL 35, 1823) sec. Thomam *I-II* q. 113 a. 9 sed c. 204 omnis...patiens: Arist. *De gen. et corr.* I c. 6 (322 b 22) ut dicitur *De malo* q. 16 a. 10 arg. 3, cf. etiam Averroes *De gen. et corr.* I comm. 45 (V, 361 H). 205 mentem...illabitur: ps.-August. *De ecclesiasticis dogmatibus* cap. 83 (PL 58, 999 B) ut dicitur infra q. 28 a. 2 63 et *III Pars* q. 8 a. 8 ad 1. 214 dictum est: supra a. 1.

primo quidem quia eius solius est rem ultra statum naturae promovere, cuius est gradus naturae statuere et limitare, quod solius Dei esse constat; secundo quia nulla virtus creata agit nisi praesupposita potentia materiae vel alicuius loco materiae; potentia autem naturalis creaturae non se extendit ultra perfectiones naturales; unde nullam supernaturalem operationem aliqua creatura efficere potest: et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expletionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective ⟨gratiam⟩ causare potest.

Secunda ratio sumitur ex operatione gratiae. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur; ipsa enim est quae praeparat hominis voluntatem ut bonum velit, secundum Augustinum: voluntatem autem immutare solius Dei est, quamvis aliquo modo aliquis possit intellectum alterius immutare. Quod ideo est quia cum principium alicuius actus sit et potentia et obiectum, dupliciter actus alicuius potentiae potest immutari: uno modo ex parte potentiae, dum aliquis in ipsa potentia operatur, quod solius Dei est respectu potentiarum quae non sunt organis affixae, scilicet intellectus et voluntatis; in aliis enim potentiis aliqualiter potest alius operari per accidens, secundum quod habet in eorum organa actionem. Alio modo ex parte obiecti, adhibendo scilicet obiectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet obiectum de necessitate, nisi quod est naturaliter volitum, ut beatitudo vel aliquid huiusmodi, quod voluntati a solo Deo proponitur; alia vero obiecta voluntatem non ex necessitate movent. Sed intellectum ex necessitate movent non solum prima principia naturaliter cognita sed etiam conclusiones, quae non sunt naturaliter notae, propter necessariam habitudinem earum ad principia; quae scilicet necessaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum respectu boni naturaliter desiderati, cum multipliciter saltim secundum existimationem ad illud bonum naturaliter desideratum perveniri possit. Unde intellectum sufficienter aliqua creatura potest movere ex parte obiecti, non autem voluntatem; ex parte autem potentiae neque intellectum neque voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare potest, nec gratiam per quam voluntas immutatur aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio sumitur ex fine ipsius gratiae. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis et principium totius universi est unum. Et ideo sicut prima actio per quam res in esse exeunt, scilicet creatio, est a solo Deo qui est creaturarum primum principium et ultimus finis, ita et gratiae collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a solo Deo est.

1. Ad primum ergo dicendum quod solus Deus remittit peccata auctoritate, ut patet Is. XLII « Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me »; homines autem dicuntur remittere ministerio.

2. Ad secundum dicendum quod Dionysius loquitur de transfusione divini luminis per modum doctrinae, sic enim inferiores angeli a superioribus illuminantur, quod ibi intendit.

3. Ad tertium dicendum quod non est ex defectu bonitatis gratiae quin habens eam possit in alium diffundere, sed est ex eius eminentia pariter et defectu habentis, quia et ipsa transcendit statum naturae creatae et habens eam non ipsam participat in tanta perfectione ut eam communicare possit.

4. Ad quartum dicendum quod non est simile de voluntate et intellectu, ratione iam dicta.

5. Ad quintum dicendum quod Christus, secundum quod Deus diffundit gratiam effective; secundum quod homo ministerio: unde dicitur Rom. XV[8] « Dico autem Christum Iesum ministrum fuisse » etc.

6. Ad sextum dicendum quod ideo Christus secundum humanam naturam prae aliis ministris caput Ecclesiae dicitur, quia prae ceteris

Φ 231 ⟨gratiam⟩ *suppl.*] *ante* nulla *suppl.* δ *post* causare *suppl.* sOt[3] *om. cet.* 245 scilicet] sicut δ[2] 247 per] et L M pOt[3] 262 saltim] saltem P[2] M δ (-C[3] Ot[4]) 268 nec] per *add.* β 282 XLII *codd. praeter* K] xliii *cum Vulg.* K

236 *Enchir.* cap. 32 (PL 40, 248) sec. Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 2 et 4. 244 organis affixae: cf. supra q. 2 a. 5 322 in nota. 250 Voluntatem...proponitur: cf. supra q. 22 a. 5 4. 282 Rectius XLIII[25].

altius ministerium habuit, in quantum per fidem ipsius iustificamur, et per invocationem nominis eius sacramentis imbuimur, et virtute passionis eius tota humana natura a peccato primi parentis purgatur; et multa alia huiusmodi sunt quae Christo singulariter conveniunt.

7. Ad septimum dicendum quod, sicut dicit Damascenus in III libro, ipsa Christi humanitas fuit quasi quoddam instrumentum divinitatis, et ideo quasi instrumentaliter ea quae sunt humanitatis, ut resurrectio et passio et alia huiusmodi, ad effectum divinitatis se habent. Sic ergo resurrectio Christi non causat resurrectionem spiritualem in nobis quasi causa principaliter agens, sed sicut causa instrumentalis. — Vel potest dici quod est causa nostrae resurrectionis spiritualis in quantum per eius fidem iustificamur. — Vel potest dici quod est causa exemplaris resurrectionis spiritualis, in quantum in ipsa resurrectione Christi est quaedam similitudo nostrae spiritualis resurrectionis.

8. Ad octavum dicendum quod anima sensibilis et vegetabilis non excedunt statum naturae creatae, sicut nec aliae formae naturales; et ideo agens naturale, praesupposita potentia quae est in natura respectu huiusmodi formarum, potest aliquo modo in earum eductionem: non autem est simile de gratia, ut ex dictis patet.

9. Ad nonum dicendum quod illa ratio non est usquequaque sufficiens, nam creari proprie est rei subsistentis, cuius est proprie esse et fieri; formae autem non subsistentes, sive accidentales sive substantiales, non proprie creantur sed concreantur, sicut nec esse habent per se sed in alio. Quamvis non habeant materiam ex qua quae sit eorum pars, habent tamen materiam in qua, a qua dependent, et per cuius mutationem in esse educuntur; ut sic eorum fieri sit proprie subiecta eorum transmutari; unde ratione materiae 'in qua' non est proprie eorum creatio. Secus autem est de anima rationali, quae est forma subsistens, unde proprie ei creari convenit. Supposita tamen hac ratione, solvendum est ad argumentum, quod falsum et falso concludit. – Ad quod dicendum est quod duorum ad invicem distantia potest tripliciter se habere: uno modo quod sit ex utraque parte infinita, sicut si unus haberet albedinem infinitam et alius infinitam nigredinem; et hoc modo est infinita distantia inter esse divinum et non esse simpliciter. Alio modo ita quod sit ex utraque parte finita, sicut cum unus habet albedinem finitam et alter nigredinem finitam; et sic esse creatum a non esse secundum quid distat. Tertio modo ita quod sit ex una parte finita et ex alia infinita, ut si unus haberet albedinem finitam et alius infinitam nigredinem; et talis est distantia inter esse creatum et non esse simpliciter, quia esse creatum finitum est, non esse autem simpliciter est infinitum in quantum omnem defectum qui cogitari potest excedit. Haec ergo distantia transiri potest ex parte illa qua finita est, in quantum ipsum esse finitum vel acquiritur vel perditur, non autem ex parte illa qua infinita est.

10. Ad decimum dicendum quod posse causare gratiam pertinet ad potentiam infinitam simpliciter, in quantum est potentiae instituentis naturam, quae est infinita; et ideo ista duo non sunt compossibilia, quod aliquis posset dare gratiam et alia facere non possit.

11. Ad undecimum dicendum quod ad gloriam regis pertinet potentia militum talis et tanta quae eos ab eius subiectione non subtrahat, non autem si per potentiam ab eius subiectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam creatura Deo aequaretur utpote habens potentiam infinitam; unde divinae gloriae derogaret, si aliqua creatura talem potentiam haberet.

12. Ad duodecimum dicendum quod auditus non est causa sufficiens fidei, quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt; sed causa fidei est ille qui facit credentem assentire his quae dicuntur. Non autem ad assentiendum

Φ 307 altius *scrips. cum* δ] aliis *cet.* 315 instrumentum] ministerium δ^1 323 quantum] in ipsa resurrectione christi (*ex lin.* 326) *add.* δ *def.* P 334 eductionem] inductionem δ^2 340 creantur] causantur L δ (-K) P 341 concreantur] concausantur δ^2 (-K) 342 Quamvis] enim *add.* δ^1 345 educuntur] –cantur δ^1 350 creari] causari δ^2 (-K) 353 duorum] diversorum δ 359 sicut cum] ut si δ habet] haberet δ 360 alter] alius Kl δ 368 Haec] hic δ^1 373 causare] creare P^2 δ P 377 posset] possit δ^2

314 *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060 A; Bt 239), cf. etiam ibid. cap. 19 (PG 94, 1080 B; Bt 258).

cogitur aliqua necessitate rationis sed voluntate; et ideo homo exterius annuntians non causat fidem, sed Deus qui solus voluntatem mutare potest. Causat autem fidem in credente inclinando voluntatem et illustrando intellectum lumine fidei ut non repugnet his quae a praedicante proponuntur; praedicator autem se habet sicut disponens exterius ad fidem.

13. Ad tertium decimum dicendum quod illud quod meum est sicut possessio, possum alii dare, non autem quod meum est sicut forma inhaerens; non enim possum alii dare colorem vel quantitatem meam: sic autem gratia hominis est et non primo modo.

14. Ad quartum decimum dicendum quod praelatus quamvis non possit dare gratiam subdito, potest tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur vel data non perdatur, admonendo vel corripiendo; et ratione huius rationem reddere tenetur de animabus subditorum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod minister regis temporalis non conciliat regis gratiam alicui nisi per modum intercessionis; et sic etiam ministri Dei possunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare precibus impetrando, non autem effective causando.

16. Ad sextum decimum dicendum quod manus impositio non causat Spiritus Sancti adventum; sed simul cum manus impositione Spiritus Sanctus advenit. Unde non dicitur in textu quod apostoli imponentes manus darent Spiritum Sanctum, sed quod imponebant manus et illi accipiebant, a Deo scilicet, Spiritum Sanctum. Si tamen impositio manuum dicatur aliquo modo causa acceptionis Spiritus Sancti per modum quo sacramenta sunt causa gratiae, ut post dicetur, hoc non habebit manus impositio in quantum est ab homine, sed ex institutione divina.

17. Ad septimum decimum dicendum quod opinio Magistri non tenetur hic communiter, ut scilicet potestas creandi et iustificandi possit creaturae conferri, quamvis etiam Magister non dicat quod potestas iustificandi per auctoritatem possit creaturae conferri sed solum per ministerium. Nec tamen sequitur, si communicabilis est creaturae, quod sit communicata. Cum enim dicitur quod omne quod est creaturae communicabile est ei communicatum, intelligendum est de illis quae natura rei requirit, non autem de illis que possunt esse naturalibus superaddita ex sola liberalitate divina; de his enim non apparet invidia etiam si non conferantur. Et ideo non est simile de Filio, nam de ratione filiationis est ut filius habeat naturam generantis; unde si Deus Pater plenitudinem suae naturae Filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam vel ad invidiam pertinere; et praecipue secundum eos qui dicebant quod Pater Filium voluntate generavit.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod verbum Dionysii non est intelligendum quod infima fini ultimo coniungantur virtute causarum mediarum, sed quia causae mediae disponunt ad hanc coniunctionem vel per illuminationem vel quocumque alio ministerio.

19. Ad undevicesimum dicendum quod potestas illa data est apostolis ad expellendum daemones a corporibus, quod constat esse minus quam expellere peccatum ab anima; nec iterum datum est eis ut propria virtute daemones expellerent sed per invocationem nominis Christi impetrando per orationem, quod patet ex hoc quod dicitur Marci ultimo « In nomine meo daemonia eicient ».

20. Ad vicesimum dicendum quod sacerdos legalis nec etiam per modum ministerii ad gratiam collationem operabatur nisi remote per exhortationem et doctrinam; sacramenta enim veteris legis, quorum erat minister, gratiam non conferebant sicut conferunt sacramenta novae legis, quorum est minister sacerdos evangelicus: unde sacerdotium novum est dignius veteri, ut probat Apostolus in epistola Ad hebraeos.

21. Ad vicesimum primum dicendum quod anima aliter se habet ad vitam naturalem et ad

Φ 393 cogitur *scrips. cum* δ] cogi α β γ P 395 solus] solum Kl β (-Tr¹) M solam δ P 404 colorem] calorem δ¹ dolorem L M C³ Ot⁴ 414 minister] ministri δ conciliat] –ciliant sOt³ δ communicat L M 421 impositione] positione δ² (-K) 425 illi] alii δ¹ 426 impositio manuum] manus impositio δ 434 creandi] causandi δ² (-K) 438 sequitur] quod *add.* δ 456 disponunt] disponant δ¹ 461 a corporibus] de cordibus δ¹ 478 naturalem] eternam δ¹

429 post dicetur: infra a. 4. 433 Vide *Chart. Univ. Paris.* I, n. 194 (p. 221). 451 eos: haeretici Eunomiani ut refert August. *De Trin.* XV c. 20 (PL 42, 1087) et habetur in littera Petri Lomb. *Lib. Sent.* I d. 6 c. unic. 466 Marci XVI¹⁷. 476 Cap. 7 sqq.

vitam gratiae: ad vitam quidem gratiae se habet ut quod alio vivit, ad vitam vero naturae ut quo aliud vivit. Et ideo vitam gratiae communicare non potest, sed communicatam recipit; vitam vero naturae communicat, nec tamen eam communicat nisi in quantum formaliter corpori unitur. Non est autem possibile quod anima alteri animae, quae vita gratiae vivere potest, formaliter uniatur, unde non est simile.

22. Ad vicesimum secundum dicendum quod non est impossibile aliquod agens agere secundum suam speciem vel etiam infra, sed supra suam speciem nihil agere potest. Gratia autem est supra naturam animae, culpa vero est vel iuxta naturam respectu animalis partis vel infra naturam respectu rationis, unde non est simile de culpa et gratia.

23. Ad vicesimum tertium dicendum quod etiam in minori mundo, scilicet homine, aliquod accidens spirituale quod naturam non excedit, virtute creata aliqualiter causatur, scilicet scientia a doctore in discipulo, non autem gratia quia naturam excedit: anima vero sensibilis vel vegetabilis infra naturalium ordinem continetur.

24. Ad vicesimum quartum dicendum quod perfectio gratiae potior est perfectione naturae ex parte formae perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodam modo perfectius possidetur quod est naturale quam quod est supra naturam, in quantum est naturali virtuti activae proportionatum, cuius proportionem donum supernaturale excedit. Et ideo propria virtute non potest aliquod supernaturale donum transfundere, quamvis possit facere sibi simile in natura. Nec tamen hoc universaliter verum est, quia perfectiores creaturae sibi simile facere non possunt, ut sol non potest producere alium solem, nec angelus alium angelum; sed hoc tantum verum est in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus est provisa, ut continuetur esse secundum speciem, quod secundum individuum continuari non potest.

25. Ad vicesimum quintum dicendum quod duplex est actus formae: unus qui est operatio, ut calefacere, qui est etiam actus secundus, et talis actus formae supposito attribuitur; alius vero actus formae est materiae informatio, qui est actus primus, sicut vivificare corpus est actus animae, et talis actus supposito formae non attribuitur: sic autem iustificare est actus iustitiae seu gratiae.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae. Et videtur quod non: sicut enim dicit Bernardus in sermone De cena Domini, sicut canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum investitur, sic divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis; sed liber non est causa canonicatus, nec baculus abbatiae, nec anulus episcopatus; ergo nec sacramenta gratiae.

2. Praeterea, si sacramentum est causa gratiae, aut principalis aut instrumentalis; non autem principalis quia sic solus Deus gratiae est causa, ut dictum est; nec iterum ut instrumentalis, quia omne instrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod instrumentaliter operatur; sacramentum autem, cum sit quid corporale, non potest aliquam naturalem actionem habere circa animam quae est gratiae susceptiva; et sic instrumentalis causa gratiae esse non potest.

3. Praeterea, omnis causa activa vel est perfectiva vel dispositiva ut ex verbis Avicennae haberi potest; sed sacramentum non est causa gratiae perfectiva, quia sic esset causa gratiae

Φ 480 quod] quia β alio] modo *add.* δ¹ 481 aliud vivit] alio vivit L M adiuvit α β Du P 498 excedit] et *add.* δ² (-Ot⁴) 499 scilicet] sicut β 504 potior] potentior γ 510 supernaturale excedit *scrips.* (*cf. lin.* 511)] superexcedit naturale α β γ (-M) P excedit supernaturale M supernaturale excedit naturale δ 511 donum] bonum β 513 simile] similem δ¹ 514 quia] *om.* pOt³ quod L M 514 simile] similes δ (-K) 520 quod] quia δ² (-pK) que pK 525 formae] et *add.* δ 526 qui] que L M δ¹ 530 seu] sive δ

3 Bernardus] hic δ¹ 12 aut...aut] aut est...aut est δ²

518 vis...potest: cf. supra q. 1 a. 5 379. 524 actus secundus – actus primus: cf. supra q. 1 a. 10 229 in nota.

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1; *I-II* q. 112 a. 1 ad 2; *III Pars* q. 62 a. 1; *Cont. Gent.* IV c. 57; *Quodlib.* XII q. 10; *Super Gal.* cap. 2 lect. 4; *De artic. fidei.* 4 N. 2 (PL 183, 272 A). 14 dictum est: supra a. 3. 23 Cf. *Suffic.* I c. 10 (f. 19ʳᵇ B).

principalis; nec iterum dispositiva, quia dispositio ad gratiam est in eodem in quo est gratia, scilicet in anima ad quam res corporalis non attingit; ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

4. Praeterea, si est causa gratiae, aut per propriam virtutem aut per aliquam superadditam: non per propriam virtutem, quia sic quaelibet aqua sanctificaret sicut aqua baptismi; similiter non per aliquam virtutem superadditam, quia omne quod recipitur in altero recipitur in eo per modum recipientis; et sic cum sacramentum sit materiale elementum, ut Hugo de Sancto Victore dicit, non recipiet nisi virtutem materialem, quae non sufficit ad productionem formae spiritualis; ergo sacramentum nullo modo est causa gratiae.

5. Praeterea, illa virtus suscepta in materiali elemento aut erit corporea aut incorporea: si incorporea, cum sit accidens quoddam et subiectum eius sit corpus, erit accidens dignius subiecto, nam incorporeum corpore nobilius est; si autem sit virtus corporea et causat gratiam, quae est forma spiritualis et incorporea, sequetur quod effectus sit nobilior causa, quod iterum est impossibile; ergo et impossibile est quod sacramentum gratiam causet.

6. Sed dicebat quod huiusmodi virtus superaddita non est completum in aliqua specie sed quiddam incompletum. — Sed contra, incompletum non potest esse causa completi; gratia autem quoddam completum est; ergo huiusmodi virtus incompleta causa gratiae esse non potest.

7. Praeterea, agens perfectum debet habere perfectum instrumentum; sacramenta autem agunt ut instrumenta Dei, qui est agens perfectissimum; ergo debent esse perfecta, et sic habere perfectam virtutem.

8. Praeterea, secundum Dionysium in v cap. Ecclesiasticae hierarchiae, lex divinitatis est per prima media, et per media ultima adducere, ergo contra legem divinitatis est ut per ultima reducantur media vel prima in Deum; sed in ordine creaturarum corporales sunt ultimae, substantiae vero spirituales sunt primae; ergo non est conveniens quod per corporalia elementa gratia humanae menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Praeterea, Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum distinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per subiectam creaturam, et aliam quam per se ipsum immediate facit, et huiusmodi est illuminare animas; sed gratiam conferre animae est eam illuminare; ergo Deus non utitur sacramento quasi instrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Praeterea, si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam possit gratiam causare, aut illa virtus manet peracto sacramento aut non: si manet, ergo in aqua baptismi, postquam verbo vitae est sanctificata, si aliquis baptizetur post baptismum alterius nullis verbis prolatis, erit baptizatus, quod falsum est; si autem non manet, cum non sit assignare aliquod corruptivum contrarium, per se ipsam deficit; et hoc videtur inconveniens cum sit quiddam spirituale et de maximis bonis ex hoc quod est causa gratiae, ut tam subito evanescat.

11. Praeterea, agens praestantius est patiente, unde Augustinus probat XII super Genesim ad litteram, quod corpus non imprimit in animam similitudines quibus cognoscit; sed magis est remotum ut corpus non coniunctum animae in ea causet formam gratiae supernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem causet; ergo nullo modo videtur

Φ 28 quam] virtus corporalis vel *add.* δ^2 virtus sive *add.* δ^1 29 ergo] videtur ergo quod δ 53 Sed dicebat] sed dico α β si dicatur P 57 quoddam] quiddam δ (-K) quidem K est] huiusmodi autem virtus quiddam incompletum est *add.* δ 67 contra *scrips. cum* M δ] circa *cet.* 83 gratiam *scrips. cum* M δ] gratia *cet.* 86 baptizetur] baptizaretur γ 90 deficit] deficiet δ 93 tam *scrips. cum* δ^2] causa *cet.* 100 quam] per *add.* δ^1 corpus] anime *add.* δ 101 causet] causat L Ot^3

36 omne...recipientis: cf. supra q. 1 a. 2 18 in nota. 39 Cf. *De sacramentis* I p. IX c. 2 (PL 176, 317 D). 64 Praeterea...: pro hoc argumento cf. Bonaventura *Super Sent. IV* d. 1 p. 1 a. unic. q. 4 contra 6. 65 Pars 1 § 4 (PG 3, 504 C; Dion. 1330). 74 Praeterea...: pro isto argumento cf. Bonaventura *Super Sent. IV* d. 1 p. 1 a. unic. q. 4 contra 6. 75 Quaestio 53 (PL 40, 36). 78 gratiam...illuminare: cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* III pars n. 631 (p. 996). 82 Praeterea...: pro isto argumento cf. Bonaventura *Super Sent. III* d. 40 dub. 3 difficultas 3. 86 verbo vitae: adferri videtur hic baptismi diffinitio « Baptismus est tinctio in aqua facta verbo vitae sanctificata » a Magistris Augustino attributa, cf. e. g. Guill. Altiss. *Summa aurea* IV c. ' De baptismo Christi ' (f. 249^{vb}), Albertus *Super Sent. IV* d. 3 a. 1, ipse Thomas *Super Sent. IV* d. 3 a. 1 sol. 1, cf. praeterea *Glossa* Petri Lomb. super Eph. v^{26} (PL 192, 214 A). 91 cum...bonis: adluditur ad doctrinam augustinianam a Petro Lomb. *Lib. Sent.* II d. 27 c. 3 laudatam. Cf. August. *De lib. arb.* II c. 19 (PL 32, 1268). 94 Praeterea...: pro isto argumento vide Bonaventuram *Super Sent. IV* d. 1 p. 1 a. unic. q. 4 contra 1. 96 Cap. 16 (PL 34, 467).

possibile quod huiusmodi corporalia elementa quae sunt in sacramentis sint causa gratiae.

12. Praeterea, efficacius anima disponit se ad habendam gratiam quam disponatur per sacramenta, quia dispositio qua se anima disponit, ducit ad gratiam etiam sine sacramento, non autem e converso; sed anima, quamvis se ad gratiam disponat, non ostenditur causa gratiae; ergo etsi sacramenta aliquo modo ad gratiam disponant, non sunt dicenda causa gratiae.

13. Praeterea, nullus artifex sapiens utitur instrumento aliquo nisi secundum convenientiam instrumenti, sicut carpentarius non utitur serra ad dolandum; sed Deus est artifex sapientissimus; ergo non utitur instrumento corporali ad effectum spiritualem, qui corporali naturae non competit.

14. Praeterea, sapiens medicus fortioribus morbis fortiora adhibet remedia; sed morbus peccati est vehementissimus; ergo ad eius curationem per gratiae collationem fortia remedia Deus apponere debuit, et non corporalia elementa.

15. Praeterea, recreatio animae creationi debet respondere per similitudinem; sed Deus animam creavit nulla creatura mediante; ergo et similiter recreare debet per gratiam non mediante sacramento.

16. Praeterea, habere auxilia signum est impotentiae agentis; sed instrumenta coadiuvant ad effectum principalis agentis; ergo Deo, qui est potentissimus agens, non competit ut per sacramenta quasi per instrumenta gratiam conferat.

17. Praeterea, in omni instrumento requiritur sua naturalis actio, quae aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente; sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiae, quem Deus in anima efficere intendit: ablutio enim non magis de prope respicit animam quam ipsa aqua in baptismo; ergo huiusmodi sacramenta non operantur ad gratiam per modum instrumenti.

18. Praeterea, sacramenta sine ministro non conferuntur; si ergo sacramenta sunt aliquo modo causa gratiae, et homo erit aliquo modo causa gratiae; quod est contra dictum Augustini, qui dicit quod ministro non est collata potestas iustificandi, ne spes ponatur in homine.

19. Praeterea, in gratia datur Spiritus Sanctus; si ergo sacramenta sunt causa gratiae, erunt causa dationis Spiritus Sancti, quod est contra Augustinum qui dicit quod nulla creatura « potest dare Spiritum Sanctum »; ergo sacramenta nullo modo sunt causa gratiae.

SED CONTRA est quod dicit Magister in IV Sententiarum dist. 1, diffiniens sacramentum novae legis sic « Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat et causa existat ».

2. Praeterea, Ambrosius dicit quod gratia est fortior culpa; et hoc etiam patet ab Apostolo Rom. v[15]; sed culpa causatur in anima per infectionem corporis; ergo et gratia potest causari in anima per sanctificationem corporalis elementi.

3. Praeterea, aut per institutionem sacramentorum aliquid superadditur naturalibus sacramentis aut nihil: si nihil, tunc non est aliquid collatum mundo in institutione sacramentorum, quod est inconveniens; si vero aliquid additur, cum non frustra addatur, erit effectivum alicuius quod prius efficere non poterat; sed nonnisi gratiae, cum ad hoc sint sacramenta instituta; ergo sacramenta sunt effectiva gratiae.

4. Sed dicebat quod non additur nisi ordo quidam ad gratiam. — Sed contra, ordo relatio quaedam est; relatio autem semper fundatur super aliquid absolutum, ratione cuius in ad aliquid est motus per accidens; si ergo additur ordo, oportet quod aliquid absolutum addatur.

5. Praeterea, absolutum non causatur a relativo, quia relativum habet esse debilissimum; si ergo sacramentis nihil additur nisi relatio per institutionem, non poterunt ex institutione sanc-

Φ 105 disponatur] –nitur δ 109 non] tamen *add.* δ ostenditur] est δ dicitur sOt[3] 135 quasi] quod est δ[1] 149 dictum] dicta δ[1] (-P[1]) 161 sic] omne δ[1] 171 sacramentis] instrumentis pK 176 poterat] potest δ[1] 179 Sed] si Kl O[5] Ot[3] 180 quidam] quidem δ[1] 182 ad *om.* α β δ[1] O[4] P

149 Cf. *In Ioh. ev. tract.* V n. 7 (PL 35, 1417). 156 *De Trin.* XV c. 26 (PL 42, 1093) apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* I d. 14 c. 3. 160 Cap. 2-4. 164 Cf. e. g. ps.-Ambros. *Super Rom.* v[17] (PL 17, 101 C).

tificare, quod est contra Hugonem de Sancto Victore.

6. Sed dicebat quod relatio illa non est causa sanctificationis, sed divina virtus sacramentis assistens. — Sed contra, aut assistit divina virtus, quae est ipse Deus, alio modo sacramentis post institutionem quam ante aut non: si non alio modo, non habebunt effectum post institutionem alium quam ante; si vero alio modo, cum Deus non dicatur novo modo esse in creatura nisi per hoc quod novum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo sit superadditum ipsis sacramentis, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, in quibusdam sacramentis requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et in confirmatione; sed illa sanctificatio non inutiliter fit; ergo per eam aliqua virtus spiritualis sacramentis confertur, ratione cuius esse poterunt gratiae aliqualiter causa, cum ad hoc illa gratia ordinetur.

Responsio. Dicendum quod sacramenta novae legis esse aliqualiter causam gratiae necesse est poni. Propter hoc enim lex vetus occidere dicebatur et transgressionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, similiter occidere diceretur et transgressionem augere, cuius contrarium apostolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per solam instructionem, quia etiam lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliqualiter causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant sed tantum significabant: significatio vero ad instructionem pertinet. Sic ergo quia vetus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiae solum signa; quia vero nova lex et instruit et iustificat, eius sacramenta sunt gratiae et signum et causa. Quomodo vero sint causa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt quod sunt causa gratiae non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, sed quia in eorum susceptione gratia datur a Deo, qui sacramentis assistit, ut sic dicantur causa gratiae per modum causae sine qua non; et ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quod denarius plumbeus sit causa faciens aliquid ad acceptationem centum librarum, sed quia sic est statutum ab eo qui potest dare, ut quicumque defert talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter statutum est a Deo ut quicumque accipit sacramenta non fictus, gratiam accipiat, non quidem a sacramentis sed ab ipso Deo; et hoc idem dicunt sensisse Magistrum in IV Sententiarum dist. 1, cum dixit quod accipiens sacramentum « quaerit salutem in inferioribus se, etsi non ab illis ». Haec autem opinio non videtur sufficienter dignitatem sacramentorum novae legis salvare. Si enim recte consideretur exemplum ab eis propositum et alia similia, non invenitur quod id quod causam dicunt sine qua non se habeat ad effectum nisi sicut signum: denarius enim plumbeus non est nisi signum acceptionis pecuniae, et baculus potestatis quae confertur abbati. Unde si sic se habent sacramenta novae legis ad gratiam, sequetur quod sint solum signa gratiae, et ita nihil habebunt prae sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet ad condicionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum, quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc au-

Φ 196 non] tunc *praem.* δ^1 207 gratiae] ergo δ^1 *om.* K O^4 210 causam *scrips.*] causa (*post* gratiae δ) Φ P 225 significatio] signa δ^1 232 sunt] dicuntur δ 240 quod] quia P faciens] efficiens δ 241 acceptationem] acceptionem P^2 δ^2 exceptionem δ^1 conceptationem γ 243 accipiat] accipit β 248 dixit] dicit δ^2 (-O^4) 250 illis] aliis δ^1 260 sequetur] sequitur M δ^1 262 quis] aliquis δ^1

190 Cf. *De sacramentis* I p. IX c. 2 (PL 176, 317 D). 211 lex...conferebat: II Cor. III^{6-11} ut refert Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 40 c. 2. 214 Si...profitetur: cf. e. g. Rom. V^{9-21}. 221 Ecclesia...accedentem: cf. Hebr. XI^{6}. 224 veteris...significabant: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 1 c. 6, ibid. d. 22 c. 2. 232 Quidam: opinio a Bonaventura *Super Sent. III* d. 40 dub. 3 laudata et Guill. Alvern. adscripta. Vide Guill. Alvern. *De sacramento baptismi* cap. 2 et 3 (ed. Opera omnia Parisiis 1674, tom. 1 p. 418 et 422). Diffusius elaborata invenitur apud Ricardum Fishacre *Super Sent. IV* d. 1 (ed. H.-D. Simonin et G. Meersseman *De sacramentorum efficientia apud theologos ord. praed.*, Romae 1936, p. 15, 17, 18 et 19). 248 Cap. 5. 262 nisi...promissae: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 1 c. 6.

tem est tempus plenitudinis gratiae propter reparationem humanae naturae iam factam; unde secundum hoc sacramenta ista si tunc fuissent cum toto eo quod nunc habent, nihil plus fecissent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam ista, etiam nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum est quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter; uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se sive ab alio, et aut naturaliter aut violenter: per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, et calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente ad instrumentum sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis autem serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem et convenientem formae artis; et sic instrumentum habet duas operationes, unam quae competit ei secundum formam propriam, aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

Dicendum est ergo quod nec sacramentum nec aliqua creatura potest gratiam dare per modum per se agentis, quia hoc solius virtutis divinae est, ut ex precedenti articulo patet; sed sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter: quod sic patet. Damascenus in III libro dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis; et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinae, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectum divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita etiam in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum: Apoc. 1^{5} « Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo », et Rom. III^{24} « Iustificati in sanguine ipsius ».

Et sic humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta, quia humanitas Christi et spiritus et corpus est, ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis quae est per Christum in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est etiam omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in Ecclesiastica hierarchia. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur, ratione cuius sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo Hebr. x^{22}. Unde et passio Christi in sacramentis novae legis dicitur operari; et sic sacramenta novae legis sunt causa gratiae quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod Bernardus ⟨non⟩ sufficienter rationem sacramentorum novae legis tangit; loquitur enim de eis secundum quod sunt signa et non secundum quod sunt causae.

Φ 277 aliquid *scrips. cum* M δ] aliquis *cet.* 284 ignitum] igneum δ^{1} et^{3}] vel δ 294 autem] enim δ 295 competit] –petat β 297 aliquem (aliquam M)] actionem vel *add.* γ 306 aliqua] alia δ^{1} dare] causare δ 310 Damascenus] dicit *add.* γ 325 instrumentalis *scrips. cum* δ] sacramentalis *cet.* 334 consummativum *scrips. secundum fontem*] conservativum *codd.* 339 baptismo] baptismus δ 345 ⟨non⟩ *suppl. cum* δ *et ut determinata in ipsa Responsione postulant* (*cf. III Pars q.* 62 *a.* 1 Responsio)] *om. cet.*

310 *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060 A; Bt 239), cf. etiam ibid. cap. 19 (PG 94, 1080 B; Bt 258). 314 Christus...mundavit: cf. e. g. Matth. $VIII^{2-3}$, Marci 1^{40-41}. 335 Cap. 3 pars 1 (PG 3, 424 D; Dion. 1164). 340 passio...operari: *Glossa* Petri Lomb. super Rom. v^{14} (PL 191, 1392 C) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 1 q. 1 a. 4 qc. 3 sed c. 1, ex August. e. g. *Enarr. in Ps.* $CIII^{26}$ sermo 4 (PL 37, 1381), ibid. $CXXVI^{2}$ (1672), $CXXVII^{3}$ (1684), $CXXVIII^{1}$ (1785).

2. Ad secundum dicendum quod sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis quasi per se agentia, sed causa instrumentalis; et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit formam propriam, sed ⟨est⟩ ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei, quae est iustificare; et aliam quam exercent secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere. Et haec actio attingit corporaliter quidem ipsum hominem qui iustificatur, secundum corpus per se et secundum animam per accidens, quae huiusmodi corporalem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

3. Ad tertium dicendum quod quia ultimus finis respondet primo agenti tamquam principalis principali, ideo instrumentaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum, et sic sacramenta dicuntur esse causa gratiae per modum instrumentorum disponentium.

4. Ad quartum dicendum quod sacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriae formae, sic enim operarentur ut per se agentia, sed operantur per virtutem principalis agentis, scilicet Dei, in eis existentem, quae quidem virtus non habet esse completum in natura, sed est quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod instrumentum movet in quantum movetur. Motus autem est actus imperfectus secundum Philosophum; unde, sicut illa quae movent in quantum sunt iam quasi in termino motus assimilata agenti, movent per formam perfectam, ita illa quae movent prout sunt in ipso moveri movent per virtutem incompletam; et huiusmodi virtus est in aere ad movendum visum secundum quod immutatur a colore parietis ut in fieri, non ut in facto esse; unde species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi sicut sunt in pariete. Et similiter sacramenta operantur ad gratiam prout sunt quasi mota a Deo ad hunc effectum; qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem ⟨et⟩ applicationem ad eum qui accedit ad sacramenta; unde habent virtutem non per modum entis completi sed quasi incomplete; et sic non est inconveniens quod virtus spiritualis sit in re materiali, sicut species colorum sunt spiritualiter in aere.

5. Ad quintum dicendum quod virtus illa neque potest dici corporea neque incorporea proprie loquendo, corporeum enim et incorporeum sunt differentiae entis completi; sed proprie dicitur virtus ad incorporeum, sicut etiam motus magis dicitur ad ens quam ens: obiectio autem procedit ac si ista virtus esset quaedam forma completa.

6. Ad sextum dicendum quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causae, sicut dicimus motum instrumenti esse causam formae inductae a principali agente.

7. Ad septimum dicendum quod de perfectione instrumenti non est quod agat per virtutem completam, sed quod agat in quantum movetur, et ita per virtutem incompletam; unde non sequitur sacramenta esse imperfecta instrumenta, quamvis virtus eorum non sit ens completum.

8. Ad octavum dicendum quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit; principalis enim agentis est ut agat instrumento, et sic quamvis ultima non reducant media vel suprema in Deum, possunt tamen ultima se habere ut quibus fiat reductio superiorum et mediorum in Deum. Unde etiam Dionysius dicit quod connaturale est nobis ut per sensibilia in Deum manuducamur; et hanc etiam causam assignat necessitatis visibilium sacramentorum in I cap. Ecclesiasticae hierarchiae.

9. Ad nonum dicendum quod illuminare animam Deo competit, nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut prin-

Φ 354 ⟨est⟩ *suppl. cum* δ] *om. cet.* 367 instrumentaliter] principaliter α β P agentibus] agenti δ 388 colore] calore γ P¹ δ² 394 institutionem] iustificationem γ Du ⟨et⟩ *suppl.*] *om. codd.* 425 ut] quod δ 426 vel] ut L Ot³ nec M 429 connaturale] naturale γ δ¹

381 Cf. supra q. 4 a. 1 231. 406 motus...quam ens: cf. Arist. *Metaph.* IV 1 (1003 b 7) et Averroes *Metaph.* IV comm. 2 (VIII, 65 K). 429 Cf. *De cael. hier.* cap 1 § 3 (PG 3, 121 D; Dion. 735). 433 § 5 (PG 3, 377 A; Dion. 1100).

cipale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

10. Ad decimum dicendum quod quaedam sacramenta sunt in quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quaedam vero sunt in quibus non requiritur de necessitate sacramenti. In omnibus igitur verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quae duo sunt unum sacramentum: unde quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quae ad hoc requiruntur non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, licet non complete; in sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum, unde aqua in qua celebratus est baptismus nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec hoc est inconveniens ut virtus illa statim cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et in moveri, ut dictum est; et huiusmodi cessant cessante motione moventis; statim enim quando movens cessat movere, et mobile cessat moveri.

11. Ad undecimum dicendum quod quamvis corporale elementum sit ignobilius anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriae naturae, potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

12. Ad duodecimum dicendum quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturae propriae, sacramentum autem virtute divina ut eius instrumentum, et ideo non est simile.

13. Ad tertium decimum dicendum quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

14. Ad quartum decimum dicendum quod sacramenta novae legis non sunt infirma remedia, sed valida, in quantum in eis Christi passio operatur; sacramenta vero veteris legis, quae passionem Christi praecesserunt, dicuntur infirma, ut patet Gal. IV[9] « Conversi estis ad infirma et egena elementa ».

15. Ad quintum decimum dicendum quod creatio nihil praesupponit circa quod posset terminari instrumentalis agentis actio, recreatio vero praesupponit, et ideo non est simile.

16. Ad sextum decimum dicendum quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam: conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, id est per sensibilia ut Dionysius dicit I cap. Ecclesiasticae hierarchiae.

17. Ad septimum decimum dicendum quod actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti in quantum per eam sacramentum suscipienti applicatur et in quantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur minister determinatus, sicut patet in baptismo, et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro; quaedam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus, et horum virtus partialiter consistit in ministro sicut in materia et in forma: nec tamen iustificare dicitur minister nisi per modum ministerii, in quantum cooperatur ad iustificationem conferendo sacramentum.

19. Ad undevicesimum dicendum quod Spiritus Sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est, et ideo solus Deus Spiritum Sanctum dat.

Φ 445 igitur] ergo M enim δ 457 celebratus est] celebratur δ 462 in[2] δ] ut sOt[3] non *cet.* 468 propter hoc] ideo δ[1] *om.* δ[2] 469 propriae] propria α β Ot[3] *def.* L 470 est] agit ut δ 479 quem] quod est δ[1] est *add.* δ[2] ordinatur] –natum δ 490 posset] possit β M δ 492 vero] autem δ[1] 513 partialiter] particulariter δ[1] ministro] ministerio δ[1] 516 cooperatur] comparatur δ[1]

462 dictum est: ad 4. 499 § 5 (PG 3, 377 A; Dion. 1100).

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens. Et videtur quod non: nihil enim contra se ipsum dividitur; sed gratia dividitur per operantem et cooperantem; ergo diversae gratiae sunt operans et cooperans; et sic in uno homine non est una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicebat quod est una gratia secundum habitum operans et cooperans, sed divisio sumitur secundum diversos actus. — Sed contra, habitus distinguuntur per actus; si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiae non poterit esse habitus unus.

3. Praeterea, nullus habet necesse petere id quod iam habet; sed habens gratiam praevenientem necesse habet petere subsequentem secundum Augustinum; ergo non est una gratia praeveniens et subsequens.

4. Sed dicebat quod habens gratiam praevenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi eiusdem gratiae conservationem. — Sed contra, gratia est potentior quam natura; sed homo in statu naturae integrae « potuit stare per se in eo quod acceperat », ut dicitur XXIV dist. II libri; ergo ille qui accepit gratiam praevenientem potest in ea stare, et sic non habet necesse hoc petere.

5. Praeterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium; sed gratia est forma virtutum; cum ergo virtutes sint multae, gratia non poterit esse una.

6. Praeterea, gratia praeveniens pertinet ad viam, sed gratia subsequens pertinet ad gloriam; unde Augustinus dicit « Praevenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus; praevenit ut vocemur, subsequitur ut glorificemur »; alia autem est gratia viae et gratia patriae, cum non sit eadem perfectio naturae conditae et naturae glorificatae, ut Magister dicit in III dist. II libri; ergo gratia praeveniens et subsequens non est idem.

7. Praeterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem; unde Augustinus dicit quod praevenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus; sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris, sicut patet in virtutibus, quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et iustitia et alia huiusmodi ad actus exteriores; ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive praeveniens et subsequens.

8. Praeterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus; sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu; ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu; sed gratia expellit omnem culpam; ergo gratia non est unus habitus.

9. Praeterea, gratia et culpa sunt contraria; sed una culpa non inficit omnes potentias animae; ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Praeterea, Exodi XXXIII[13] super illud ' Si inveni gratiam ' etc. dicit glosa « Sanctis non sufficit una gratia; est quae praecedit, ut Deum cognoscant et diligant; est quae sequitur, ut se mundos et inviolatos custodiant et proficiant »; et sic in uno homine non est tantum una gratia.

11. Praeterea, diversus modus habens specialem difficultatem requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quae sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, praeter liberalitatem, quae consistit circa communia dona: sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter; velle autem bene simpliciter est gratiae praevenientis, velle autem bene perseveranter est gratiae subsequentis: unde Au-

Φ 3 contra] circa O^1 O^5L Ot^3 8 Sed] si α (-O^1) P dicebat] dicatur P di. α γ dico Tr^1 25 accepit] accipit δ (-K) habet K 43 cooperans] pertinet *add.* δ (-Du) 45 subsequitur] sequitur δ 56 nec] non δ 57 expellat] -pellit $δ^2$ 67 proficiant] perficiant $δ^1$ 74 specialis] spiritualis L pOt^3 76 velle] vel male *add.* $δ^1$ 78 velle[1]] vel male *add.* $δ^1$ 79 autem] vero δ

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 26 a. 6; *Super Sent. IV* d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5. 4 gratia...cooperantem: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 1. 11 habitus...actus: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota. 17 *Enchir.* cap. 32 (PL 40, 248) sec. Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 2 et 4. 25 Cap. 1. 34 *De nat. et grat.* cap. 31 (PL 44, 264) sec. Thomam *I-II* q. 111 a. 3. 40 Rectius d. 4 c. unic. 44 *Enchir.* cap. 32 (PL 40, 248) sec. Petrum Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 2 et 4. 64 *Glossa ordin.* 80 Ut supra lin. 44.

gustinus dicit quod gratia praevenit ut homo velit, sequitur ut impleat atque persistat; ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia praeveniente.

12. Praeterea, sacramenta novae legis sunt causa gratiae, ut dictum est; sed ad eundem effectum diversa sacramenta non ordinantur; ergo sunt diversae gratiae in homine, quae per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicebat quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitam augmentandam. — Sed contra, augmentum gratiae speciem gratiae non variat; si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione praedicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicebat quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quae in diversis sacramentis conferuntur, et sunt etiam proprii sacramentorum effectus. — Sed contra, gratia gratis data non opponitur culpae; cum ergo sacramenta praecipue ordinentur contra culpam, videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiae gratis datae.

15. Praeterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animae infliguntur, quae quidem omnia per gratiam sanantur; cum igitur diversis vulneribus diversae respondeant medicinae, quia secundum verbum Ieronymi « non sanat oculum quod sanat calcaneum », videtur quod sint diversae gratiae.

16. Praeterea, idem non potest ab eodem simul haberi et non haberi; sed aliqui habent gratiam operantem, qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati; ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

17. Praeterea, gratia proportionatur naturae sicut perfectio perfectibili; sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio, nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis; ergo cum in gratuitis gratia operans vel praeveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium, videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Praeterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere; sed actus gratiae operantis qui est iustificare vel sanare animam, et actus gratiae cooperantis vel subsequentis qui est iuste operari sunt simul in anima; ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem, et sic in homine non est una tantum gratia.

SED CONTRA, ubi sufficit unum superfluum est ponere plura; sed una gratia homini sufficit ad salutem, ut dicitur II Cor. XII[9] « Sufficit tibi gratia mea »; ergo in homine est una tantum gratia.

2. Praeterea, relatio non multiplicat essentiam rei; sed gratia cooperans supra operantem nonnisi relationem addit; ergo eadem gratia per essentiam operans et cooperans est.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut ex dictis patet, gratia dicitur vel quia est gratis data vel quia est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse manifestum est: sunt enim diversa quae homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanae naturae, ut prophetia, operatio miraculorum et alia huiusmodi, de quibus Apostolus dicit I Cor. XII[4] « Divisiones gratiarum sunt »; sed de his ad praesens non quaeritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis patere potest, dupliciter accipitur: uno modo pro ipsa divina acceptatione, quae est gratuita Dei voluntas; alio modo pro quodam dono creato, quod formaliter perficit hominem et facit eum dignum vita aeterna. Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam.

Cuius ratio est quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam aeter-

Φ 82 atque] et δ 95 sequeretur] sequitur δ 99 penes] secundum δ 106 sunt] sint P[1] δ[2] 112 quod[1]] qui δ[1] 124 secundum] suam *add.* P[1] δ[2] 127 spiritualis] –tuale δ[2] 134 iuste] recte δ[2] 135 ergo] igitur δ[1] 153 operatio] et opera δ 158 acceptatione] acceptione δ[1] 161 hominem] animam δ eum dignum] eam dignam δ 162 igitur] ergo δ

86 dictum est: supra a. 4. 111 Sec. *Glossam ordin.* super Marci IX[28] ex ps.-Hieron. *Comment. in ev. Marci* cap. 9 (PL 30, 638 C). 147 dictis: supra a. 1. 157 dictis: supra a. 1.

nam, et sufficienter; dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam aeternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum, quia si multa essent neutrum eorum sufficeret vel alterum superflueret. Sed ex hoc non necesse est gratiam esse aliquid unum simplex; possible enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita aeterna, sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus; quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia, sed omnia simul una gratia dicerentur, quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitae aeternae. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus habitus simplex; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinae, sed per prius homo acceptatur a Deo, deinde actus eius, ut habetur Gen. IV[4] « Respexit Deus ad Abel et ad munera eius ». Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, praesupponitur ad perfectiones vel habitus quibus humani actus perficiuntur ut sint digni acceptari a Deo; et sic oportet habitum gratiae indivisum manere, utpote praecedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate, sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed etiam respectu omnium quia quicquid est in eo non potest esse diversum. Ex parte autem effectuum potest esse multiplex, ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem; sicut quod immittit nobis bonas cogitationes et sanctas affectiones. Sic igitur gratia secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum; secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis.

1. Ad primum ergo dicendum quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuitae Dei voluntatis et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem voluntas Dei in nobis efficit, cooperans vero respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante. Ex parte igitur gratuitae Dei voluntatis gratia operans dicetur ipsa iustificatio impii, quae fit per ipsius doni gratuiti infusionem; hoc enim donum sola gratuita Dei voluntas causat in nobis, nec aliquo modo eius causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis etiam insufficientis. Ex parte vero eiusdem gratia cooperans dicetur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius causando et exterioris actus executionem expediendo et perseverantiam praebendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium: et sic constat quod alia est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentiam dicetur operans et cooperans: operans quidem secundum quod informat animam, ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem, hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii; cooperans vero dicetur secundum quod inclinat ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod praestat facultatem perseverandi usque in finem.

2. Ad secundum dicendum quod diversi effectus qui attribuuntur gratiae operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare; effectus enim qui attribuuntur gratiae operanti sunt causae effectuum qui attribuuntur gratiae cooperanti: ex hoc quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat, et ex ipso actu volendi causatur exterior actus; ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiae est qui informat animam et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodam modo perseverantiam facit in quantum tentationibus resistit.

3. Ad tertium dicendum quod quantumcum-

Φ 168 acceptatus] acceptus β 169 ordinare] vel potest *praem.* δ[2] 175 ad] ab δ[1] 183 ad] secundum δ 192 indivisum] in divinum α β L pOt[s] P 193 quibus] a *praem.* β 210 ordinatum] et ordinatur δ[1] 216 quem] sola *add.* γ δ 216-218 voluntas...quem *hom. om.* α β P 219 cooperante *scrips. cum* δ] operante α β (-P[2]) γ P *om.* P[2] 239 et] vel δ 247 hoc] autem *add.* δ 250 etiam] enim δ

que homo habeat habitum gratiae, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis praedictis; et hoc propter infirmitatem nostrae naturae et multitudinem impedimentorum, quae quidem non erant in statu naturae conditae. Unde magis tunc poterat stare homo per se ipsum quam nunc possint etiam habentes gratiam, non quidem propter defectum gratiae, sed propter infirmitatem naturae, quamvis etiam tunc indiguerint divina providentia eos dirigente et adiuvante: et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

4. Et per hoc patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum, sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur; sed dicitur forma virtutum in quantum formaliter actuum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter: uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debitae condiciones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur; et hoc habet actus virtutis a prudentia, nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethicorum, et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia; nullus enim operum nostrorum valor reputaretur condignus aeternae gloriae nisi praesupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

6. Ad sextum dicendum quod gratia praeveniens et subsequens distinguitur secundum ordinem eorum quae in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subiecti informatio per gratiam sive impii iustificatio, quod idem est, secundum vero est actus voluntatis, tertium vero est actus exterior, quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono, quintum vero est praemii consecutio.

Distinguitur ergo uno modo gratia praeveniens et subsequens, ut gratia praeveniens dicatur qua iustificatur impius, subsequens vero secundum quam iam iustificatus operatur; secundo ut praeveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere exequitur; tertio ut gratia praeveniens ad omnia haec referatur, subsequens vero ad perseverantiam in praedictis; quarto ut gratia praeveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad praemium. In primis autem tribus distinctionibus patet qualiter gratia praeveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quae de operante et cooperante sunt dicta, quia secundum hos modos idem videtur esse gratia praeveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam etiam distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia praeveniens et subsequens. Sicut enim caritas viae non tollitur sed in patria remanet augmentata propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat, ita et gratia cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria; nec dicitur esse diversa perfectio naturae in statu viae et patriae quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem, quia aliquae virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

7. Ad septimum dicendum quod actus exterior et interior quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata, quia unum est causa alterius, ut dictum est.

8. Ad octavum dicendum quod in peccato est duo considerare, scilicet conversionem et

Φ 257 habitum] actum δ 258 qua] que L Ot^{3} δ^{1} 263 possint] possunt P^{2} Tr^{1} L M possit C^{3} K Ot^{4} 266 indiguerint] –guerunt γ δ 275 multiplicaretur] gratia *add.* δ 280 virtutis] virtus δ 287 apponitur] opponitur Ot^{3} δ (-O^{4}) 292 condignus] dignus O^{1} O^{5} γ sP^{1} indignus pP^{1} 304 modo gratia] bono δ^{2} (-K sO^{4}) 307 secundum quam] quod δ^{1} 310 exequitur] exequetur δ^{1} 318 quae] supra *add.* P^{1} δ^{2} 319 secundum] per δ^{1} 329 fit] sit δ 332 perficientem] participantem vel *praem.* δ^{1}

283 *Ethic.* II 7 (1107 a 1). 335 aliquae...spes: cf. I Cor. XIII^{13}.

aversionem. Secundum conversionem quidem peccata ad invicem distinguuntur, sed in aversione sunt connexa, in quantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur, et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversae ignorantiae diversis scientiis; ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia: ignorantiae autem non connectuntur in aliquo uno, et ideo non est simile.

9. Ad nonum dicendum quod una culpa non invenitur formaliter perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiae perficit omnes virtutes; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit, non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subiecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus.

10. Ad decimum dicendum quod illa gratia quae sequitur, vel intelligitur alius effectus divinae voluntatis gratuitae vel intelligitur idem habitus gratiae ad alium effectum relatus, ut ex praedictis patet.

11. Ad undecimum dicendum quod firme et immutabiliter habere habitum et operari est condicio quae requiritur ad omnem virtutem, ut patet ex Philosopho in II Ethicorum; et ideo iste modus non requirit specialem habitum.

12. Ad duodecimum dicendum quod sicut diversae virtutes et diversa dona Spiritus Sancti ad diversos actus ordinantur, ita etiam diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati et participationes virtutis dominicae passionis, quae a gratia gratum faciente dependent sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti; unde etiam secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt, unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent, sed nomine gratiae nominantur; dicuntur enim gratiae sacramentales, et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent etiam isti effectus ad gratiam gratum facientem, quae etiam istis effectibus coniungitur; et sic cum istis propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quae etiam per sacramentum et non habenti datur et habenti augetur.

13-14. Et per hoc patet solutio ad tertium decimum et quartum decimum.

15. Ad quintum decimum dicendum quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, et sic per unum donum gratiae sanantur; sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quae sanantur per diversas virtutes et per diversos sacramentorum effectus.

16. Ad sextum decimum dicendum quod in parvulis etsi non sit gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute; illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

17. Ad septimum decimum dicendum quod sicut essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiae est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subiecti sive ad iustificationem impii, quae est effectus gratiae operantis; sed effectus gratiae mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod duos actus qui sint operationes distinctae et ad invicem non ordinatae, non potest unus habitus causare simul et semel. Sed duos actus quorum unus est operatio et alius subiecti informatio, vel etiam duas operationes quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiae operantis et cooperantis, ut ex dictis patet.

Φ 347 igitur] ergo (*post* parte Du) M δ (-P¹) 350 vero] autem β 352 ignorantiae *scrips. cum* δ] ignorantia *cet.* 356 sicut] sed δ 358 perficit] omnes potentias *praem.* δ 363 quae] quod δ² (-K) quem K 371 iste] ille δ (-K O⁴) 379 propter] per δ 381 etiam] et δ¹ 388 isti] illi δ 389 etiam] cum δ 395 et] ad *add.* Tr¹ δ (-K O⁴) 401 per diversos] diversorum δ¹ 408 poterunt] –rant δ¹ 420 sint] sunt O² γ δ 423 est] sit δ 426 habitus] simul *add.* δ

346 peccatum...avertitur: cf. August. e. g. *De lib. arb.* III c. 1 (PL 32, 1269). 370 *Ethic.* II 4 (1105 a 32).

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum gratia sit in essentia animae. Et videtur quod non: sicut enim se habet habitus qui est in potentia ad potentiae effectum, ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens ad essentiae effectum; sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum; proprius autem effectus essentiae animae est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis; cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animae sicut in subiecto.

2. Praeterea, opposita nata sunt fieri circa idem; gratia autem et culpa opponuntur; cum ergo culpa non sit in essentia animae, quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animae privatur, cum tamen peccatum sive culpa secundum Augustinum sit privatio modi, speciei et ordinis, videtur quod gratia non sit in essentia animae sicut in subiecto.

3. Praeterea, gratuita praesupponunt naturalia; sed potentiae sunt naturales proprietates animae secundum Avicennam; ergo gratia non est in essentia animae nisi praesupposita potentia, et sic est immediate in potentia sicut in subiecto.

4. Praeterea, ibi est habitus vel quaecumque forma ubi invenitur eius effectus; sed effectus gratiae quilibet tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per singulos inducenti; ergo gratia est in potentiis animae sicut in subiecto.

5. Praeterea, imago recreationis respondet imagini creationis, quae duplex imago distinguitur in glosa super illud Psal. « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine »; sed imago creationis attenditur secundum potentias, scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt tres animae vires ut Magister dicit in I Sententiarum III dist.; ergo et gratia potentias animae respicit.

6. Praeterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur; sed omnes habitus acquisiti sunt in potentiis animae; ergo et gratia quae est donum habituale infusum.

7. Praeterea, secundum Augustinum, per gratiam bona voluntas hominis praeparatur; sed nonnisi in quantum per gratiam voluntas perficitur; ergo gratia est perfectio voluntatis, et sic est in voluntate sicut in subiecto et non in essentia animae.

SED CONTRA, gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur; sed tota anima ordinatur ad Deum ut se habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso; ergo anima secundum suam totalitatem est gratiae susceptiva: sed totum in anima est ipsa animae substantia, partes vero potentiae; ergo anima secundum suam substantiam est subiectum gratiae.

2. Praeterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius et Deo propinquius; sed gratia est primum Dei donum in nobis: « ipsa enim praecedit et fidem et caritatem » et alia huiusmodi, ut patet per Augustinum in II libro De praedestinatione sanctorum; id autem quod in nobis prius est et Deo propinquius est animae essentia, a qua fluunt potentiae; ergo gratia est in essentia animae sicut in subiecto.

3. Praeterea, idem creatum non potest esse in diversis; sed gratia est quid creatum; ergo non potest esse in diversis potentiis; sed cum gratia se extendat ad omnium potentiarum actus in quantum possunt esse meritorii, vel est in essentia animae, vel in omnibus potentiis: ⟨sed non in omnibus⟩; ergo est in essentia animae sicut in subiecto.

4. Praeterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primae causae quam effectus causae secundariae; sed essentia animae est prin-

Φ 2 animae] sicut in subiecto *add.* δ 10 sui] suam δ 11 corporis] corporalis L Ot^3 12 perficiat] proficiat β 20 modi] et *add.* δ (-K O^4) 50 sed nonnisi] si non est nisi δ^1 61 substantiam *scrips. cum* δ] potentiam *cet.* 72 diversis] potentiis *add.* δ 74 extendat] extendit α β γ 77 ⟨sed...omnibus⟩ *suppl.*] *om. codd.*

1 Parall.: *Super Sent. II* d. 26 a. 3; *I-II* q. 110 a. 4. 15 opposita...idem: cf. supra q. 15 a. 3 11 in nota. 20 *De nat. boni* cap. 4 (PL 42, 553) sec. Thomam *I-II* q. 84 a. 3 ad 2. 25 Cf. *De anima* V c. 7 (f. 27^{rb} C). 37 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 88 B); illud Psal.: IV^7. 42 Cap. 2. 48 *De grat. et lib. arb.* cap. 17 (PL 44, 901) in littera Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 26 c. 1. 67 Scil. *De dono pers.* cap. 16 (PL 45, 1018). 79 causa...secundariae: cf. *Liber de causis* comm. 1.

cipium potentiarum, et sic est causa secundaria earum quarum primaria causa est Deus; ergo essentia animae per prius recipit influentiam gratiae quam potentiae.

RESPONSIO. Dicendum quod, sicut prius dictum est, de gratia duplex est opinio: una quae dicit gratiam et virtutem esse idem per essentiam; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animae sicut in subiecto secundum rei veritatem, eo quod virtus quae perficit ad operandum, nonnisi in potentia esse potest, quae est operationis principium; sed per quandam appropriationem potest dici secundum hanc opinionem quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam saltem differunt ratione, quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum eius, cum non propter actus anima acceptetur a Deo sed e converso, ut dictum est.

Alia vero opinio, quam sustinemus, est quod gratia et virtus non sint idem per essentiam; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animae sicut in subiecto et non in potentiis, quia, cum potentia in quantum huiusmodi ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiae secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum: unde oporteret, si gratia in potentia animae esset, quod esset, idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quandam assimilationem « consortem divinae naturae », ut habetur II Petri 1[4], sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

1. Ad primum ergo dicendum quod, quamvis gratia non sit principium esse naturalis, perficit tamen esse naturale in quantum superaddit spirituale.

2. Ad secundum dicendum quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia quae est principium actus, culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam coniungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiae animae ad gratiam per modum cuiusdam elongationis, sicut contrariae dispositiones elongant potentiam materiae ab actu formae.

3. Ad tertium dicendum quod gratuita praesupponunt naturalia, si proportionaliter utraque accipiantur; et ideo virtus quae est gratuitum operationis principium, praesupponit potentiam quae est eiusdem principium naturale; et gratia quae est principium esse spiritualis praesupponit essentiam animae quae est principium esse naturalis.

4. Ad quartum dicendum quod primus et immediatus effectus gratiae invenitur in essentia animae, scilicet informatio secundum esse spirituale.

5. Ad quintum dicendum quod imago creationis consistit et in essentia et in potentia, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

6. Ad sextum dicendum quod habitus acquisiti causantur ex nostris actibus, et ideo non pertinent ad animam nisi mediantibus potentiis quarum sunt actus; gratia autem est ex influentia divina, et ideo non est simile.

7. Ad septimum dicendum quod gratia praeparat voluntatem mediante caritate, cuius gratia est forma.

Φ 83 earum] potentiarum δ 88 per] secundum substantiam vel δ 91 quod] est *add.* δ[1] 93 quae] quod δ[1] 100 actus *codd.* 101 dictum est] prius *praem.* Du P[1] prius *add.* O[3] 103 sint] sunt Tr[1] M δ 113 aliqua] alia δ[1] 115 ipsam] animam *add.* δ 117 naturae] gratie β 125 potentia] anime *add.* δ 144 immediatus] immediatius δ[1]

86 dictum est: a. 2. 94 per...essentiam: cf. Bonaventura *Super Sent. II* d. 26 a. unic. q. 5. 101 dictum est: supra a. 1 et 2. 102 Alia vero opinio: cf. supra a. 2. 124 culpa...essentiam: cf. supra q. 25 a. 6.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum gratia sit in sacramentis. Et videtur quod non: culpa enim opponitur gratiae; sed culpa non est in aliquo corporali; ergo nec gratia est in sacramentis quae sunt elementa materialia secundum Hugonem de Sancto Victore.

2. Praeterea, gratia ordinat ad gloriam; sed sola natura rationalis est capax gloriae; ergo in ea sola potest esse gratia, et ita non est in sacramentis.

3. Praeterea, gratia inter maxima bona computatur; sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subiecto; cum ergo media bona sint anima et potentiae eius, videtur quod gratia non possit esse in alio subiecto, et sic non est in sacramentis.

4. Praeterea, sicut se habet subiectum corporale ad accidens corporale, ita subiectum spirituale ad accidens spirituale; ergo commutatim, sicut subiectum corporale ad accidens spirituale, ita subiectum spirituale ad accidens corporale; sed accidens corporale in nullo subiecto spirituali esse potest; ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

SED CONTRA est quod Hugo de Sancto Victore dicit quod sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.

2. Praeterea, Gal. IV[9] dicit Apostolus sacramenta legalia esse « infirma et egena elementa », quia gratiam non continent, ut dicit glosa; si ergo in sacramentis novae legis non esset gratia, essent etiam ipsa infirma et egena elementa, quod est absurdum.

3. Praeterea, super illud Psal. « Posuit tenebras latibulum suum », dicit glosa quod remissio peccatorum posita est in baptismo; remissio autem peccatorum est per gratiam; ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

RESPONSIO. Dicendum quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subiecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiae esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter: uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quae non movet nisi mota, unde nec gratia in sacramentis; alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis.

Uno modo, quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale et secundum eandem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo, quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eandem rationem, sicut patet in effectibus aequivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo, quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines artificiatorum sunt in mente artificis; forma enim domus in aedificatore non est natura quaedam, sicut virtus calefactiva in sole vel calor in igne, sed est quaedam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo, quando similitudo effectus non secundum eandem rationem neque ut natura quaedam neque ut quiescens sed per modum cuiusdam defluxus est in causa, sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus mediantibus defluunt formae a causis principalibus in effectus; et hoc modo gratia est in sacramentis, et tanto minus quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate

Φ 7 ordinat] ordinatur δ^1 19 commutatim] permutatim δ (*def.* C^3 pO^4 Ot^4) 29 IV *scrips. cum* δ^1] iii (*seu* 3) *cet.* 33 esset] est δ^1 33 etiam] et *add.* δ^1 ipsa] et δ^2 52 et] in δ^1 55 naturale *scrips. cum* δ] materiale *cet.* 58 calefaciente] calefiente δ^1 58 Secundo] modo *add.* δ 72 quiescens] in anima *add.* δ 76 et] sed δ

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4; *III Pars* q. 62 a. 3; *De artic. fidei.* 6 Cf. *De sacramentis* I p. IX c. 2 (PL 176, 317 D). 11 gratia...computatur: cf. supra a. 4 91 in nota. 26 Cf. *De sacramentis* I p. IX c. 2 (PL 176, 317 D). 32 *Glossa* Petri Lomb. (PL 192, 141 B). 35 illud Psal.: XVII[12]. 36 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 192 B). 53 quatuor modis: cf. Averroes e. g. *Metaph.* XII comm. 24 (VIII, 309).

ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur, sed ad proprios effectus qui dicuntur gratiae sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiae gratum facientis vel augmentum.

1. Ad primum ergo dicendum quod etiam culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, sicut in semine peccatum originale.

2-3. Secundum et tertium concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subiecto.

4. Ad quartum dicendum quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quae sunt in oppositum concedimus, ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et disponentibus; et hoc ratione virtutis per quam ad gratiam operantur.

Φ 81 quos] quod α β 85 sicut *scrips. cum* δ] scilicet *cet.*

QUAESTIO DUODETRICESIMA

De iustificatione impii

1. *Utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum.*
2. *Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.*
3. *Utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur.*
4. *Quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet motus in Deum.*
5. *Utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.*
6. *Utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem.*
7. *Utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae.*
8. *Utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem.*
9. *Utrum iustificatio impii sit in instanti.*

Articulus primus

Quaestio est de iustificatione impii. Et primo quaeritur utrum iustificatio impii sit remissio peccatorum. Et videtur quod non: iustificatio enim a iustitia dicitur, quae est una virtus; peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem, nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur sed omnibus; ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicebat quod peccatorum remissio fit per iustitiam generalem. — Sed contra, iustitia generalis, secundum Philosophum in V Ethicorum, est idem quod omnis virtus; remissio autem peccatorum non est effectus virtutis sed gratiae; ergo peccatorum remissio non debet dici iustificatio, sed magis gratificatio.

3. Praeterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam praecipue fieri debet quae cum peccato simul esse non potest; haec autem est caritas, quae numquam est informis; ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui sed magis caritati.

4. Praeterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. x[12] « Universa delicta operit caritas ». Sed peccatum est mors spiritualis animae; morti autem vita opponitur; cum ergo vita spiritualis praecipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Hab. II[4] et Rom. I[17] « Iustus autem meus ex fide vivit », videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non iustitiae.

6. Praeterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act. xv[9] « Fide purificans corda eorum ».

7. Praeterea, iustificatio praecedit gratiam sicut motus terminum ad quem; remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam; ergo iustificatio est prior quam peccatorum remissio, et sic non sunt idem.

8. Praeterea, iustitiae actus est reddere debitum; sed peccatori non debetur venia, sed magis poena; remissio ergo peccatorum non debet iustitiae attribui.

9. Praeterea, iustitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit;

Φ 16 aliquam] aliam δ^1 31 habetur] dicitur δ

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1; *I-II* q. 113 a. 1 et a. 6 ad 1. 9 Sed...generalem: laudatur opinio Philippi Cancellarii *Summa de bono* ' gratia non est idem quod iustitia generalis, sed iustitia huiusmodi est effectus generalis ' (ms. Vat. lat. 7669, f. 76[ra]) ad quam alludunt Albertus *Super Sent. IV* d. 17 a. 9 diffinitio 3, ipse Thomas *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 1 qc. 1 arg. 3. 12 *Ethic.* V 2 (1130 a 8). 19 caritas...informis: cf. supra q. 27 a. 2 ad 6. 27 Hab. II[4] et Rom. I[17]: textus prout hic laudatur, verbotenus habetur Hebr. x[38]. 43 Cf. *Epist. 12* (PL 182, 116 A).

sed peccatoris non est aliquod meritum sed magis est in statu miseriae, quia « miseros facit populos peccatum » ut habetur Prov. XIV[34]; ergo remissio peccatorum non debet iustitiae attribui, sed magis misericordiae.

10. Sed dicebat quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. — Sed contra, iustitia aequalitatem requirit; meritum autem congrui non est aequale praemio; ergo meritum congrui non sufficit ad rationem iustitiae.

11. Praeterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii; ergo iustificatio impii non est peccatorum remissio.

12. Praeterea, quicumque fit iustus iustificatur; sed aliquis factus est iustus cui peccata remissa non sunt, sicut Christus et primus homo in statu innocentiae, si gratiam habuit; ergo iustificatio non est peccatorum remissio.

SED CONTRA est quod dicitur in glosa Rom. VIII[30] super illud ' Quos vocavit, hos et iustificavit ', glosa « remissione peccatorum »; ergo remissio peccatorum est iustificatio.

RESPONSIO. Dicendum quod differentia est inter motum et mutationem. Nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abicitur et aliud affirmative significatum acquiritur; est enim « motus de subiecto in subiectum », ut dicitur in V Physicorum; per subiectum autem intelligitur hic aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum: unde unus modus alterationis est quo album abicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quae sunt generatio et corruptio aliter est, nam generatio est mutatio de non subiecto ad subiectum, ut de non albo in album, corruptio vero est mutatio de subiecto in non subiectum, ut de albo in non album. Et ideo in abiectione unius affirmati et adeptione alterius oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio et alia corruptio, vel simpliciter vel secundum quid. Sic ergo si in transitu qui est de albedine in nigredinem consideretur ipse motus, idem motus significatur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio sed diversa, tamen se invicem concomitantes quia generatio unius non est sine corruptione alterius.

Iustificatio autem significat motum ad iustitiam sicut dealbatio motum ad albedinem, quamvis etiam possit iustificatio significare formalem iustitiae effectum, nam iustitia iustificat sicut albedo facit album. Si ergo iustificatio accipiatur ut quidam motus, cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum aufertur et iustitia inducitur, idem erit iustificatio quod peccatorum remissio, differens solum ratione prout ambo eundem motum nominant, sed unum secundum respectum ad terminum a quo, alium vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipiatur iustificatio per viam mutationis, sic aliam mutationem significat iustificatio, scilicet generationem iustitiae, et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpae: sic autem iustificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrolibet autem modo iustificatio accipiatur, oportet quod a tali iustitia dicatur quae peccato cuilibet opposita sit, nam et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantes contrariorum sunt.

Dicitur autem iustitia tripliciter: uno modo secundum quod est quaedam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur iustitia qua homo dirigitur in his quae veniunt in communicationem vitae, sicut sunt contractus diversi; haec autem virtus non est omni peccato

Φ 49 Sed] si Kl O^5 Ot^3 52 requirit *scrips. cum* δ^1] reperit *cet.* 56 de] ex β Ot^3 *om.* α L 66 remissione] in *praem.* δ 68 Dicendum] est *add.* α Tr^1 L 71 aliud] aliquid K O^4 P 75 modus] motus δ 79 ad] in M δ 82 affirmati] affirmativi δ^1 K 82 et] in *add.* O^1 δ^1 95 etiam] et α β L Ot^3 δ^2 (-K) 100 quod] et δ 103 a quo] ad quem δ^1 104 alium *scrips.*] aliud *codd. praeter* M *def.* L 105 ad quem] a quo δ^1 118 contra] circa α β γ (-M)

56 quatuor: ista quatuor communiter Magistris adscripta, iam inveniuntur apud Petrum Pictaviensem *Sententiae* III c. 2 (PL 211, 1044 A), cf. e. g. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 2 q. 1 (f. 121^{vb}), Alex. Halensis *Quaest. disp.* ' antequam esset frater ' q. 53 m. 4 n. 27, Albertus *De sacramentis* tr. VI p. 2 q. 1 a. 7 § 2 (ed. Col. XXVI, p. 87). 66 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1450 D) et *Glossa interlin.* 73 Cap. 1 (225 b 1) sec. transl. arabo-latinam (ed. Averroes IV, 214 A); per...nigrum: cf. Arist. *Phys.* V 2 (225 a 6 et b 4). 78 generatio...album: cf. Arist. *Phys.* V 2 (225 a 12). 80 corruptio...subiectum: cf. Arist. *Phys.* V 2 (225 a 17). 116 tripliciter: Arist. *Ethic.* V 1 (1129 a 31) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 1 sol. 1.

contraria, sed tantum illis peccatis quae circa huiusmodi communicationes fiunt, sicut furtum, rapina et alia huiusmodi; unde sic non potest hic iustitia accipi. Alio modo dicitur iustitia legalis, quae secundum Philosophum est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iustitia legalis dicitur, quia legem servat, sicut fortis cum in acie fortiter confligit propter salutem rei publicae. Sic ergo patet quod, quamvis omnis virtus sit iustitia legalis quodam modo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis iustitiae, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus, quod potest contingere de actu cuiuslibet virtutis; et sic per consequens nec omnis actus peccati iustitiae legali opponitur: unde nec a iustitia legali dici potest iustificatio quae est remissio peccatorum. Tertio modo iustitia nominat quendam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad se ipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur, quod appellat Philosophus in V Ethicorum iustitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires eiusdem personae, ⟨iustitia⟩ proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic iustitiae omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur: et ideo ab hac iustitia iustificatio nominatur, sive sicut motus a termino sive sicut effectus formalis a forma.

1. Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de iustitia speciali.

2. Ad secundum dicendum quod iustificatio non dicitur a iustitia legali, quae est omnis virtus, sed a iustitia quae dicit generalem rectitudinem in anima, a qua tamen potius quam a gratia iustificatio denominatur, quia huic iustitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat; gratia vero est in essentia animae.

3. Ad tertium dicendum quod caritas dicitur causa remissionis peccatorum in quantum per eam homo Deo coniungitur, a quo aversus in peccato erat; non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed praedictae iustitiae.

4. Et per hoc patet solutio ad quartum.

5. Ad quintum dicendum quod vita spiritualis attribuitur fidei eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in I De anima quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem propter hoc quod in eius actu primo manifestatur vita, non tamen omnis actus vitae naturalis est per animam vegetabilem; et similiter non omnis actus vitae spiritualis est fidei, sed etiam aliarum virtutum: unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

6. Ad sextum dicendum quod purificatio cordium fidei attribuitur in quantum in purificatione praedicta primo apparet motus fidei: « Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est », ut habetur Hebr. XI[6].

7. Ad septimum dicendum quod sicut iustificatio potest accipi ut motus ad iustitiam et ut effectus formalis iustitiae, ita etiam et remissio culpae, nam sicut iustitia formaliter iustificat, ita etiam culpam formaliter abicit, sicut albedo formaliter abicit nigredinem. Sic ergo remissio culpae, ut est formalis effectus iustitiae vel gratiae, sequitur gratiam, et similiter iustificatio; prout autem significatur ut motus quidam, praeintelligitur ad gratiam sicut et iustificatio.

8. Ad octavum dicendum quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio et a fine; sicut actio qua medicus agit in infirmum nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinae, sed ex parte finis dicitur sanatio quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur iustificatio ex parte termini vel finis; dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinae misericordiae, quamvis etiam in remissione peccatorum aliqua iustitia servetur,

Φ 138 peccati] cuiuslibet *praem.* δ 147 vires] vel virtutes *add.* δ[1] 148 ⟨iustitia⟩ *suppl. cum.* δ] *om. cet.* 151 aliquid O[1] δ] aliquod *cet.* 153 sicut...sicut] sit...sit δ[1] 166 remissionis *scripsi. cum* δ] remunerationis *cet.* 169 sed δ] et *cet.* 175 I (*seu* primo) *codd.*] *revera* II 196 autem δ] anima *cet.* 201 principii] principali L δ[2] 204 ergo] igitur δ (-K O[4]) 205 etiam] autem δ[1] 206 in] et *praem.* L Ot[3] 208 aliqua] alia δ[1]

126 Cf. *Ethic.* V 2 (1130 a 8). 146 *Ethic.* V 17 (1138 b 5). 175 Rectius *De anima* II 7 (415 a 23).

secundum quod « omnes viae Domini sunt misericordia et veritas », praecipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod eum decet, secundum quod Anselmus dicit in Proslogion: ' cum parcis peccatoribus, iustum est, decet enim te '. Et hoc est quod in Psal. dicitur « In iustitia tua libera me ». Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet iustitia ex parte eius cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficiens.

9-10. Et per hoc patet responsio ad nonum et decimum.

11. Ad undecimum dicendum quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a iustificatione; et sic condividitur contra gratiae infusionem, et ponitur unum de quatuor quae ad iustificationem impii requiruntur.

12. Ad duodecimum dicendum quod ad iustificationem in quantum huiusmodi pertinet iustitiae collatio, sed in quantum est impii iustificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio; et hoc modo Christo non competit nec etiam homini in statu innocentiae.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia. Et videtur quod sic: facilius enim est destruere quam construere; sed homo sufficit per se ipsum ad construendum peccatum; ergo et per se ipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Praeterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem; sed aliquis qui fuit in peccato uno potest per se ipsum transire ad contrarium, sicut qui fuit avarus potest per se ipsum fieri prodigus; ergo aliquis per se ipsum potest exire a peccato in quo fuit; et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicebat quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariae formae. — Sed contra, peccatum adhuc manet quando actu transit, ut Augustinus dicit in libro De nuptiis et concupiscentia; nec ad remissionem peccati sufficit quod actus peccati transierit: ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget; sed contrariorum contrarii sunt effectus; illa ergo quae ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria et sic non possunt simul esse, et ita sequitur idem quod prius.

4. Praeterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur, sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis; sed inter statum culpae et statum gratiae est aliquod medium, scilicet status naturae conditae, in quo secundum quosdam homo neque gratiam habuit neque culpam; ergo non est necessarium ad remissionem culpae quod aliquis gratiam accipiat.

5. Praeterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo; sed homo potuit a statu naturae, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpae; ergo Deus potest hominem a statu culpae reducere in statum naturae sine gratia.

6. Praeterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in libro De nuptiis et concupiscentia, in quantum actus peccati praeteritus imputatur ad poenam; ergo e contrario dicitur remitti secundum quod non imputatur ad poenam, secundum illud Psal. « Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum »; sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo imputante vel non imputante; ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Praeterea, quicumque est totaliter causa alicuius, potest totaliter in illud et destruendum

Φ 216 sed] licet δ^2 220 responsio] solutio δ 221 et] ad *add.* δ 225 contra] circa α (-Kl) β γ (-M) tunc M 16 Sed] Si Kl O^5 Ot^3 19 actu *ex Augustino*] actus δ 31 aliquod] aliquid δ

209 « omnes...: Ps. XXIV[10]. 213 Cap. 10 (PL 158, 233 B). 214 Ps. XXX[2].

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 1; *I-II* q. 113 a. 2. 20 I c. 26 (PL 44, 430). 23 contrariorum...effectus: cf. Arist. e. g. *De gen. et corr.* II c. 10 (336 a 30), ibid. (336 b 9), *Meteor.* IV c. 6 (383 b 16), ibid. cap. 7 (384 b 2). 32 quosdam: e. g. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* II d. 24 c. 1 et 2 ut refert Albertus *Super Sent. II* d. 24 a. 1; *Summa fr. Alexandri* I-II n. 505 (p. 729), Bonaventura *Super Sent. II* d. 29 a. 2 q. 2. 44 I c. 26 (PL 44, 430). 48 Ps. XXXI[2].

et construendum, quia cessante operatione causae cessat effectus; sed homo est totaliter causa peccati; ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum, et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Praeterea, cum peccatum sit in anima, illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animae illabitur; solus autem Deus animae illabitur secundum Augustinum; ergo Deus solus per se ipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Praeterea, si gratia removet culpam, aut gratia quae est aut gratia quae non est: non autem gratia quae non est, quia quod non est non facit aliquid; similiter nec gratia quae est, quia cum sit accidens, eius esse est inesse; cum autem inest gratia, iam culpa non inest et ita expelli non potest; ergo gratia non requiritur ad remissionem culpae.

10. Praeterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima; si ergo gratia infunditur ad remissionem culpae, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat; ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo culpa fuit; et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest: haec autem oportet esse duo instantia, quia gratia et culpa non simul insunt, ut dictum est; inter quaelibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI Physicorum; ergo erit aliquod tempus in quo homo nec culpam nec gratiam habet; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpae.

11. Praeterea, Augustinus dicit quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat et non e converso; donum ergo gratiae praesupponit amorem divinum; sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membra eius, non est hominis existentis in culpa; ergo culpae remissio praecedit gratiam ordine naturae, et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

12. Praeterea, per circumcisionem remittebatur in lege peccatum originale, ut patet per Bedam; circumcisio autem gratiam non conferebat, quia cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Rom. VII[11]; et sic etiam non fuit necessaria mors Christi, quia « si ex lege est iustitia, Christus gratis mortuus est » ut dicitur Gal. II[21]: hoc autem est inconveniens; ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret; potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

SED CONTRA est quod dicitur in Psalmo « Recordatus est quia caro sunt, spiritus vadens et non rediens »: glosa ' Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt '.

2. Praeterea, Rom. III[24] dicitur « Iustificati gratis per gratiam ipsius » etc.

RESPONSIO. Dicendum quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem et id quod ad aversionem sequitur; et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in libro De nuptiis et concupiscentia « Si a peccato desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura ' Fili, peccasti, non adicias iterum '; non autem sufficit, sed addidit ' et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur '». Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio, et ea quae consequuntur ipsam, ex actu peccati praeterito consequens sanatur.

Sunt autem tria ex parte aversionis sese con-

Φ 58 ut] non δ^1 62 animae[1]] anima α (sO[1]) P[2] L P animam δ^1 C[3] Ot[4] 70 inest[1]] est δ^1 77 erit] est δ^1 82 autem] enim β 89 dona] bona γ 90 donum] bonum β 107 ergo] et sic δ 112 est *scrips. cum Vulg. et* δ] *om. cet.* 130 desistere] resistere L pOt[3] 132 non] ne δ^1 136 ipsam] eam δ aversionem P 138 concomitantia] comitantia Tr[1] δ (-K O[4]) ex comicantia M

63 Cf. ps.-August. *De ecclesiasticis dogmatibus* cap. 83 (PL 58, 999 B). 84 *Phys.* VI 1 (231 b 6). 88 Cf. e. g. *Enchir.* cap. 32 (PL 40, 248). 99 *Homiliae genuinae* I hom. 10 (PL 94, 54 B) sec. Thomam *III Pars* q. 62 a. 6 arg. 3. 111 Ps. LXXVII[39]. 113 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 736 B) ex August. *Enarr. in Ps.* LXXVII[39] (PL 36, 998). 130 I c. 26 (PL 44, 430).

comitantia ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest, scilicet aversio, offensa Dei et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili quod quis poterat habere, respectu cuius se impotentem fecit, alias aversio non esset culpabilis; non ergo potest praedicta aversio removeri nisi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum discessit. Haec autem coniunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret; unde ad sanandam praedictam aversionem requiritur gratiae et caritatis infusio, sicut ad sanationem caecitatis requiritur restitutio potentiae visivae. Offensa etiam, quae ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest, sive accipiatur offensa ex parte hominis, in quantum homo peccando Deum offendit, sive ex parte Dei secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psal. « Odisti omnes qui operantur iniquitatem ». Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori supponit, iniuriam ei facit, et tanto amplius quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad affectum suum praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo in infinitum Deus creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offensa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodam modo iniuria fit, dum ipse Deus contemnitur et eius praeceptum: unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanae, sed requiritur munus divinae gratiae. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus vel eum odire, non odio quod opponatur amori quo diligit omnia, sic enim « nihil odit eorum quae fecit », ut dicitur Sap. XI[25], sed opponitur amori quo diligit sanctos, bona aeterna eis praeparando. Huius autem amoris effectus est donum gratiae gratum facientis, ut in quaestione De gratia dictum est: unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad poenam sensibilem, sed praecipue ad poenam damni quae est carentia gloriae. Unde reatus non tollitur quamdiu non datur homini unde possit ad gloriam pervenire; hoc autem est gratia, et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

1. Ad primum ergo dicendum quod ipsum peccatum est quaedam gratiae destructio, eius autem remissio est constructio; unde facilius est peccatum incurrere quam a peccato exire.

2. Ad secundum dicendum quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est. Ex parte autem aversionis, et eorum quae aversionem sequuntur, habent convenientiam: unde nihil prohibet contrariorum actuum praecedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiae habere desinit, sed solum actum vel habitum.

3. Ad tertium dicendum quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes sint contraria, quia sunt effectus conversionum per accidens, cum eveniant praeter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se et non qui sunt per accidens. Unde etiam ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; huiusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

4. Ad quartum dicendum quod supposita illa opinione quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur, dicendum est quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicuius subiecti simpliciter accepti, quae sunt immediata quantum ad tempus determinatum, sicut caecum et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem. Si-

Φ 153 etiam] enim δ^2 162 temporali] corporali δ 167 maxime] magis γ 174 etiam] enim δ 186 Unde] hic *add.* δ 198 aversionis *scrips. cum* M δ] conversionis *cet.* 215 enim] autem δ 219 habuerit] habuit α (-KI) M δ

141 Aversio...incommutabili: cf. August. e. g. *De lib. arb.* III c. 1 (PL 32, 1269). 158 Ps. v^7. 181 dictum est: supra q. 27. 220 quibusdam: Praepositinus *Summa* (ms. Vat. lat. 1174, f. 28^{ra}), Albertus *Super Sent. II* d. 24 a. 1. 225 cane...diem: cf. e. g. Barthol. Anglic. *De propriet. rerum* XVIII c. 24.

militer et homini respectu status naturae conditae gratia et culpa comparantur ut contraria mediata; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod etiam in omnes eius posteros transiret, nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

5. Ad quintum dicendum quod etsi Adam in statu suae conditionis gratiam non habuerit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam adeptus est: unde a statu gratiae cecidit, et non solum a statu naturae. Si tamen a solo statu naturae decidisset, nihilominus ad expiationem infinitae offensae donum divinae gratiae requireretur.

6. Ad sextum dicendum quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam per quam digni reddimur vita aeterna ad quam nos diligit, ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu praedicto digni simus absolvi, et hoc est gratia.

7. Ad septimum dicendum quod peccator per se est causa peccati quantum ad conversionem; sed quoad aversionem et ea quae eam consequuntur, est causa per accidens cum non sint intenta. Haec enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato; malum enim causam non habet, secundum Dionysium IV cap. De divinis nominibus. — Vel dicendum et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiae eorum quae ex peccato relinquuntur; immo horum causa est partim iustitia divina, per quam iuste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturae, quae non sufficiunt ad expiationem, rationibus iam dictis. Sicut homo cum se in foveam proicit est causa ipius proiectionis, sed quies quae consequitur, est ex natura, unde non potest a fovea exire sicut potuit se in foveam proicere, et similiter est in proposito.

8. Ad octavum dicendum quod operari remissionem culpae intelligitur dupliciter: effective et formaliter, sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpae sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae illabitur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratuitae, his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui etiam intimius est in anima quam formae praedictae, eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans, sed praedictae formae vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animae quasi circumstant.

9. Ad nonum dicendum quod gratia quae est et inest, culpam expellit, non eam quae est, sed quae non est, prius autem erat; non enim expellit culpam per modum causae efficientis, – sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad eius corruptionem, – sed expellit culpam formaliter: ex hoc enim ipso quod informat subiectum, sequitur quod culpa in subiecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

10. Ad decimum dicendum quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio: prima est quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, in quantum est principium futuri et finis praeteriti; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima, ita tamen quod culpa insit in illo instanti secundum quod est finis praeteriti, gratia autem secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest, nam esse principium futuri et finem praeteriti dicit diversum

Φ 227 comparantur] operantur δ 230 nullus] nec δ^1 232 etsi] si O^2 δ^2 (-K) *om.* K 233 conditionis *scrips. cum* M δ^1] cognitionis *cet.* 233 habuerit] habuit α (-Kl) δ P 244 diligit *codd.* 245 nostra delicta] peccata nostra δ 247 simus] sumus P^2 Du δ^2 250 quoad] quantum ad δ (*def.* C^3 pO^4 Ot^4) 251 consequuntur] sequuntur δ^2 260 quam] quem δ^1 261 si] cum δ 278 subsistentes] existentes δ^2 280 intimius O^1 M K] intimus *cet.* 288 autem] enim δ^2 290 oporteret] oportet Kl β 295 de] in δ^2 297 et] ad *add.* δ^1 298 multiplex] quadruplex δ (-K) quadrupliciter K 303 insit] sit δ (-K sO^4) *def.* pO^4

234 quosdam: ut supra lin. 32 in nota. 255 § 30 (PG 3, 732 A; Dion. 300). 298 prima...futuri: non invenimus. Eadem autem opinio laudatur apud Albertum *Super Sent. IV* d. 11 a. 3 opinio 2^a, Bonaventuram *Super Sent. IV* d. 11 p. 1 a. unic. q. 5 opinio 2^a, ipsum Thomam *Super Sent. IV* d. 11 q. 1 a. 3 sol. 2 ad 2 opinio 1^a.

respectum instantis, ex quo eius substantia non multiplicatur sed manet una; et ita secundum rem sequetur culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima; nam instans nominat indivisibile temporis, hoc autem est simul esse, et ita sequetur contraria simul inesse. — Et praeterea, secundum Philosophum in VIII Physicorum, quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus necesse est intercidere quietem mediam; propter quod probat motus reflexos non esse continuos. Unde et similiter, si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium, et sic erit anima aliquando sine culpa et gratia, quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt quod sicut inter duo puncta unius lineae cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium, ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium, cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest, nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem; tempus autem est mensura extrinseca et est unum respectu omnium quae sunt in tempore; non enim alio tempore mensuratur esse culpae et esse gratiae, nisi dicamus alio tempore id est alia parte eiusdem temporis continui. Et ideo oportet inter quaelibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse tempus medium. — Et praeterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversorum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mensurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redit inconveniens praedictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt quod huiusmodi mutationes spirituales non mensurantur tempore qui est numerus motus caeli, eo quod anima et quaelibet spiritualis substantia est supra tempus; sed habent proprium tempus, in quantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen huiusmodi tempus est continuum, cum continuitas temporis secundum Philosophum in IV Physicorum consequatur continuitatem motus, affectiones autem animae non sunt continuae. Sed hoc etiam in proposito non habet locum, nam tempore mensurantur non solum quae sunt per se in tempore, quod est motus caeli, sed etiam ea quae habent per accidens ordinem ad motum caeli, in quantum consequuntur ex aliquibus quae per se ordinem habent ad tempus praedictum. Et sic etiam est in iustificatione impii, quae consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus et aliis huiusmodi motibus, qui per se mensurantur tempore motus caeli.

Et ideo aliter dicendum quod non est dare ultimum instans in quo peccator habuit culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habet gratiam, quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit; inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium, unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet: nam infusio gratiae, cum sit in instanti, est terminus cuiusdam motus continui, utpote alicuius meditationis per quam affectus disponitur ad gratiae susceptionem; et eiusdem motus terminus est remissio culpae, quia ex hoc ipso culpa remittitur quo gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpae, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiae, scilicet habere gratiam. In toto

Φ 310 sequetur] sequitur O^2 P^2 Ot^3 δ 313 sequetur] sequitur P^2 M δ 315 aliquid] aliquis γ sP 331 quia] que P^2 M δ quod O^2 337 alia] in *praem.* δ 341 designatarum] –torum δ^2 345 diversorum] –sarum O^5 L Ot^3 δ^2 349 redit *scrips. cum* M] reddit α β γ (-M) P redibit δ (-K O^4) redebit idem K O^4 353 qui *codd. praeter* M] quod M 356 Nec] non δ^2 359 continuitatem] temporis *add. codd. praeter.* sO^1 M δ, *et delevimus* 368 consequitur] consequetur α (-O^1) β γ (-M) P 376 terminus] ultimus *praem.* δ 383 meditationis] mutationis P^2 Tr^1 mediationis O^5

315 *Phys.* VIII 16 (262 a 12-b 8). 323 alii: non invenimus. Eadem opinio habetur apud Albertum l. c. hic supra, opinio 3^a, Bonaventuram l. c. hic supra opinio 3^a, ipsum Thomam l. c. hic supra, opinio 2^a. 344 contigua...simul: Arist. *Phys.* VI 1 (231 a 22) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 44 q. 2 a. 2 qc. 2 arg. 5. 351 alii: Albertus *Super Sent. IV* d. 17 a. 11 ad 3 et 4. 359 *Phys.* IV 17 (219 a 12).

ergo tempore praecedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis praedictae, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est; sed ante ultimum instans huius temporis non est accipere aliud immediate proximum, quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo iustificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam et non habet culpam. Et haec solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII Physicorum.

11. Ad undecimum dicendum quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiae, ita et remissionem culpae; unde non oportet quod remissio culpae gratiam praecedat; sequeretur autem si remissio culpae Dei amorem praecederet et non ex eo sequeretur.

12. Ad duodecimum dicendum quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo, ideo eius efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpae originalis, sed ex consequenti ad gratiam, sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt, sive daretur a Deo concomitante circumcisione: et sic remissio culpae non fiebat sine gratia. Tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis, unde difficilius erat concupiscentiae resistere circumciso quam baptizato; et occasione huius lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicae sacramenta non contineatur, eo quod ' non est ex Moyse, sed ex patribus ' ut dicitur Ioh. VII[22]. Et sic ⟨si⟩ in circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur quod lex vetus non iustificabat.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum ad iustificationem impii liberum arbitrium requiratur. Et videtur quod non: illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii; sed iustificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum iustificantur; ergo iustificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicebat quod hoc speciale est in pueris, qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. — Sed contra est quod Augustinus dicit in IV Confessionum quod cum quidam suus amicus « laboraret febribus, iacuit diu sine sensu in sudore letali: et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante et praesumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est ». Recreatio autem fit per gratiam iustificantem; ergo gratia iustificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicebat quod hoc habet locum solum ubi homo iustificatur per sacramentum. — Sed contra, Deus potentiam suam non alligavit sacramentis; cum ergo iustificatio sit opus divinum, ex eius potentia dependens, videtur quod et sine sacramentis aliquis adultus iustificari possit praeter motum liberi arbitrii.

4. Praeterea, homo in aliquo statu esse potest, in quo sit adultus et non habet peccatum actuale sed originale tantum: in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subiectus est originali peccato, nec

Φ 415 ordinabatur] ordinatur δ 418 ut] sicut δ 419 circumcisione *scrips.*] –cisionis δ^2 (-K) –cisionem *cet.* 424 occasione] ratione δ 427 ex] in δ^1 428 ⟨si⟩ *suppl.*] semper δ *om. cet.* 429 non] nec δ
10 quod hoc speciale] hoc spirituale L pOt^3 19 in] a δ 24 Sed] si α (-O^1) Ot^3 29 et] etiam (*ante* quod δ^2) δ 34 si] sed δ^1 35 nec] non δ

404 *Phys.* VIII 16 (262 a 12 - b 8). 411 sacramenta...causant: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 22 c. 2. 418 quidam: e. g. Guill. Altiss. *Summa aurea* IV c. ' Quid sit circumcisio et quis effectus eius est ' (f. 246ra). 419 sive...circumcisione: cf. Albertus *De sacramentis* tr. II q. 2 (ed. Col. XXVI, p. 19).
1 Parall.: *Super Sent. II* d. 27 a. 2 ad 7; *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2; *I-II* q. 113 a. 3. 5 iustificatio...iustificantur: *Decretal.* III tit. 42 c. 3 (ed. Friedberg II, 644) sec. Thomam *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 2 arg. 3. 14 Cap. 4 (PL 32, 696). 26 Deus...sacramentis: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 1 c. 5.

tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur; nec iterum est reus omissionis, quia praecepta affirmativa non obligant ad semper, unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, praecepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actuali, ut videtur: si ergo haec est causa quare puer potest iustificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Praeterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus, oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem; iustificari autem convenit pueris et adultis; cum ergo sola gratia sit causa iustificationis in pueris, videtur quod eadem absque usu liberi arbitrii sufficiat ad iustificationem in adultis.

6. Praeterea, sicut iustitia est donum Dei, ita et sapientia; sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur ⟨III⟩ Regum III[5]; ergo eadem ratione et gratiam iustificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicebat quod merito praecedentis voluntatis Salomon in dormiendo sapientiam accepit. — Sed contra, sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis, quia peccatum non est nisi voluntarium; sed voluntas praecedens somnum non facit ut id quod in somno agitur sit peccatum; ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in somno percipiatur.

8. Praeterea, sicut in dormiente ligatur usu liberi arbitrii, ita et in aegrotante; sed aegrotans absque usu liberi arbitrii iustificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ergo et dormiens.

9. Praeterea, Deus est potentior omni creato agente; sed sol materialis lumen suum influit aeri, nulla praeparatione in ipso aere praecedente; ergo multo fortius Deus lumen gratiae animae infundit absque omni praeparatione quae fit per actum liberi arbitrii.

10. Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium, Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat; hoc autem non esset nisi se communicaret et praeparanti se et non praeparanti; ergo in iustificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi praeparatio ex parte hominis.

11. Praeterea, Augustinus dicit XI Super Genesim ad litteram quod Deus hoc modo operatur iustitiam in homine, sicut sol lumen in aere, quod deficit deficiente solis influxu – non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est nihil operatur –; sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur; ergo et Deus eodem modo operatur iustitiam in homine cum primo iustificatur, et cum iustitia in eo conservatur: sed iustitia conservatur in homine usu liberi arbitrii cessante, sicut patet in dormiente; ergo homo potest a principio iustificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Praeterea, dispositio quae requiritur de necessitate ad introductionem alicuius formae, ita se habet quod sine ea forma remanere non potest, sicut patet de calore et forma ignis; sed sine usu liberi arbitrii potest remanere iustitia, ut in dormiente; ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quae de necessitate requiratur ad gratiae infusionem.

13. Praeterea, illud quod est naturaliter prius et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod in esse educatur, ut patet de gravitate et descensu sine quo gravitas esse potest, cum scilicet corpus grave impediatur a suo motu; sed gratia est prius naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo etiam potest esse et non esse: est enim eius formale principium, sicut gravitas naturalis motus; ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Praeterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii; ergo multo fortius Deus, qui est

Φ 36 aliquod] aliquid β 42 observet] non *praem.* L Ot[3] 47 quandocumque] quantumcumque O[2] Tr[1] quantocumque L Ot[3] quando K O[4] 56 ⟨III⟩ *suppl. cum* K P] *om. cet.* 57 ergo] et *add.* δ[1] (-Du) 60 Sed] Si Kl O[5] Ot[3] 65 somno] sompnio δ[2] (-K) 67 percipiatur] participatur pOt[3] O[3] P[1] 70 absque] sine δ 78 fit] sit α L Ot[3] Ot[4] K 86 XI] *revera* VIII xii δ 98 homo] non *add.* β 100 quae] non α (-sO[1]) β γ P 106 requiratur *codd.* 110 quod] ut M δ

71 Supra lin. 14. 80 *De div. nom.* cap. 4 § 4 (PG 3, 700 A; Dion. 168) ut dicitur supra q. 21 a. 1 26. 87 Rectius VIII c. 12 (PL 34, 383).

potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Praeterea, Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit glosa in principio Ieremiae; sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii; ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16. Praeterea, dispositio ad formam, quae exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis praecedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis; sed usus liberi arbitrii est ab homine iustificando; ergo non requiritur ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Praeterea, iustificatio est per infusionem gratiae et virtutum; sed secundum Augustinum virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur; ergo ad iustificationem operatio nostra, quae est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Praeterea, secundum Apostolum Rom. IV[4] « ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum »; usus autem liberi arbitrii quaedam operatio est; si ergo usus liberi arbitrii ad iustificationem requiritur, iustificatio non erit ex gratia, sed ex debito, quod est haereticum.

19. Praeterea, magis est remotus a gratia ille qui contra operatur gratiae, quam ille qui penitus non operatur; sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, sicut patet de Paulo Act. IX[5], cui dictum est « Durum est tibi contra stimulum calcitrare »; ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

20. Praeterea, agens infinitae virtutis non requirit aliquam dispositionem in patiente; quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione praeexistente complet suum effectum; sed Deus est agens infinitae virtutis, in tantum quod non requirit materiam praeexistentem, sed operatur ex nihilo; ergo multo minus requirit dispositionem, et ita in iustificatione impii, quae est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

SED CONTRA est quod super illud ⟨III⟩ Regum III[5] ' Postula quod vis, ut dem tibi ', dicit glosa « Gratia Dei liberum requirit arbitrium »; sed iustificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. III[24]; ergo ad iustificationem requiritur usus liberi arbitrii.

2. Praeterea, Bernardus dicit quod iustificatio « tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis »; sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii; ergo absque usu liberi arbitrii homo iustificari non potest.

3. Praeterea, ad receptionem formae requiritur aliqua dispositio in recipiente, non enim quaelibet forma in quolibet recipitur; sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam; ergo ad receptionem gratiae iustificantis usus liberi arbitrii requiritur.

4. Praeterea, in iustificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Os. II[19] « Sponsabo te mihi in iustitia »; sed in matrimonio carnali requiritur mutuus consensus; ergo multo fortius in iustificatione impii; et sic requiritur ibi usus liberi arbitrii.

5. Praeterea, iustificatio impii non fit sine caritate, quia ut dicitur Prov. X[12] « Universa delicta operit caritas »; sed caritas, cum sit quaedam amicitia, exigit mutuum amorem; est enim amicitia cum redamatione, ut patet per Philosophum in VIII Ethicorum; mutuus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii; ergo iustificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

Φ 122 usum] ad *add.* δ^1 123 infundat] –dit δ^2 124 miserendum] miserandum P^2 L Ot^3 O^3 P^1 125 condemnandum] puniendum δ 127 decedentes] descendentes P^2 P^1 Du δ^2 (-K) descedentes L Ot^3 131 recipiente] recipiendo δ 152 non] nihil δ^1 162 in tantum] *lac.* α (-Kl) γ (-sOt^3) 164 multo minus] multo fortius non δ 169 ⟨III⟩ *suppl. cum* M K P] *om. cet.* 176 tam] *lac.* α (-Kl) tamen β eam L pOt^3 190 carnali] corporali δ^2 198 redamatione] reclamatione δ^1

125 *Glossa ordin.* super Ier. Prol. ex Origenis *In Ier.* hom. 1 n. 1 Hieron. interprete (PG 13, 255 A), vide etiam Guill. Altiss. *Summa aurea* II tr. 30 c. 1 (f. 102^{vb}). 138 August. sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 27 c. 5 ut refert Thomas *Super Sent. II* d. 27 a. 2. 171 *Glossa interlin.* 175 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 1 (PL 182, 1002 B). 199 *Ethic.* VIII 2 (1155 b 27).

RESPONSIO. Dicendum quod nullus habens usum liberi arbitrii potest iustificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suae iustificationis; in his autem qui non sunt compotes suae voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad iustificationem. Cuius ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quo vel solum agens tangit patiens quando patiens non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea et non tacta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patiens, quando utrumque natum est tangere et tangi, sicut cum ignis agit in aquam vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutuus contactus, non completur actio sine contactu mutuo; alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam gratiam in ea causando; unde et in Psal. ' Tange montes ', glosa « de gratia tua ». Mens autem humana quodam modo tangit Deum eum cognoscendo vel amando; unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii quo Deum cognoscant et ament; et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach. 1[3] « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos ». Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare, unde in eis sufficit ad iustificationem quod ab eo tangantur per gratiae infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione iustificationis. Iustitia enim, secundum Anselmum in libro De veritate, est « rectitudo voluntatis propter se servata »; unde iustificatio est quaedam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia et pro actu potentiae. Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante; si enim non esset ab ipsa, non esset eius actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad iustificationem; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi; quae quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis, et ideo ad iustificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriae voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali iustitia destitutam, possunt iustificari sine motu propriae voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinae operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem item potest producere natura, secundum eandem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanet, sanitatem in eo causabit cum quadam adaequatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II Physicorum quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut et ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo iustitiam aliquam habere potest dupliciter: uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt proni ad opera iustitiae; alio modo ut acquisitam. Iustitiae igitur acquisitae ex operibus similis est iustitia infusa, per quam iustificantur adulti; unde sicut in iustitia politica acquisita requiritur actus voluntatis quo quis amat iustitiam, ita etiam in adultis iustificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Iustitia vero infusa, per quam iustificantur parvuli similis est aptitudini naturali ad iustitiam, quae etiam in pueris invenitur; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

1. Ad primum ergo dicendum quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam iustificantem, ipsa causa iustificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc iustificantur.

Φ 204 absque] sine δ^2 (*cf. lin.* 70) 205 sit] fit β δ^1 206 autem] enim δ 218 agit] agat δ^2 222 autem] enim δ^2 224 Tange] tangere γ (-sOt^3) tangit K O^4 225 montes] et fumigabunt *add. cum Vulg.* P 227 vel] et δ^1 236 Secunda] vero *add.* δ^1 239 servata] conservata δ^2 263 aliquem] aliquid δ^2 (-K) 268 et ars facit] ars δ 280 est *scrips. cum* sO^1 sOt^3 δ^1] *om. cet.* 284 non *scrips. cum* sO^1 sOt^3 δ] *om. cet.* 285 causa δ (-Du)] *om.* Du passio *cet.*

211 in...contactu: Arist. *De gen. et corr.* I c. 6 (322 b 22) ut dicitur *De malo* q. 16 a. 10 arg. 3, cf. etiam Averroes *De gen. et corr.* I comm. 45 (V, 361 H). 224 Ps. CXLIII[5]. 225 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1256 D) et *interlin.* ex August. *Enarr. in Ps.* CXLIII[5] (PL 37, 1865). 238 Cap. 12 (PL 58, 482 B). 267 *Phys.* II 14 (199 b 28).

2. Ad secundum dicendum quod de adulto qui non est suae mentis compos, distinguendum est: quia, si numquam habuit usum suae rationis, idem iudicium est de eis quod de parvulis; si autem iudicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiae baptizetur non sentiens vel etiam renitens consequitur effectum baptismi propter voluntatem praecedentem; et tunc praecipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii et placet ei quod factum est; in quo casu loquitur Augustinus: hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suae mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel renitenti baptismus exhibendus, in quantocumque sit mortis periculo; iudicabitur enim secundum ultimum instans in quo suae mentis compos fuit. Et si sibi exhibeatur, non accipit neque sacramentum neque rem sacramenti, quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aquae miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

3. Ad tertium dicendum quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infudit, sicut ⟨patet⟩ de sanctificatis in utero; similiter tunc posset alicui adulto qui non esset compos suae mentis, absque sacramento gratiam conferre, eo modo quo cum sacramento confert.

4. Ad quartum dicendum quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali immunis erit; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi praestituto sibi debito fine, tenetur quilibet, cum primo suae mentis est compos, ad Deum se convertere et in eo sibi finem constituere; et per hoc ad gratiam disponitur. Et praeterea, Augustinus dicit quod concupiscentia peccati originalis facit parvulum habilem ad concupiscendum, adultum vero actu concupiscere; non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiae peccati se per peccati consensum non subdat.

5. Ad quintum dicendum quod iustificatio secundum communem causam inest parvulo et adulti, scilicet secundum gratiam, quae tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode secundum diversam utriusque condicionem; omne enim quod recipitur in alio est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

6. Ad sextum dicendum quod ad hoc potest tripliciter responderi: uno modo ut dicatur quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis sed somnus prophetiae, de quo habetur Num. XII[6] « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum »; in hoc autem somno usus liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici quod sicut ad infusionem iustitiae requiritur quod voluntas quae est eius subiectum convertatur ad Deum, ita in infusione sapientiae requiritur quod intellectus convertatur ad Deum; in somno autem potest intellectus converti in Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas: cuius ratio est quia ad intellectum duo pertinent, scilicet percipere et iudicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat, vel ex his quae prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat, vel ex illustratione alicuius superioris substantiae, ad cuius

Φ 295 baptizetur] –zatur δ^1 300 enim] autem P^2 M δ^1 308 accipit] ibi *add.* δ 309 invocatione *scrips. cum* δ] vocatione *cet. praeter.* sO^1 sOt^3 316 ⟨patet⟩ *suppl.*] *om. codd.* 329 praestituto] prestito δ (-O^4) 339 subdat] subdit δ^2 341 secundum] unam *add.* δ (-Du) *lac.* Du 345 alio] aliquo δ^1 (-P^1) K O^4 350 ut] quod δ (-K O^4) 354 per somnium] in sompno M δ 362 in] ad γ 363 ad intellectum] intellectui δ^2 368 syllogizat] *lac.* P

316 sanctificatis in utero: Beata Maria, Ioannes Baptista et Ieremias ut refert Thomas *III Pars* q. 27 a. 1. 322 quosdam: e. g. Albertus *Super Sent. II* d. 42 a. 4 ad 3, Bonaventura *Super Sent. II* d. 42 a. 2 q. 2. 324 si...dabitur: cf. supra q. 24 a. 1 327 in nota. 333 Ex Petri Lomb. *Lib. Sent.* II d. 30 c. 9, cf. August. *De pecc. mer. et rem.* II c. 4 (PL 44, 152) ut refert Thomas *I-II* q. 82 a. 1 sed c. 345 omne...recipientis: cf. supra q. 1 a. 2 18 in nota. 365 Intellectus...syllogizat: cf. Arist. *De divin. per somn.* cap. 1 (462 b 12 sqq.), Avicenna *De anima* IV c. 2 (f. 17^{vb} sqq.).

perceptionem intellectus dormientis est etiam habilior propter quietem ab actibus sensuum, et praecipue phantasmatibus quietatis; unde dicitur Iob XXXIII[15] « Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures virorum et erudiens eos instruit disciplinam ». Et ista est causa praecipua quare in somniis praevidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus qui est primum principium nostrae cognitionis; iudicium enim fit per resolutionem in principia, unde de omnibus oportet nos iudicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III Caeli et mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur iudicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest, quia, etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam iudicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem iustitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia quae est rectitudo intellectus, non autem iustitia quae est rectitudo voluntatis.

7. Ad septimum dicendum quod motus liberi arbitrii qui praecedit in vigilante non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiae, in quantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, sicut virtus causae relinquitur in effectu. Et inde est quod virtuosi nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata prae aliis non virtuosis, ut dicitur in I Ethicorum; et inde est quod nocturna pollutio interdum culpabilis reputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

8. Ad octavum dicendum quod sacramentum baptismi non est exhibendum aegroto dum non est suae mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum ad alia simile.

9. Ad nonum dicendum quod aer secundum naturam suae speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis, et ideo statim ad praesentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia praeparatio nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem iustitiae, nisi cum est actu volens, quia potentia completur per actum, per quem etiam determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

10. Ad decimum dicendum quod Deus infinita bonitate se ipsum communicat creaturis per aliquam similitudinem suae bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam condicionem; et inde est quod requiritur dispositio vel praeparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. — Vel potest dici quod obiectio ista procedit de praeparatione quae tempore praecedit gratiae infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans et gratiam infundens; quia ut dicitur Eccl. XI[23] « Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem »; non autem per hoc exluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divinae bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum iustitiae, quam si faceret habitum tantum.

11. Ad undecimum dicendum quod sicut

Φ 373 somnium] sompnum O^5 γ δ^1 P 376 disciplinam] disciplina δ^2 377 somniis] sompnis δ (-O^3) P 383 quod] de *add.* pP^1 δ^2 407 theoremata] *lac.* P 412 quod] quantum *add.* α β γ (-M) δ^2 (-K sO^4) P, *et delevimus* 418 alia] vero *add* δ 429 de se] tamen *add.* δ^1 qua *add.* δ^2 435 aliquam] aliam δ^1 443 ista] illa δ ita P^2 445 quandoque] quando δ^1

373 Textus conflatus ex Iob IV[13] et XXXIII[15-16]. 385 Cap. 7 (306 a 14). 393 intellectus...intelligibili: cf. supra q. 22 a. 10 46. 408 *Ethic.* I 20 (1102 b 9), cf. tamen *De divin. per somn.* cap. 2 (463 b 15). 419 aer...diaphaneitatis: cf. Arist. *De anima* II 7 (415 b 7).

sol est causa luminis non solum quantum ad esse sed etiam quantum ad fieri, ita etiam Deus est causa gratiae et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quandam mutationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere sole semper praesente. Et similiter ad fieri ipsius gratiae requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius; ad quod exigitur immutatio voluntatis quae sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

12. Ad duodecimum dicendum quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei, quae non requiritur ad esse rei, sicut patet praecipue in generatione animalium et plantarum; unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus, postquam res iam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad iustificationem, potest iustitia habitualiter remanere.

13. Ad tertium decimum dicendum quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest; sicut anima, quae cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II De anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine copore, cum tamen secundum ordinem naturae non possit fieri nisi in corpore; et similiter est de gratia et usu liberi arbitrii.

14. Ad quartum decimum dicendum quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad huiusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii; in adultis vero requiritur usus liberi arbitrii ratione iam dicta.

15. Ad quintum decimum dicendum quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur quin plus requiratur ad bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam ad malum quod Deus in nobis punit, quia bonum secundum Dionysium consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod tale est ut ordinatum esse non possit nisi per poenam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi praeter intentionem voluntatis antecedentis secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quandam similitudinem iustificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

16. Ad sextum decimum dicendum quod res naturales per quandam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra « nil conferente vim passo »; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco, sed ab extra: voluntas vero violentiam pati non potest, et ideo non est similis ratio.

17. Ad septimum decimum dicendum quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

18. Ad duodevicesimum dicendum quod actus liberi arbitrii qui est in iustificatione impii alio modo se habet ad habitum iustitiae generalis, de qua dictum est, et alio modo se habet ad eius executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti iustitia infunditur, quae est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero iustitiae et eius augmentum se habet in ratione meriti, quia per primum actum gratia informatum ho-

Φ 460 mutationem] immutationem δ (-sC³ Ot⁴) 461 fit] sit L Ot³ δ (-P¹ O⁴) 482 esse] non *add.* δ (-sC³ sO⁴) 494 Similiter] simpliciter δ¹ 500 Deus] est *add.* δ¹ K 501 quin plus requiratur δ¹] *om. cet.* 512 secundum] tamen *praem.* δ¹ 522 sit] fit δ¹ 525 vero] autem δ² 537 infunditur] infundatur δ²

484 Arist. *De anima* II 7 (415 b 7). 504 Cf. supra q. 15 a. 4 363 et q. 25 a. 5 149. 511 punit...consequentem: cf. supra q. 23 a. 2 68. 519 res...passo »: Arist. *Ethic.* III 1 (1110 a 1) et 2 (1110 b 15) sec. Thomam supra q. 22 a. 5 209. 534 dictum est: supra a. 1.

mo meretur divinum auxilium in praedictis. Sic ergo iustitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed iustitiae augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios praecedentes.

19. Ad undevicesimum dicendum quod licet Paulus antequam iustificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti iustificationis suae gratiae consensit per liberum arbitrium divina gratia commotum: motum enim gratuitae voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est iustificatio; sed sine praeparatione praecedenti iustificatio esse potest.

20. Ad vicesimum dicendum quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter condicionem recipientis, scilicet voluntatis, quae immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste etiam motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum, operationes enim sunt quaedam completiones habituum; unde perfectioni agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione, quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causae.

Articulus quartus

Quarto quaeritur quis motus liberi arbitrii ad iustificationem requiratur, utrum scilicet requiratur motus in Deum. Et videtur quod non: illud enim quod iustificationem sequitur, non requiritur ad iustificationem; sed moveri in Deum cum sit ex gratia iustificationem sequitur; unde dicitur Thren. IV « Converte nos Domine ad te » etc.; ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quae requiruntur ad iustificationem.

2. Praeterea, motus liberi arbitrii requiritur ad iustificationem ut dispositio quaedam ex parte liberi arbitrii; id autem ad quod homo trahi indiget non pertinet ad liberum arbitrium; cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum indigeat trahi, secundum illud Ioh. VI[44] « Nemo venit ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum », videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quae ad iustificationem impii requiruntur.

3. Praeterea, ad iustitiam homo pervenit per viam timoris, nam « qui sine timore est non poterit iustificari » ut dicitur Eccli. I[28]; sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in poenas; ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad iustificationem impii non est motus in Deum.

4. Praeterea, si dicatur quod hoc est verum de timore servili, non autem de filiali, contra: omnis timor fugam in sui ratione includit; sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non accedit ad ipsum; ergo ex hoc quod homo timet Deum non movetur in Deum sed magis a Deo.

5. Praeterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, praecipue ille deberet requiri per quem homo in Deum completissime movetur: completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem; si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem requiritur, non deberet attribui iustificatio fidei sed magis caritati; cuius contrarium apparet Rom. V[1] « Iustificati ex fide » etc.

6. Praeterea, motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur; dispositio autem ad formam, cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam; cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod iustificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Praeterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere; sed fides non requiritur ad iustificationem nisi in quantum facit Deum

Φ 543 operibus] operationibus δ^1 (-Du) 553 mittere] immittere δ 554 praecedenti] –dente δ 555 potest] non *praem.* δ^1 558 condicionem] dispositionem δ^2 561 etiam] autem δ 563 enim] autem δ^2 564 perfectioni] –tionem δ 2 requiratur] –ritur M δ 7 IV *codd.* (*cf. Cont. Gent. III* 149): *revera* v^{21} 28 Praeterea *om.* δ 36 deberet] debet δ^1 41 iustificatio *scrips. cum* P^2 δ^2 (-K)] *om.* M iustificationi *cet.*

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 3; *I-II* q. 113 a. 4. 7 Rectius Thren. V^{21}. 16 Ioh. VI^{44}: sec. litteram August. *In Ioh. ev. tract.* XXVI n. 2 (PL 35, 1608). 29 timore...filiali: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 34 c. 4. 47 dispositio...formam: cf. supra q. 9 a. 3 73 in nota.

cognoscere; ergo videtur quod sine motu fidei possit homo iustificari.

8. Praeterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiae; non ergo magis fidei quam sapientiae debet iustificatio ascribi.

9. Praeterea, in fide multi articuli continentur; si ergo motus fidei requiritur ad iustificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare, quod non potest subito fieri.

10. Praeterea, Iac. IV[6] dicitur quod Deus « humilibus dat gratiam », et sic ad iustificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum, alias humilitas haberet Deum pro obiecto et fine et esset virtus theologica; ergo motus qui requiritur ad iustificationem impii non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Praeterea, in iustificatione impii voluntas hominis ad iustitiam immutatur; ergo motus liberi arbitrii debet esse actus iustitiae, qui non est motus in Deum; iustitia enim non habet Deum pro obiecto; ergo motus qui requiritur ad iustificationem impii non est motus in Deum.

12. Praeterea, ad iustificationem impii se habet homo ut removens prohibens, sicut ille qui aperit fenestram dicitur causa illuminationis domus; sed impedimentum gratiae est peccatum; ergo ex parte iustificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum sed solum in peccatum.

SED CONTRA est quod dicitur Iac. IV[8] « Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis »; appropinquat autem Deus nobis per gratiae infusionem; ergo ad hoc quod iustificemur per gratiam requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

2. Praeterea, iustificatio impii est quaedam hominis illuminatio; sed in Psal. dicitur « Accedite ad eum et illuminamini »; cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis sed motibus mentis ut Augustinus dicit, videtur quod motus liberi arbitrii in Deum requiratur ad iustificationem impii.

3. Praeterea, Rom. IV[5] dicitur « Reputabitur fides ad iustitiam credentibus in eum qui iustificat impium »; ergo ad hoc quod impius iustificetur requiritur motus fidei in Deum.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut supra dictum est, motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur ad hoc quod homo causam iustificantem contingat per actum proprium; causa autem iustificationis Deus est, qui nostram iustificationem operatus est per mysterium incarnationis suae, per quam factus est Dei et hominum mediator: et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad iustificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit, ille motus de necessitate ad iustificationem requiri videtur qui est primus inter alios et in omnibus aliis includitur, hic autem est motus fidei: « Accedentem enim ad Deum oportet primo credere quia est », ut habetur Hebr. XI[6]. Nullus etiam quocumque alio motu potest in Deum moveri nisi simul cum hoc motu fidei moveatur, quia omnes alii motus mentis in Deum iustificantem pertinent ad affectum, solus autem motus fidei ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum obiectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in III De anima, unde motus apprehensivae requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc etiam modum motus fidei includitur in motu caritatis et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum.

Sed quia iustitia completive in affectu consistit, ideo si homo secundum intellectum tantum in Deum converteretur, non contingeret

Φ 57 fidei] potest *add.* δ^1 K non potest *add.* δ^2 (-K) 58 cognoscit] cognoscere δ (*cf. nota superior*) 60 ascribi] attribui δ 74 debet] deberet δ 87 vobis] nobis P^2 L Ot^3 P^1 C^3 K O^4 88 autem] enim δ 89 quod] homo *add.* δ *om.* P iustificemur] –cetur δ (*cf. nota superior*) 90 appropinquemus] –pinquamus β γ (-Ot^3) δ (-O^3) –pinquat O^3 97 requiratur] –ritur δ 99 Reputabitur (*cf.* I^a II^{ae} *q.* 113 *a.* 4 *ad* 3^m, *III Pars q.* 69 *a.* 6 *arg.* 3)] –tatur (*cum Vulg.*) δ^2 100 eum] deum δ (-K O^4) 105 homo] qui liberum arbitrium habet δ^1 habet C^3 Ot^4 107 qui] in *add.* β 114 requiri videtur] requiritur δ requiritur videtur pM 122 affectum] effectum δ^2 (-K sO^4) 125 enim] autem K O^4 P

80 ille...domus: exemplum August. *Enarr. in Ps.* CXVIII[73] (PL 37, 1553). 92 iustificatio...illuminatio: cf. e. g. *Summa fr. Alexandri* III pars n. 631 (p. 996). 93 Ps. XXXIII[6]. 96 Cf. *Enarr. in Ps.* CXLIV[2] (PL 37, 1871). 103 dictum est: a. 3. 109 per...mediator: cf. I Tim. II[5]. 126 Arist. *De anima* III 15 (433 b 11).

Deum secundum id quod iustitiam recipit, id est secundum affectum, et sic iustificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur in Deum, sed etiam affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quaestione De passionibus animae dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu, desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita etiam motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem. Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei; oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae. Et haec tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide eo quod virtute continet in se alios motus et in eis includitur.

1. Ad primum ergo dicendum quod moveri in Deum per liberum arbitrium sequitur quodam modo ordine naturae gratiae infusionem, non autem tempore, ut infra patebit; gratiae autem infusio est unum eorum quae requiruntur ad iustificationem, unde non sequitur propter hoc quod motus liberi arbitrii in Deum iustificationem sequatur.

2. Ad secundum dicendum quod tractus ille non importat violentiam sed operationem divinam qua operatur etiam in liberum arbitrium vertendo illud quocumque voluerit; et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

3. Ad tertium dicendum quod timor servilis, qui habet oculum ad poenam tantum, requiritur ad iustificationem ut dispositio praecedens, non autem ut intrans substantiam iustificationis, quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit, unde ⟨I⟩ Ioh. IV[18] « Timor non est in caritate ». Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris; eiusdem enim rationis est desiderare coniunctionem amati et timere separationem.

4. Ad quartum dicendum quod timor filialis includit aliquam fugam, non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quandam reverentiam per quam homo non audet divinae maiestati se comparare, sed ei se subicit.

5. Ad quintum dicendum quod etiam motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu etiam includitur motus fidei, ut dictum est.

6. Ad sextum dicendum quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine iustitia, tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel iustitia esse non potest; et tale credere requiritur ad iustificationem, ut patet Rom. IV[5] « Credenti in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam ».

7. Ad septimum dicendum quod quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Iesum Christum, quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur, ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Iesu Christi vel explicite vel implicite, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. III[22] « Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi ».

8. Ad octavum dicendum quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratuitae in Deum non est sapientiae vel scientiae infusae sed fidei.

9. Ad nonum dicendum quod licet sint multi

Φ 138 etiam] per δ^1 143 quasi] quia δ^1 146 Sicut] sic δ^2 149 movet] monet L Ot^3 156 tamen] autem δ^2 Φ 178 ⟨I⟩ *suppl. cum* δ^1] *om. cet.* 216 motus] modus O^1 O^5 β γ (-M sOt^3) *non liquet* (mo[9]) Kl M δ^2 P

141 dictum est: supra q. 26 a. 4. 143 Ipsa...tendens: cf. supra q. 25 a. 2 123 in nota. 161 infra patebit: a. 8; gratiae... eorum: cf. supra a. 1 56 in nota. 168 operatur...voluerit: Prov. XXI[1] ut supra q. 22 a. 8 4 et *Glossa* Petri Lomb. super Rom. I[24] ut supra q. 24 a. 1 22. 194 credere...in Deum: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 23 c. 4. 202 homo...tenetur: cf. e. g. Eph. I[9] et Haymo *Expos. in Eph.* ibid. (PL 117, 704 B), Eph. III[9] et Haymo *Expos. in Eph.* ibid. (PL 117, 713 D), Col. I[26] et *Glossa* Petri Lomb. ibid. (PL 192, 267 C), I Tim. III[16] et *Glossa* Petri Lomb. ibid. (PL 192, 346 B-C).

articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti iustificationis, sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum quod est iustificans et peccata remittens; in quo etiam includitur implicite articulus incarnationis et passionis Christi et aliorum quae ad nostram iustificationem requiruntur.

10. Ad decimum dicendum quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinae maiestatis se ipsum ei subicit, et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in iustificatione.

11. Ad undecimum dicendum quod in iustitia generali, de qua nunc loquimur, includitur etiam ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub huiusmodi iustitia continentur.

12. Ad duodecimum dicendum quod peccatum prohibet gratiam praecipue ratione aversionis; et ideo ad removendum hoc prohibens requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in iustificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Et videtur quod non: motus enim caritatis ad remissionem peccatorum sufficit: Luc. VII[47] « Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum »; sed motus caritatis est directe in Deum; ergo ad iustificationem impii sufficit motus in Deum et non requiritur motus in peccatum.

2. Praeterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile; sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum; ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo iustificetur.

3. Praeterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet; nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet: contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi; si ergo ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, numquam possit iustificari.

4. Praeterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum; si ergo motus liberi arbitrii in iustificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare, quod est impossibile; non enim est maior ratio de uno quam de alio.

5. Praeterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo, quia impossibile est unius esse multos fines ultimos; sed homo quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum; ergo ex hoc ipso avertitur a peccato, et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Praeterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album; sed iustificatio est motus a peccato; ergo non est motus ad peccatum.

SED CONTRA est quod in Psal. dicitur « Dixi, confitebor adversum me iniustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei »; sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando; ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iustificationem requiritur.

2. Praeterea, ad iustificationem impii contritio requiritur, quae est prima poenitentiae pars, per quam peccata tolluntur; sed contritio est dolor de peccato; ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iustificatione impii.

RESPONSIO. Dicendum quod iustificatio impii addit aliquid supra iustificationem simpliciter. Nam iustificatio simpliciter importat solummodo iustitiae infusionem, sed super hoc addit iustificatio impii remissionem culpae; quae qui-

Φ 2 requiratur] –ritur δ (-K O^4) 7 caritatis] in deum *add.* δ in Deum *hic om.* $δ^2$ (*cf. nota superior*) 36 ipsum] primum $δ^1$ 56 supra] super δ

236 dictum est: a. 1.
1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 4; *I-II* q. 113 a. 5; *III Pars* q. 86 a. 2. 5 « Dimissa sunt: ' Remittuntur ' sec. recens. Paris. (ms. Paris B. N. lat. 15467), ' Dimittuntur' sec. recens. Veteris Latinae. 10 bonum...peccatum: cf. August. e. g. *De lib. arb.* III c. 1 (PL 32, 1269). 44 Ps. XXXI[5]. 50 contritio...pars: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 16 c. 1. 52 contritio...peccato: cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* IV tr. 6 c. 2 q. 1 (f. 267[ra]).

dem remissio non fit solum per hoc quod homo desinit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit in libro De nuptiis et concupiscentia « Si a peccando desistere hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: 'Fili peccasti, non adicias iterum'; non autem sufficit, sed addidit: 'Et de pristinis deprecare ut tibi remittantur' ». Sic ergo ad iustificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam iustificantem, quae est motus liberi arbitrii in Deum; sed supra hoc in iustificatione impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati praeteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis, et peccatum praeteritum detestatur, ut pigeat fecisse et iterare non velit.

1. Ad primum ergo dicendum quod dilectio Dei non potest esse sine detestatione eius quod a Deo separat; et ideo praeter motum dilectionis in Deum requiritur in iustificatione peccati detestatio: unde et Magdalena, cui dictum est « Dimissa sunt ei peccata multa quoniam dilexit multum », lacrimas emiserat pro peccatis.

2. Ad secundum dicendum quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad iustificationem simpliciter, sed ad iustificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, quia ad hoc quod homo iustificetur a peccato praeterito, non solum sufficit quod iustitiam velit et non peccet, sed quod contra praeteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat requiritur detestatio Dei vel iustitiae nisi ex consequenti, quia id quod est bonum nullus habet odio, nisi in quantum est incompossibile alteri bono quod diligit; unde peccator nonnisi per accidens odit iustitiam et Deum, ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

3. Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento iustificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet, sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute vel sub condicione, si scilicet aversus est, quando scilicet aliquis ignorat an umquam per peccatum mortale a Deo aversus fuerit; et per huiusmodi motum etiam ille qui peccati oblitus est, de peccato conteri potest.

4. Ad quartum dicendum quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cuius gratiam impediunt; unde ad iustificationem non requiritur quod in ipso iustificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet, sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversus a Deo: recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel praecedere vel saltem sequi iustificationem.

5. Ad quintum dicendum quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi; hoc autem non sufficit ad deletionem peccati praeteriti, ut dictum est, et ideo ratio non sequitur.

6. Ad sextum dicendum quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum iustificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum; hic enim motus cum iustificatione convenit, quae est motus a peccato, nam fuga alicuius est motus ab illo.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum gratiae infusio et culpae remissio sint idem. Et videtur quod sic: idem enim est positio affirmationis et remotio negationis; sed culpa nihil aliud esse videtur quam defectus gratiae; ergo idem videtur esse remotio culpae et infusio gratiae.

2. Praeterea, culpa et gratia opponuntur sicut tenebra et lux; sed remotio tenebrae et in-

Φ 63 Si] autem *add.* δ^2 65 Fili] filii Kl P^2 O^3 P^1 71 supra] super δ (*def.* K) 76 seu] sive P^2 δ 78 recognoscit] cognoscit pP^2 L M recognoscat δ^1 79 detestatur] -tetur δ 84 peccati] impii δ P 94 peccet] peccat γ (-sOt^3) 99 incompossibile] impossibile δ^1 105 vel] ut L pOt^3 122 quod²] quo δ^2 *om.* O^3 P^1

63 I c. 26 (PL 44, 430). 85 dictum est: Luc. VII[47], vide notam supra lin. 5.
1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 3 qc. 5; *I-II* q. 113 a. 6.

ductio lucis sunt idem; ergo remissio culpae et infusio gratiae sunt idem.

3. Praeterea, remotio culpae praecipue attenditur quantum ad deletionem maculae; macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo, et sic videtur quod sit privatio sola; non autem est privatio nisi eius cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio autem privationis nihil aliud est quam positio habitus; ergo remissio culpae nihil est aliud quam infusio gratiae.

4. Sed dicebat quod macula non solum ponit absentiam gratiae, sed aptitudinem et debitum respectu gratiae habendae. — Sed contra, omnis privatio ponit aptitudinem in subiecto, et tamen remotio privationis et inductio habitus est idem; ergo hoc non impedit quin remotio culpae et infusio gratiae sint idem.

5. Praeterea, secundum Philosophum generatio unius est corruptio alterius; cum ergo remotio culpae sit quaedam ipsius corruptio, infusio autem gratiae est quaedam ipsius generatio; ergo idem est infusio gratiae quod remotio culpae.

SED CONTRA est quod inter quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, connumerantur duo: infusio gratiae et remissio culpae.

2. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum potest esse sine altero, non sunt idem; sed infusio gratiae potest esse sine remissione culpae, sicut in angelis beatis, in primo homine ante casum et in Christo; ergo remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem.

RESPONSIO. Dicendum quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem; et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur; infusionis autem gratiae terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpae culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quaedam differentia. Nam quaedam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, id est alicuius rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt; et ideo corruptio nigri cuius terminus est non esse nigrum, et generatio albi, cuius terminus est esse album, sunt realiter diversae mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra dictum est. Quaedam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quaedam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius, sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem, vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi quod ponit naturam aliquam, est realis quia est alicuius rei, negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicuius rei, est enim negatio negationis; et ideo haec negatio negationis quae est negatio alterius oppositi, nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res naturae, est tamen res rationis, ideo negatio negationis secundum rationem sive secundum modum intelligendi est aliud a positione affirmationis; et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiae et remissio culpae secundum rem, secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non solum ratione sed etiam re, est aliud remissio culpae et infusio gratiae, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, et non solam absentiam gratiae. Absentia enim gratiae secundum se considerata habet tantum rationem poenae, non autem rationem culpae, nisi secundum quod relinquitur ex actu voluntario praecedente, sicut tenebra non habet rationem umbrae nisi secundum quod

Φ 11 remotio] remissio δ 18-19 aliud est...nihil δ^1] *hom. om. cet.* 26 remotio] remissio δ 27 sint] sunt δ^1 30 remotio] remissio δ 32 quod] quam P et P^2 M δ^1 K O^4 et *praem.* C^3 Ot^4 remotio] remissio δ P 37 quaecumque] quicumque α β γ (-M) C^3 Ot^4 45 enim] autem δ^2 53 id est] vel δ^2 (-K sO^4) 54 esse] quia *praem.* α β γ P, *et delevimus* 59 sit] sint δ 67 vero] autem δ (-K) 75 rationem] rem δ 77 secundum] per δ^1 86 sint] sunt O^2 Tr^1 L M fuit δ^2 (-O^4) finis *ut videtur* O^4 87 et *scrips. cum* sOt^3 M δ] in *cet.*

28 *De gen. et corr.* I 7 (318 a 23) ut dicitur *De malo* q. 1 a. 1 arg. 16. 34 quatuor: cf. supra a. 1 56 in nota. 45 Mutationes...distinguuntur: cf. supra q. 2 a. 2 219 in nota. 59 dictum est: a. 1. 86 dictum est: a. 1.

relinquitur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae sed remotionem corporis impedientis, ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae, quod erat ex actu peccati praecedente; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile, sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur. Patet igitur quod remissio culpae et infusio gratiae non sunt idem secundum rem.

1-4. Et per hoc patet solutio ad prima quatuor.

5. Ad quintum dicendum quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum remissio culpae naturaliter praecedat infusionem gratiae. Et videtur quod sic, quia super illud Psal. ' Sic in sancto apparui tibi ', dicit glosa « Nisi quis prius deficiat in malo, numquam perveniet ad bonum »; sed remissio culpae facit deficere a malo, infusio autem gratiae facit pervenire ad bonum; ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

2. Praeterea, prius est intelligere ordine naturae recipiens quam receptionem ipsam; sed forma non recipitur nisi in propria materia; ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formae: sed ad hoc quod materia sit propria alicui formae, requiritur quod sit denudata a forma contraria; ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic etiam naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

3. Sed dicebat quod gratia secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpae; secundum vero quod habet ordinem ad subiectum, sic est posterior quam remissio culpae. — Sed contra, in infusione gratiae includitur respectus gratiae ad suum subiectum cui infunditur; si ergo secundum hunc respectum ad subiectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiae naturaliter sit post remissionem culpae.

4. Sed dicebat quod gratia habet duplicem respectum ad subiectum: unum secundum quod informat subiectum, et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpae; alium quo culpam expellit a subiecto, et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae. — Sed contra, gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam; opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subiecto; ergo ex hoc ipso quod gratia informat subiectum expellit culpam; et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subiectum quod informat sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit sit prior.

5. Praeterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius; sed gratia cum sit accidens eius esse est inesse; ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subiectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit, et sic praedicta responsio non videtur posse stare.

6. Praeterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere honum; sed remissio culpae pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiae ordinatur ad operationem boni; ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

7. Praeterea, secundum ordinem effectuum

Φ 99 fuerit] fuit δ^1 101 influxus] influxio δ^1 108 concomitantiam] comitantiam P^2 Tr^1 pOt^3 δ^1 110 has] istas δ 5 perveniet] –veniat δ^1 10 ordine] –dinem β C^3 Ot^4 26 cui] cum δ^1 27 hunc] quod habent O^2 P^2 *om.* δ (-K O^4) 33 et] in *add.* δ^2 (-K) 39 hoc quod] quod Ot^3 quo L M 40 patiuntur] compatiuntur C^3 Ot^4 compatitur K O^4 44 et] sic *add.* δ^2 (-sO^4) *om.* sO^4 49 prior] prius δ^2 55 a malo sO^1 sOt^3 δ] malum sO^2 *om. cet.*

1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 4 qc. 1; *I-II* q. 113 a. 8. 3 Ps. LXII[3]. 4 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 572 B), ex August. *Enarr. in Ps.* LXII[3] (PL 36, 753). 12 forma...materia: Arist. *De anima* II 4 (414 a 25) sec. Thomam *Super Sent. II* d. 12 a. 1 arg. 1. 39 opposita...subiecto: cf. supra q. 15 a. 3 22 in nota. 48 accidens...inesse: cf. Arist. *Metaph.* V 22 (1025 a 14). 60 Praeterea...: argumentum desumptum esse videtur ex Bonaventurae *Super Sent. IV* d. 17 p. 1 a. 2 q. 1 sed c. 2.

est ordo causarum; sed effectus remissionis culpae est esse mundum, effectus autem infusionis gratiae est esse gratum; prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum, nam omne gratum est mundum sed non convertitur: prius autem secundum Philosophum « est a quo non convertitur consequentia »; ergo prius naturaliter est remissio culpae quam infusio gratiae.

8. Praeterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut formae contrariae in natura; sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formae quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia; unde oportet quod forma quae prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducatur; ergo et remissio culpae naturaliter prius est quam infusio gratiae.

9. Praeterea, prius naturaliter est recedere a termino a quo quam pervenire ad terminum ad quem; sed in iustificatione impii culpa se habet ut terminus a quo receditur per culpae remissionem; terminus autem ad quem est ipsa gratia ad quam pervenitur per eius infusionem; ergo prius naturaliter est culpae remissio quam gratiae infusio.

10. Sed dicebat quod gratiae infusio est posterior in quantum gratia est terminus iustificationis; sed in quantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. — Sed contra agens infinitae virtutis non exigit dispositionem in materia in qua operatur; sed gratiae infusio est ab agente infinitae virtutis, scilicet a Deo; ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Praeterea, nulla forma quae totaliter est ab extrinseco exigit dispositionem in materia; sed gratia est huiusmodi; ergo etc.

12. Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut purgatio et illuminatio; sed secundum Dionysium purgatio anteponitur illuminationi; ergo et remissio culpae naturaliter praecedit gratiae infusionem.

13. Praeterea, si Deus successive operaretur in iustificatione impii, prius tempore removeret culpam quam infuderet gratiam, sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem; sed hoc quod Deus subito operatur iustificationem removet ordinem temporis non naturae; ergo naturaliter prius est remissio culpae quam infusio gratiae.

SED CONTRA, causa naturaliter praecedit effectum; sed gratia est causa remissionis culpae nonnisi secundum quod est infusa; ergo gratiae infusio naturaliter praecedit culpae remissionem.

2. Praeterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suae formae in materia; ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suae bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit, et sic infusio gratiae naturaliter praecedit remissionem culpae.

3. Praeterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam; sed gratia expellitur per culpam praecedentem expulsionem gratiae; ergo similiter culpa remittitur per gratiam praecedentem culpam remissionem.

4. Praeterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur; sed creatio gratiae prius est naturaliter quam remissio culpae; ergo et infusio gratiae naturaliter prior est.

5. Praeterea, agens naturaliter est prius patiente; sed in iustificatione impii gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis; ergo prius naturaliter est gratiae infusio quam culpae remissio.

RESPONSIO. Dicendum quod in quolibet genere causae causa naturaliter prior est causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu eiusdem esse causam et causatum, sicut purgatio est causa sanitatis in

Φ 66 prius] ergo *praem.* α L pOt³ P 80 pervenire] venire M invenire L Ot³ 111 remissio] remocio δ 132 creatur] causatur α O² P² L 143 causam] causa δ

66 *Praedic.* cap. 12 (14 a 34) sec. transl. Boetii (ed. Minio-Paluello, p. 37) ut dicitur supra q. 21 a. 2 29. 79 Praeterea...: argumentum desumptum ut videtur ex Bonaventurae *Super Sent. IV* d. 17 p. 1 a. 2 q. 1 sed c. 1. 101 *De cael. hier.* cap. 3 § 2 (PG 3, 165 B; Dion. 792) sec. Thomam supra q. 9 a. 3 42. 104 Praeterea...: argumentum desumptum ut videtur ex Bonaventurae *Super Sent. IV* d. 17 p. 1 a. 2 q. 1 sed c. 5. 131 Praeterea...: argumentum desumptum esse videtur ex Bonaventurae *Super Sent. IV* d. 17 p. 1 a. 2 q. 1 arg. 2.

genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis; similiter materia est causa formae aliquo modo in quantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiae in quantum dat materiae esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causae. Sed tamen illud simpliciter est prius dicendum ordine naturae quod est prius secundum genus illius causae quae est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum quia a causa finali omnes aliae causae recipiunt quod sint causae; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam. Sic ergo dicendum quod quandocumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis, omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem; denudatio autem materiae a forma contraria est quaedam dispositio ad formae susceptionem. Subiectum etiam, id est materia, ut dicitur in I Physicorum, « numerabiliter est »; numeratur enim secundum rationem, in quantum in eo praeter substantiam subiecti invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subiecti. Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae, quae formaliter perficit subiectum et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie in quantum forma est similitudo agentis, ideo etiam formae introductio prior est naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis; et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio, sed secundum ordinem causae materialis est e converso.

1. Ad primum ergo dicendum quod glosa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali et operationem operis boni; minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius; non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum ordinem causae materialis, secundum quem etiam in respectu ad subiectum infusio gratiae posterior est.

3. Unde patet solutio ad tertium.

4. Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit secundum ordinem causae formalis; formaliter enim gratia inhaerendo expellit culpam.

5. Ad quintum dicendum quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non prius ⟨est⟩ quam expellat culpam, sed simul.

6. Ad sextum dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad operationes et non quantum ad habitus, sicut et prima.

7. Ad septimum dicendum quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpae, quia potest esse non intellecta remissione culpae, ut in homine in statu innocentiae; sed proprius effectus remissionis culpae est fieri mundum, et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum etiam quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causae materialis, nam genera se habent per modum materiae in comparatione ad species.

8. Ad octavum dicendum quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus et in proposito.

9. Ad nonum dicendum quod recessus a termino a quo est prius in via generationis et motus, quod reducitur ad ordinem materiae, nam motus est actus existentis in potentia; sed accessus ad terminum ad quem est prior secundum ordinem causae finalis.

Φ 152 illud] id M δ^1 154 prius] primum δ^1 161 quandocumque] quandoque β C^3 Ot^4 P quando pO^4 180 ex] secundum δ^2 (-K) *om.* K 188 quantum] in *praem.* δ^1 195 quem] quam δ (-C^3 Ot^4) 204 ⟨est⟩ *suppl. cum* δ] *om. cet.* 216 probaretur] probatur δ 224 generationis] actus *add.* δ^1 225 quod] quo δ (-O^4) qui sOt^3

155 finis...sint causae: cf. Arist. *Phys.* II 5 (195 a 24), Avicenna *Metaph.* VI c. 5 (f. 94^{va-vb} E). 169 Cap. 7 (190 b 25) sec. transl. veterem (ms. Urbin. lat. 206, f. 12^{ra}). 175 forma...specie: Arist. *Phys.* II 11 (198 a 24) ut refert Thomas supra q. 21 a. 4 135. 226 motus...potentia: Arist. *Phys.* III 2 (201 a 10) ut dicit Thomas supra q. 24 a. 1 435.

10. Ad decimum dicendum quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis sed propter condicionem effectus, et praecipue talis dispositio, scilicet remotio contrarii, quia contraria simul esse non possunt.

11. Ad undecimum dicendum quod etiam forma quae est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subiecto, vel praeexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis; et similiter a Deo simul cum infusione gratiae expellitur culpa.

12. Ad duodecimum dicendum quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis sicut in proposito.

13. Ad tertium decimum dicendum quod si Deus successive iustificationem operaretur, expulsio culpae esset prior tempore, sed posterior natura; ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiae. Et secundum hunc modum Philosophus dicit quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior, quia secundum illud dicitur esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causae finalis, ut dictum est.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum in iustificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter praecedat gratiae infusionem. Et videtur quod sic: causa enim naturaliter praecedit effectum; sed contritio est causa remissionis culpae; ergo naturaliter eam praecedit, et per consequens infusionem gratiae quia se concomitantur.

2. Sed dicebat quod contritio non est causa remissionis culpae nisi per modum dispositionis materialis. — Sed contra, contritio est causa sacramentalis remissionis culpae et infusionis gratiae; poenitentia enim, cum sit sacramentum novae legis, gratiam causat, et sic remissionem culpae; nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quae gratiam et culpae remissionem praesupponunt, et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpae et infusionis gratiae. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex praecedenti quaestione patet; ergo cum instrumentum reducatur ad genus causae efficientis, contritio non erit causa remissionis culpae ut dispositio materialis, sed magis in genere causae efficientis.

3. Praeterea, attritio praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem; sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quae speciem non variat; ergo etiam contritio naturaliter ad minus praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem.

4. Praeterea, in Psal. dicitur « Iustitia et iudicium praeparatio sedis eius »; anima autem efficitur sedes Dei per gratiae infusionem et culpae remissionem; cum ergo homo iustitiam et iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit praeparatio ad gratiae infusionem, et ita naturaliter est prior.

5. Praeterea, motus ad terminum naturaliter praecedit terminum; sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati; ergo naturaliter praecedit remissionem peccati.

6. Praeterea, Augustinus dicit « Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te »; et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad iustificationem et naturaliter praecedit eam; sed iustificatio terminatur in remissionem culpae; ergo motus liberi arbitrii praecedit naturaliter remissionem culpae.

7. Praeterea, in matrimonio carnali consensus mutuus naturaliter matrimonii copulam praecedit; sed per gratiae infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animae cum Deo, secundum illud Os. II[19] « Sponsabo

Φ 233 simul] et semel *add.* δ 242 expellitur] –latur δ^2
7 gratiae *scrips. cum* δ] *om. cet.* 25 attritio] contritio δ P actio Tr^1 L M 27 attritione] contritione P accione P^2 Tr^1 C^3 Ot^4 35 de peccato] peccator δ^2 41 peccati] culpe δ^2 culpe et *praem.* L M 53 Sponsabo] desponsabo δ^1

233 contraria²...possunt: cf. Arist. *Metaph.* IV 15 (1011 b 21). 251 Cf. *Metaph.* IX 7 (1049 b 4 sqq.).
1 Parall.: *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 et 3; *I-II* q. 113 a. 8 ad 2. 20 praecedenti quaestione: q. 27 a. 4. 31 Ps. LXXXVIII[15]: textus conflatus ex LXXXVIII[15] et XCVI². 42 *Sermo 169* c. 11 (PL 38, 923) sec. litteram Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 2 c. 2 (f. 129[ra]).

te mihi in iustitia »; ergo motus liberi arbitrii, per quem est animae consensus in Deum, praecedit naturaliter gratiae infusionem.

8. Praeterea, sicut in his quae moventur ab alio se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quae moventur a se ipsis; sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens sive ut coadiuvans, naturaliter praecedit moveri ipsius mobilis; ergo cum in iustificatione impii anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodam modo se moveat ut coadiuvans, secundum illud I Cor. III[9] « Dei adiutores sumus », videtur quod ipsa operatio animae, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter praecedat remissionem culpae, secundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

SED CONTRA, contritio est actus meritorius; sed actus meritorius non est nisi a gratia; ergo gratia est causa contritionis; sed causa naturaliter praecedit effectum; ergo gratiae infusio naturaliter praecedit contritionem.

2. Praeterea, Rom. V[1] super illud « Iustificati igitur ex fide » etc., dicit glosa: gratiam Dei non praecedit aliquod meritum humanum; sed contritio est quoddam humanum meritum; ergo non praecedit gratiae infusionem.

3. Sed dicebat quod praecedit sicut quaedam dispositio. — Sed contra, dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit; sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia; ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediae: actus secundus est maioris perfectionis quam primus; sed gratia est actus primus, cum se habet per modum habitus; contritio autem est actus secundus cum sit operatio gratiae, sicut considerare est operatio scientiae; ergo sicut considerare est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

4. Praeterea, effectus causae efficientis numquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem, cum tamen in eadem via dispositio praecedat id ad quod disponit; sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causae efficientis ad suam causam efficientem; ergo contritio non est dispositio ad gratiam, et sic idem quod prius. Probatio mediae: habitus et potentia ad idem genus causae reducuntur, cum habitus suppleat quod potentiae deest; sed potentia est causa actus in genere causae efficientis; ergo et habitus; sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum; ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Praeterea, quod nihil facit ad introductionem formae, non est dispositio ad formam; sed contritio nihil facit ad gratiae infusionem, quia sine contritione potest esse gratiae infusio, sicut patet in Christo, angelis et primo homine in statu innocentiae; ergo contritio non est dispositio ad gratiam, et sic idem quod prius.

6. Praeterea, Bernardus dicit quod ad opus salutis nostrae duo requiruntur, scilicet Deus dans et liberum arbitrium recipiens; sed datio naturaliter est prior quam receptio; ergo gratia quae in iustificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter praecedit contritionem, quae est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Praeterea, contritio non potest esse simul cum peccato; ergo remissio peccati naturaliter contritionem praecedit.

RESPONSIO. Dicendum quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem et culpae remissionem absolute; dicunt enim quod ille motus liberi arbitrii non est contritio sed attritio, non est actus fidei formatae sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum, nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio, et similiter omnis actus fidei gratiae coniunctus est fidei formatae; actus ergo fidei informis et attritio, de

Φ 55 animae] animi δ^1 64 moveatur] ab extrinseco *praem.* δ 65 I] *lac.* P *om.* α β γ 67 scilicet] sive δ 68 praecedat] –cedit O^1 O^5 β 72 naturaliter] naturalis L Ot^3 112 Christo] et *add.* δ 119 quae] est *add.* δ 130 non] nec P^1 Du δ^2

76 *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 1378 D). 89 considerare...scientiae: cf. supra q. 2 a. 1 47. 115 Cf. *De grat. et lib. arb.* cap. 1 (PL 182, 1002 B). 126 Quidam: e. g. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 2 c. 1 q. 3 (f. 122va), ibid. IV c. ' De paenitentia ' (f. 265^{rb}).

quibus isti loquuntur tempore praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad praesens non loquimur, sed de illis qui sunt simul cum gratiae infusione, sine quibus iustificatio esse non potest in adultis, nam sine praecedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur; praecedunt autem remissionem culpae naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpae operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causae efficientis; gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatae remissionem culpae causat, causabit eam per modum causae efficientis, quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid prius ponitur in esse quam hoc quod destruit sit in non esse, non enim ageret ad eius destructionem quod iam non est; unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa, quod est impossibile. Unde patet quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpae, sed per informationem subiecti, quae importatur in gratiae infusione; et ideo inter gratiae infusionem et culpae remissionem nihil cadit medium.

Oportet igitur, secundum aliam opinionem, quod praedicti motus eodem ordine se habeant ad utrumque, ut quodam modo praecedant, quodam modo sequantur ordine naturae. Nam si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam; si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quae est necessitas ad formam, quae quodam modo praecedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causae materialis; dispositio enim materialis ex parte materiae se tenet. Sed alio modo, scilicet ex parte causae formalis, forma substantialis est prior in quantum perficit et materiam et accidentia materialia.

1. Ad primum ergo dicendum quod contritio est causa remissionis culpae in quantum est dispositio ad gratiam.

2. Ad secundum dicendum quod poenitentiae sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis, sed si consideretur in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae, sicut et in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpae per se loquendo, sed virtus clavis vel baptismus. — Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpae quantum ad reatum temporalis poenae se habet per modum causae efficientis, sed quantum ad maculam et reatum poenae aeternae se habet solum per modum dispositionis.

3. Ad tertium dicendum quod contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed etiam secundum informationem gratiae; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quem non habet attritio.

4. Ad quartum dicendum quod praeparatio illa est per modum dispositionis materialis.

5. Ad quintum dicendum quod contritio est motus ad remissionem culpae non quasi ab ea distans, sed ut ei coniuncta, unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri; et tamen motus praecedit terminum in ordine causae materialis, quia motus est actus existentis in potentia.

6. Ad sextum dicendum quod intelligendum est ' Non iustificabit te sine te ' disponente aliqualiter ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii praecedat nisi per modum dispositionis.

Φ 136 praecedunt] –cedit δ^1 155 ageret] ageretur δ^2 (-Ot^4) 167 sequantur] sequuntur δ^2 ordine] ordinem δ (-C^3 Ot^4) 170 sicut] sic Kl O^5 P 212 quasi] quod δ^2

141 supra dictis: a. 3. 143 alii: e. g. Bonaventura *Super Sent. IV* d. 17 p. 1 a. 2 q. 2. 164 aliam opinionem: e. g. Albertus *Super Sent. IV* d. 17 a. 11. 174 dispositione...formam: cf. supra q. 9 a. 3 73 in nota.

7. Ad septimum dicendum quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis, motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiae, et ideo non est simile.

8. Ad octavum dicendum quod in iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi simul cum eo efficiens gratiam, sed solum sicut praeparans se ad gratiam.

1. Ad primum vero quod in contrarium obicitur, dicendum quod contritio est a gratia sicut ab informante, et ita sequitur quod in ratione causae formalis gratia sit prior.

2. Ad secundum dicendum quod meritum humanum non praecedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia cadat sub merito; potest tamen praecedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

3. Ad tertium dicendum quod contritio est a libero arbitrio et a gratia; et secundum quod procedit a libero arbitrio est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

4. Ad quartum dicendum quod sicut habitus formaliter perficit potentiam, ita id quod ex habitu relinquitur in actu est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat; et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis.

5. Ad quintum dicendum quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum, in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formae; et sic contritio facit ad gratiae infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente: plura enim requiruntur dispositive ad remotionem formae contrariae et ad introductionem formae simul, quam ad solam formae introductionem.

6. Ad sextum dicendum quod illud quod est ex parte dantis est prius formaliter, sed quod est ex parte recipientis est prius materialiter.

7. Ad septimum dicendum quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpae praecedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodam modo culpa remittitur, sicut per calorem in summo expellitur forma aquae, et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

Articulus nonus

Nono quaeritur utrum iustificatio impii sit in instanti. Et videtur quod non: impossibile enim est eiusdem potentiae simul et semel esse plures motus, sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis; sed in iustificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis patet; ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed dicebat quod illi duo motus sunt diversarum potentiarum, nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis, motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quaedam detestatio peccati, est in irascibili. — Sed contra, detestari est idem quod odire; sed odium est in concupiscibili sicut et amor secundum Philosophum in II Topicorum; ergo detestari non est in irascibili.

3. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis secundum Damascenum sunt partes sensibilis appetitus; sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens vel in eius contrarium, huiusmodi autem non sunt ipse Deus et peccatum sub ratione peccati in quantum est detestabile; ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem et sic sunt unius potentiae.

4. Sed dicebat quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cuius est de peccato dolere, et sic non sunt

Φ 231 vero] ergo dicendum Ot³ dicendum L obicitur] est δ (-C⁸ Ot⁴) 242 a] ex δ (-K O⁴) 261 remotionem] receptionem δ² 268 remotio] remissio δ 272 et²] nec β K
3 eiusdem] eius δ¹ 4 una] ulla L Ot³ 5 disparatis] separatis δ 7 dictis] predictis δ¹ 25 motus] modi δ 31 et sic] sicut δ¹ (-Du) sit Du

223 consensus...carnalis: cf. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* IV d. 27 c. 3.
1 Parall.: supra a. 2 ad 10; *Super Sent. IV* d. 17 q. 1 a. 5 qc. 2 et 3; *I-II* q. 113 a. 7. 7 dictis: supra a. 3-5. 16 Cap. 7 (113 a 33). 19 Cf. *De fide* II c. 12 (PG 94, 928 C; Bt 119).

unius potentiae. — Sed contra, secundum Augustinum « credere non potest homo nisi volens »; ergo licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquitur quod duo motus eiusdem potentiae ad iustificationem impii requiruntur.

5. Praeterea, eiusdem est moveri a termino et ad terminum; sed detestari peccatum est moveri a termino, moveri autem in Deum est moveri ad terminum; ergo contritio, quae est peccati detestatio, est eiusdem potentiae cuius est motus in Deum, et sic non possunt esse simul.

6. Praeterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos; sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini; ergo anima non potest simul moveri in Deum et in peccatum, et sic idem quod prius.

7. Praeterea, gratia non datur nisi digno; sed quandiu aliquis est subiectus culpae non est dignus gratia; ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia, et sic iustificatio, quae haec duo includit, non est in instanti.

8. Praeterea, forma quae recipit magis et minus successive – ut videtur – debet in subiecto fieri, sicut forma quae non recipit magis et minus fit subito in subiecto, ut patet de formis substantialibus; sed gratia intenditur in subiecto; ergo videtur quod successive introducatur, et ita infusio gratiae non est in instanti, et per consequens nec iustificatio impii.

9. Praeterea, sicut in qualibet mutatione ita et in iustificatione impii necesse est ponere duos terminos, scilicet terminum a quo et terminum ad quem; sed cuiuslibet mutationis duo termini sunt incontingentes, id est qui non possunt simul esse; ergo in iustificatione impii includuntur duo quae se habent secundum prius et posterius, et ita iustificatio impii est successiva et non in instanti.

10. Praeterea, nihil quod prius est in fieri quam in factum esse fit in instanti; sed gratia prius est in fieri quam in factum esse; ergo infusio gratiae non est in instanti, et sic idem quod prius. Probatio mediae: in permanentibus, quod fit non est; cum vero factum est iam est; sed gratia est permanentium: si ergo simul fit et facta est, simul est et non est, quod est impossibile.

11. Praeterea, omnis motus est in tempore; sed in iustificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii; ergo iustificatio impii fit in tempore, et ita non in instanti.

12. Praeterea, ad iustificationem impii requiritur contritio de peccatis; sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest in eodem instanti de omnibus peccatis conteri nec cogitare; ergo iustificatio impii non potest esse in instanti.

13. Praeterea, quandocumque inter extrema mutationis est aliquid medium, mutatio est successiva, non momentanea; sed inter culpam et gratiam est aliquid medium, scilicet status naturae conditae; ergo iustificatio impii est mutatio successiva.

14. Praeterea, culpa et gratia non sunt simul in anima; ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest: sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium; ergo inter expulsionem culpae et infusionem gratiae cadit tempus medium; sed iustificatio utrumque horum includit; ergo iustificatio est in tempore et non in instanti.

SED CONTRA, iustificatio impii est quaedam spiritualis illuminatio; sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore; cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus tempori subiecta, videtur quod iustificatio impii sit in instanti.

2. Praeterea, quanto agens aliquod est potentius, tanto in minori tempore suum effectum

Φ 55 includit] concludit δ^2 63 est] nisi *add.* O^3 pP^1 pC^3 Ot^4 76 ergo] et *add.* γ infusio] iustificatio δ^2 (-K) 79 vero] iam *add.* δ^2 80 fit] sit pO^3 Du 93 quandocumque] quantumcumque δ^2 94 aliquid] aliquod P^2 M δ^1 C^3 Ot^4 95 non] et *praem.* M δ 112 sit] fit L C^3 K Ot^4

32 *In Ioh. ev. tract.* XXVI n. 2 (PL 35, 1607), ad verbum profert *Glossa* Petri Lomb. super Rom. x^{10} (PL 191, 1476 B). 68 cuiuslibet...esse: Arist. *Phys.* I 10 (188 b 3 sqq.) sec. Thomam *Super Sent. I* d. 37 q. 4 a. 3 sol., *Super Sent. IV* d. 8 q. 2 a. 1 qc. 4 arg. 2. 83 omnis...tempore: cf. Arist. e. g. *Phys.* VI 10 (238 b 27). 93 quandocumque...momentanea: cf. infra lin. 145. 102 inter...medium: cf. supra a. 2 84. 108 illuminatio...tempore: Averroes *Phys.* VI comm. 32 (IV, 265 M) sec. Thomam *Super Sent. I* d. 37 q. 4 a. 3 arg. 1.

producit; sed actor iustificationis est Deus, qui est infinitae virtutis; ergo iustificatio est in instanti.

3. Praeterea, in libro De causis dicitur quod substantiae spiritualis, cuiusmodi est anima, et substantia et actio est in momento aeternitatis, et non in tempore; sed iustificatio pertinet ad actionem animae; ergo non est in tempore.

4. Praeterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma; sed motus liberi arbitrii qui in iustificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam; ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus est gratia.

RESPONSIO. Dicendum quod iustificatio impii est in instanti. Ad cuius evidentiam sciendum est quod, quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini eius sint in instanti: hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit.

Quandocumque enim inter terminos motus est accipere aliquod medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam ultimum, ut patet per Philosophum in V Physicorum; et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit distantia in situ sicut in motu locali, sive sit distantia secundum rationem quantitatis sicut in motu augmenti et diminutionis, sive secundum rationem formae ut in alteratione; et hoc sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum, sive eiusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quandocumque vero inter duos terminos motus vel mutationis non potest esse medium aliquo praedictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore sed in instanti. Hoc autem contingit quandocumque duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium, nec inter privationem et formam circa proprium susceptibile: et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio per se loquendo non intenditur neque remittitur, sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua eius intensio vel remissio; ut si dicatur magis esse caecus ille qui habet oculum erutum quam qui habet aliquem pannum in oculo, ex eo quod causa caecitatis est efficacior.

Sic igitur accipiendo huiusmodi mutationes secundum proprios terminos per se loquendo, oportet eas esse instantaneas et non in tempore, sicut est illuminatio, generatio et corruptio et alia huiusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio, sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit praesens; et sic illuminatio est terminus motus localis et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui. Dico igitur quod extrema iustificationis sunt gratia et privatio gratiae, inter quae non cadit medium circa proprium susceptibile; unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, – quamvis causa huius privationis successive tollatur, vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus praeterit post quod Deus se gratiam

Φ 115 actor *scrips. cum* δ] actio *cet. praeter* M causa M 116 iustificatio] non *add.* β impii *add.* δ (-C^3 Ot^4) impii non C^3 Ot^4 133 intelligitur] est intelligere δ^1 143 quod] quo δ^1 147 sicut] sive δ P 151 hoc sive] hec sicut δ^1 (-Du) hoc sicut Du 154 Quandocumque] quandoque δ^2 158 alterum] alium δ 161 et^1 *scrips.*] vel *codd.* (-M) 164 susceptibile] –bilis δ^2 (-K) 165 aliquid] aliqui δ^1 (-sP^1) 171 accidens] scilicet *add.* δ (-K) 174 erutum] exutum O^1 Kl P 187 fit] sit δ^1 C^3 K 189 igitur] ergo M δ (-K) 197 post quod] postquam M K post quam δ^1

118 Prop. et comm. 31 (30). 145 *Phys.* V 5 (226 b 23). 161 inter...medium: Arist. *Metaph.* IV 16 (1011 b 23 et 1012 a 7) ut refert Thomas *Super Sent. II* d. 34 a. 1 arg. 3.

daturum praeordinavit –, et sic gratiae infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpae est formalis effectus gratiae infusae, inde est quod tota iustificatio impii in instanti est, nam forma et dispositio ad formam completa et abiectio alterius formae totum est in instanti.

1. Ad primum ergo dicendum quod quando sunt duo motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia. Sed si unum sit ratio alterius, tunc simul esse possunt, quia quodam modo sunt unus motus, sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem et id quod est ad finem; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium: et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum quia est contra Deum.

2. Ad secundum dicendum quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinent, non ad irascibilem et concupiscibilem; et hoc ideo quia obiectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile. Inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili in quantum voluntas ipsa dicitur irascibilis vel concupiscibilis propter similitudinem actus; et tunc contritio potest attribui et concupiscibili in quantum homo odit peccatum, et etiam irascibili in quantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens in se ipso.

3-5. Et per hoc patet solutio ad tertium et ad quartum et ad quintum.

6. Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda, sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et praecipue si prosecutio unius sit ratio fugae alterius.

7. Ad septimum dicendum quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat, sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum; unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

8. Ad octavum dicendum quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subiecto. nihil operatur intensio vel remissio eius in subiecto, sed intensio vel remissio formae contrariae vel oppositi termini. Privatio autem gratiae non suscipit magis vel minus nisi per accidens ratione suae causae, ut iam dictum est; et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subiecto. Si autem in subiecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abiceretur; sed gratia non remittitur in eodem subiecto, et ideo nec successive abicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur, nec successive inducitur, propter hoc quod eius privatio non remittitur.

9. Ad nonum patet solutio ex dictis, nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti quia duo termini eius sint in eodem instanti, ut dictum est.

10. Ad decimum dicendum quod fieri alicuius rei permanentis potest accipi dupliciter: uno modo proprie, et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cuius terminus est rei generatio; et sic quod fit non est in permanentibus, sed fieri rei est per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI Physicorum: quod fit, fiebat et fiet. Alio modo dicitur fieri improprie, ut scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est; et hoc ideo quia illud instans in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori tempori debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est, sed quod nunc primo est et ante hoc non erat; et sic est intelligendum quod in his quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

11. Ad undecimum dicendum quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa eius operatione, quae est « actus perfecti », ut dicitur in III De anima; et ita potest esse in instanti, sicut et perfectum esse est in instanti.

Φ 199 fit] sit Ot^{3} C^{3} Ot^{4} 202 completa] completam δ^{1} 211 illud] id δ^{1} 214 quia] quod L M O^{3} P 232 et] ad *add.* β δ 245 vel] et δ 249 ad] ex δ (-K) *om.* K 251 nec] neque M non δ *def.* L 252 non] vel *praem.* pOt^{3} vel L 253 propter] et *praem.* δ^{1} 255 nonum] dicendum *add.* M Ot^{3} dicendum quod *add.* pP^{1} 257 sint] sunt L M δ 268 illo] primo δ^{2} 268 primo *hic om.* δ^{2} (*cf. nota superior*) 272 verum quod] dum δ^{1} 278 tempore mensuratur] motus mensuratur tempore δ

265 *Phys.* VI 8 (237 b 9 et 19). 276 motus...actum: cf. supra q. 2 a. 1 277 in nota. 281 Arist. *De anima* III 12 (431 a 7).

12. Ad duodecimum dicendum quod in illo instanti quo homo iustificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis vel praecedente vel subsequente.

13. Ad tertium decimum dicendum quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non aufertur nisi per gratiam, ut ex supra dictis patet, nec gratia perditur nisi per culpam, quamvis ante culpam esset status medius inter gratiam et culpam secundum quorundam opinionem.

14. Ad quartum decimum dicendum quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

293 dictis: a. 2, 6, 7 et 8. 295 secundum quorundam opinionem: cf. supra a. 2 32 in nota 299 dictum est: a. 2.

QUAESTIO UNDETRICESIMA

De gratia Christi

1. *Utrum in Christo sit gratia creata.*
2. *Utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona requiratur habitualis gratia.*
3. *Utrum gratia Christi sit infinita.*
4. *Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam.*
5. *Utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput.*
6. *Utrum Christus mereri potuerit.*
7. *Utrum Christus aliis mereri potuerit.*
8. *Utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit.*

Articulus primus

Quaestio est de gratia Christi. Et primo quaeritur utrum in Christo sit gratia creata. Et videtur quod non: homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus; sed Christus secundum sanctos non fuit filius adoptivus; ergo non habuit gratiam creatam.

2. Praeterea, ubi est coniunctio rei per essentiam, non requiritur coniunctio per similitudinem; sicut ad cognoscendum requiritur unio cognoscentis ad rem cognitam, et tamen quando aliqua sunt in anima per sui essentiam non est necessarium ad eorum cognitionem quod sint in ea per similitudinem; sed Deus est animae Christi unitus per essentiam realiter in unitate personae; ergo non requiritur quod uniatur ei per gratiam, quae est unio per similitudinem.

3. Praeterea, ad ea quae possumus per nostra naturalia, non indigemus gratia; sed Christus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat sibi naturale, est enim filius naturalis, et si filius et heres; cum ergo gratia infundatur mentibus ad consequendam gloriam, videtur quod Christus gratia creata non indiguerit.

4. Praeterea, subiectum potest intelligi sine accidente; sed gratia, si fuit in Christo, accidens fuit; potest ergo Christus intelligi sine gratia; sic ergo intellecto, aut ⟨ei⟩ debetur vita aeterna aut non: si sic, ergo frustra addetur ei gratia; si autem non, cum filiis adoptivis vita aeterna debeatur ex hoc ipso quod sunt filii, videtur quod filiatio adoptionis praeponderet filiationi naturali, quod est inconveniens.

5. Praeterea, quod est bonum per essentiam, non indiget bonitate participata; sed Christus est bonus per essentiam, quia est verus Deus; ergo non indiget gratia, quae est bonitas participata.

6. Praeterea, plus superat bonitas increata bonitatem gratiae quam lumen solis lumen candelae; sed ille cui adest lumen solis non indiget lumine candelae; ergo cum Christo affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Praeterea, unio divinitatis ad Christum aut sufficit ei aut non: si non, praedicta unio imperfecta erit, si autem sufficit, ergo appositio

Φ 10 cognoscentis *scrips. cum* M δ] cognoscibilis *cet.* 19 poterat] poterit δ^2 (-K) potuit K 23 indiguerit] indiguit Du O^3 26 ergo] igitur δ 27 ergo] igitur δ ⟨ei⟩ *suppl. cum* sL M] *om. cet.*

1 Parall.: *Super Sent. III* d. 13 q. 1 a. 1; *III Pars* q. 7 a. 1; *Lect. super Ioh.* cap. 3 lect. 6; *Comp. theol.* I c. 213 et 214. 5 secundum sanctos: cf. e. g. auctoritates apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* III d. 10 c. 2 laudatas. 20 et si filius et heres: cf. e. g. Gal. IV[7].

gratiae superflueret: nihil autem in operibus Dei superfluum invenitur; ergo Christus creatam gratiam non habuit.

8. Praeterea, qui scit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonstrativum, non indiget ut cognoscat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile; sed Christus erat bonus bonitate nobilissima, scilicet bonitate increata; ergo non indiguit ut esset bonus bonitate minus nobili, scilicet bonitate creata.

9. Praeterea, instrumentum non indiget habitu ad suam operationem, praecipue si agens cuius est instrumentum sit perfectae virtutis; sed humanitas Christi est sicut instrumentum divinitatis sibi unitae, ut Damascenus dicit in III libro; cum ergo virtus divina sit perfectissima, videtur quod humanitas Christi gratia non indiguerit.

10. Praeterea, habenti plenitudinem omnis boni nihil superaddi est necesse; sed anima Christi omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipso quod Verbum fuit sibi unitum, in quo est thesaurus omnis boni; ergo non fuit necessarium quod superadderetur bonitas gratiae.

11. Praeterea, id quo aliquid fit melius est nobilius eo; sed nulla creatura est nobilior anima Verbo unita; ergo per nullam gratiam creatam anima Christi potest fieri melior; frustra igitur in ea creata gratia esset.

12. Praeterea, duplex est imago Dei in nobis, ut habetur ex glosa super illud Psal. « Signatum est » etc.; una creationis, quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias, alia recreationis, quae attenditur secundum lumen gratiae: aut ergo imago gratiae est Deo similior quam imago mentis Christi aut non; si est Deo similior, ergo gratia est nobilior creatura quam anima Christi; si vero non est similior, ergo per eam mens Christi non propinquius accederet ad Dei conformitatem ad quod solum gratia menti infunditur; frustra igitur gratia in anima Christi poneretur.

13. Praeterea, si effectus sunt repugnantes, et causam repugnantem habebunt; sicut enim congregatio et disgregatio visus ad invicem repugnant, ita albedo et nigredo; sed filiatio naturalis, cuius principium est nativitas aeterna, repugnat filiationi adoptionis cuius principium est infusio gratiae; ergo et gratia infusa repugnat nativitati aeternae: cum ergo nativitas aeterna Christo conveniat, videtur quod gratia ei infusa non sit.

SED CONTRA, Ioh. 1[14] dicitur « Vidimus eum plenum gratiae et veritatis »; sed in Christo fuit scientia creata, ad quam pertinet veritas; ergo et gratia creata.

2. Praeterea, meritum requirit gratiam; sed Christus meruit sibi et nobis, ut sancti dicunt; ergo Christus habuit gratiam creatam, nam creatoris non est mereri.

3. Praeterea, Christus fuit simul viator et comprehensor; sed perfectio viatoris est gratia creata; ergo Christus gratiam creatam habuit.

4. Praeterea, nulla perfectio animae Christi defuit quae aliis insit, cum sit perfectissima; sed aliae sanctorum animae non solum habent perfectionem naturae sed etiam gratiae; ergo utraque perfectio fuit in Christo.

5. Praeterea, sicut se habet gloria ad comprehensorem, ita gratia ad viatorem; sed in Christo qui erat viator et comprehensor, fuit gloria creata, quia per actum creatum divinitate fruebatur; ergo fuit in eo gratia creata.

RESPONSIO. Dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam creatam. Cuius ratio necessitatis hinc sumi potest, quod animae ad Deum duplex potest esse coniunctio: una secundum esse in una persona, quae singulariter est animae Christi; alia secundum operationem, quae est communis omnibus cognoscentibus et amantibus Deum. Prima quidem coniunctio sine secunda ad beatitudinem non sufficit, quia

Φ 50 scit] sit L pOt^{3} 51 demonstrativum] necessarium δ 71 id] illud O^{2} L δ^{1} fit] sit δ^{1} 74 potest] poterit β frustra igitur] ergo frustra δ 75 gratia esset] est gratia δ^{2} 79 potentias] personas δ^{2} 90 causam repugnantem] causas repugnantes δ 90 enim] quando δ^{2} (-K) *om.* K 92 ita] et *add.* δ (-K O^{4}) 105 gratiam] et *add.* α γ (-M) etiam *add.* δ^{1} C^{3} Ot^{4} 106 non est *scrips. cum* M δ^{1}] *inv. cet.* 111 defuit] deficit δ^{2} 125 alia] et *praem.* δ^{1}

62 *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060 A; Bt 239), cf. etiam ibid. cap. 19 (PG 94, 1080 B; Bt 258). 77 *Glossa* Petri Lomb. super Ps. IV^{7} (PL 191, 88 B); Ps. IV^{7}. 90 sicut...nigredo: cf. Arist. e. g. *Metaph.* X 9 (1057 b 8); *Topic.* III c. 5 (119 a 30-31), ibid. VII c. 3 (153 a 38 - b 1). 104 sancti: vide e. g. auctoritates laudatas apud Petrum Lomb. *Lib. Sent.* III d. 18 c. 1. 107 Christus...comprehensor: cf. supra q. 10 a. 11 231 in nota.

nec ipse Deus beatus esset si se non cognosceret et amaret; non enim in se ipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem, ut scilicet videat Deum per essentiam et videndo fruatur: hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturae, soli autem Deo secundum naturam suam conveniens est. Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem, et hoc dicimus gratiam. Unde necesse est in anima Christi gratiam creatam ponere.

Ex quo patet vanitas cuiusdam opinionis quae posuit in superiori parte animae Christi gratiam habitualem non esse, sed immediate uniri Verbo, et ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam si loquatur de unione in persona non solum pars superior animae Christi unitur Verbo sed et tota anima; si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum est.

1. Ad primum ergo dicendum quod illa quae nata sunt personae convenire ratione sui ipsius, non possunt dici de Christo, si habent repugnantiam ad proprietates personae aeternae, quae sola in eo est, sicut patet de hoc nomine creatura; ea vero quae non sunt nata convenire personae nisi ratione naturae vel partis naturae, possunt dici de Christo, quamvis habeant repugnantiam ad personam aeternam, et hoc propter dualitatem naturarum, sicut pati et mori et alia huiusmodi. Filiatio autem per prius respicit personam, gratia autem non respicit personam nisi ratione mentis, quae est pars naturae; et ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Christo, convenit tamen ei gratiam habere.

2. Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quando unio per essentiam et per similitudinem ad idem ordinatur: hoc autem non est in proposito, nam realis unio deitatis ad animam Christi ordinatur ad unitatem personae, unio autem per similitudinem gratiae ad fruitionem beatitudinis.

3. Ad tertium dicendum quod beatitudo est naturalis Christo secundum naturam divinam, non autem secundum naturam humanam, et ideo ad hoc indiget gratia.

4. Ad quartum dicendum quod si ponatur anima Christi non habere gratiam, tunc Christo conveniet beatitudo increata in quantum est Filius naturalis, non autem beatitudo creata quae debetur filiis adoptivis.

5. Ad quintum dicendum quod Christus secundum divinam naturam est bonus per essentiam, non autem secundum humanam naturam; et quantum ad hanc indiget participatione gratiae.

6. Ad sextum dicendum quod lumen solis et candelae ad idem ordinantur, non autem unio divinitatis ad animam Christi ⟨secundum⟩ personam et per gratiam, et ideo non est simile.

7. Ad septimum dicendum quod unio divinitatis ad animam Christi sufficit ad hoc quod est; non tamen sequitur quod unio gratiae superfluat, quia ad aliud ordinatur.

8. Ad octavum dicendum quod scientia nobilior et ignobilior ad idem ordinantur, scilicet ad cognitionem rei; non autem ita est in proposito, unde ratio non sequitur.

9. Ad nonum dicendum quod duplex est instrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur et non agit, ut securis, et tale non indiget habitu: quoddam vero animatum, ut servus, quod agit et agitur, et hoc indiget habitu; et tale instrumentum est humanitas divinitatis.

10. Ad decimum dicendum quod animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione, non tamen formaliter sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam.

11. Ad undecimum dicendum quod anima unita Verbo personaliter nulla creatura est melior simpliciter loquendo, sed secundum quid

Φ 130 non] et ideo δ^1 143 quo] hoc δ^1 144 posuit] ponit δ 163 personam] gratia autem (sed M) per prius respicit naturam et hoc non *add.* sL M 169 ordinatur] operantur δ^2 177 indiget] non *praem.* C^3 pO^4 Ot^4 186 et] in δ^1 189 ordinantur] –natur δ^1 190 ⟨secundum⟩ personam et *coni.*] et personam Φ (-Tr^1 sL M) P et personam et Tr^1 in persona et sL M 203 servus] sensus δ^2

129 Deus...requiritur: cf. ipse Thomas *I-II* q. 4 a. 1. 143 cuiusdam opinionis: non invenimus. 200 duplex...agitur: exemplum Arist. *Ethic.* VIII 11 (1161 b 4) sec. Thomam *Super Sent. III* d. 13 q. 1 a. 1 ad 4.

nihil prohibet; sicut enim corpore eius nobilior fuit color secundum quid, prout scilicet erat actus eius, ita et anima Christi melior est gratia eius in quantum est perfectio ipsius.

12. Ad duodecimum dicendum quod gratia est similior quantum ad aliquid, in quantum comparatur ad animam Christi ut actus ad potentiam, et secundum hoc per gratiam anima Christi Deo conformabatur; sed quantum ad alia ipsa mens est similior, scilicet quantum ad naturales proprietates in quibus Deum imitatur.

13. Ad tertium decimum dicendum sicut ad primum.

Articulus secundus

Secundo quaeritur utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in persona requiratur habitualis gratia. Et videtur quod non: prius enim est intelligere substantiam in esse suppositi quam aliquod accidens ei inhaerens; sed per unionem humanae naturae eidem Verbo constituitur humana natura in esse suppositi; cum ergo gratia sit accidens, videtur quod prius sit intelligere unionem humanae naturae ad Verbum quam gratiam, et ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Praeterea, natura humana est assumptibilis a Verbo in quantum est rationalis; hoc autem non datur sibi per gratiam; gratia ergo non disponitur ad unionem.

3. Praeterea, anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur scientia et virtutibus, ut patet per Magistrum II dist. II libri Sententiarum; sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Christi, alias sequeretur quod suppositum esset assumptum, nam ex unione animae ad corpus constituitur suppositum; ergo prius est intelligere unionem animae Christi ad Verbum quam sit intelligere gratiam in ipsa; et sic gratia ad unionem praedictam non disponit.

4. Praeterea, inter naturam et suppositum non cadit aliquod accidens medium; sed natura humana unitur Verbo sicut supposito; non ergo cadit ibi gratia sicut medium disponens.

5. Praeterea, natura humana unitur Verbo non solum secundum animam sed etiam secundum corpus; corpus autem non est gratiae susceptivum; ergo ad unionem humanae naturae ad Verbum non exigitur gratia sicut dispositio media.

6. Praeterea, sicut dicit Augustinus in epistola Ad Volusianum, in his quae mirabiliter fiunt « tota ratio facti est potentia facientis »; sed unio humanae naturae ad divinam est super omnia mirabiliter facta; ergo non oportet ex parte facti aliquam dispositionem ponere, sed sufficit potentia facientis, et sic non requiritur aliqua gratia media.

Sed contra est quod Augustinus dicit quod quicquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam; sed esse Deum convenit Filio Dei per naturam; ergo et Filio hominis convenit per gratiam; convenit autem ei per unionem, ergo ad unionem requiritur gratia.

2. Praeterea, excellentior est unio in persona quam per fruitionem; sed ad hanc secundam requiritur gratia; ergo et ad primam.

RESPONSIO. Dicendum quod habitualem gratiam ad unionem praedictam requiri, potest intelligi dupliciter: uno modo per modum principii unionem causantis, et sic ponere unionem in Christo esse factam per gratiam sonat haeresim Nestorii, qui ponebat non aliter humanitatem esse in Christo Verbo unitam nisi secundum perfectam similitudinem gratiae. Alio modo

Φ 214 enim] in *add.* δ^1 215 color] dolor δ^2 226 dicendum] est *add.* pO^1 O^5
4 in esse] inesse α 6 eidem Verbo] ad verbum δ 8 ergo] vero δ^2 10 gratiam] ad *praem.* O^2 δ^1 12 est] non *praem.* δ^1 14 datur *scrips.*] dat *codd.* per gratiam] gratia M δ gratia ergo] ergo per gratiam M δ 17 perficiatur] perficitur δ^2 *non liquet* δ^1 20 sequeretur] sequetur O^5 L sequitur pOt^3 22 constituitur] sequitur sL M δ^1 24 Verbum] corpus β deum pP 29 sicut] in δ^1 cum δ^2 42 omnia] omnibus δ^2 44 requiritur] sequitur δ 48 hominis] dei O^1 Kl pL P

1 Parall.: *Super Sent. III* d. 2 q. 2 a. 2 qc. 1; ibid. d. 13 q. 3 a. 1; *III Pars* q. 2 a. 10; ibid. q. 6 a. 6; *Quodlib.* IX q. 2 a. 1 ad 3; *Comp. theol.* cap. 214. 19 Rectius d. 1 c. 6. 39 *Epist. 137* c. 2 (PL 33, 519). 46 Locus non repertus. De quo *III Pars*, praef. (ed. Leonina XI, p. XXXIII). 60 sonat haeresim Nestorii: cf. Boetius *Contra Eut. et Nest.* cap. 4 (PL 64, 1345 C) sec. Thomam *Super Sent. III* d. 5 q. 1 a. 3.

per modum dispositionis; et hoc potest esse dupliciter: vel secundum modum dispositionis necessitatis, vel congruitatis; necessitatis quidem sicut calor est dispositio ad formam ignis vel raritas, quia materia non potest esse propria materia ignis nisi intelligatur cum calore et raritate; congruitatis vero, sicut pulchritudo est quaedam dispositio ad matrimonium. Dicunt ergo quidam quod gratia habitualis est dispositio per modum necessitatis, quasi faciens humanam naturam esse assumptibilem. Sed istud non videtur, nam gratia magis est finis assumptionis quam dispositio ad assumptionem; dicit enim Damascenus quod Christus ad hoc assumpsit humanam naturam ut eam curaret, quae quidem curatio est per gratiam; unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem; et hoc significatur Ioh. I[14] « Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis », quasi ex hoc ipso plenitudo gratiae ⟨ei⟩ conveniat quod est unigenitus Patris per unionem. Et sic habitualis gratia non intelligitur dispositio ad unionem nisi per modum congruitatis; et per hunc modum habitualis gratia potest dici gratia unionis, quamvis convenientius et magis secundum intentionem sanctorum gratia unionis intelligatur ipsum esse in persona Verbi, quod humanae naturae absque meritis praecedentibus collatum est; ad quod non requiritur gratia habitualis sicut ad fruitionem, quae in operatione consistit, nam habitus non est principium essendi sed operandi.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Articulus tertius

Tertio quaeritur utrum gratia Christi sit infinita. Et videtur quod sic: omne enim finitum est mensuratum; sed gratia Christi non est mensurata, quia Spiritus datus est Christo non ad mensuram ut dicitur Ioh. III[34]; ergo gratia Christi est infinita.

2. Praeterea, quolibet finito Deus potest quodlibet maius facere; sed Deus non potuisset Christo maiorem gratiam dare, ut Magister dicit III libro dist. XIII; ergo gratia Christi est infinita.

3. Sed dicebat quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non posset maiorem gratiam facere, sed quia anima Christi non poterat maiorem recipere; erat enim tota capacitas eius gratia repleta. — Sed contra, secundum Augustinum in libro De natura boni, bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine; et ' ubi haec tria magna sunt, magnum bonum est, ubi parva parvum '; ergo secundum hoc quod crescit creatura aliqua in bonitate secundum hoc et modus eius crescit, et per consequens eius capacitatis mensura ampliatur; nam modus mensuram sequitur, ut Augustinus dicit IV Super Genesim ad litteram; et ita quanto plus augetur gratia, plus augetur capacitas in anima Christi.

4. Praeterea, Anselmus in libro Cur Deus homo probat quod oportuit Deum incarnari quia satisfactio pro natura humana non poterat fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse hominis puri; ex quo patet quod meritum hominis Christi fuit infinitum; sed causa meriti est gratia; ergo gratia Christi est infinita, quia a causa finita non potest egredi effectus infinitus.

5. Praeterea, caritas viatoris in infinitum augeri potest, quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, semper potest in amplius proficere; si ergo gratia Christi esset finita, gratia alterius hominis posset tantum crescere quod esset maior gratia Christi, et sic ille esset melior Christo, quod est inconveniens.

Φ 76 assumptionem] sumptionem δ^1 84 ⟨ei⟩ *suppl. cum* δ^{1}] *om. cet.* 97 obiecta] obiectum α β Ot^3
4 Christo] in *praem.* δ^2 (-K) 10 III libro] *lac.* libro P secundum δ^1 18 ubi] quia δ^1 19 magnum] magis P 20 parvum] paruulum δ (-K O^4) 22 eius] alia L pOt^3 quo M 29 probat] ponebat δ^1 Deum] eum δ 38 quia] sed β 40 esset] sit δ^1 K *def.* δ^2 (-K) 41 alterius] etc. alterius *add.* O^3 P^1 etc. *add.* Du 43 est] esset δ^1

72 quidam: e. g. *Summa fr. Alexandri* III pars n. 60 (p. 88) et n. 96 (p. 139). 77 Cf. *De fide* III c. 18 (PG 94, 1072 C; Bt 251). 87 nisi...congruitatis: cf. Bonaventura *Super Sent. III* d. 2 a. 3 q. 2. 89 gratia unionis: terminus inde a Petro Lomb. in theologiam introductus. Cf. e. g. *Lib. Sent.* III d. 10 c. 2; convenientius...Verbi: cf. Albertus *Super Sent. III* d. 3 expos. text., ibid. d. 4 a. 4 ad 3 et d. 12 a. 8. 90 sanctorum: August. *Enchir.* cap. 40 (PL 40, 252) sec. Thomam *Super Sent. III* d. 4 q. 3 a. 1 sol. Cf. praeterea *Enchir.* cap. 36 (PL 40, 250), *De Trin.* XIII c. 17 (PL 42, 1031).
1 Parall.: *Super Sent. I* d. 44 a. 3 ad 2; *Super Sent. III* d. 13 q. 1 a. 2 qc. 2; *Lect. super Ioh.* cap. 3 lect. 6; *Comp. theol.* cap. 215. 10 Cap. unic. 17 Cap. 3 (PL 42, 553). 25 Cap. 3 (PL 34, 299). 29 II c. 6 (PL 158, 404 A).

6. Praeterea, aut capacitas animae Christi est finita aut infinita: si infinita, et tota sua capacitas plena est, ergo habet gratiam infinitam; si autem finita, quolibet autem finito potest Deus quodlibet maius facere, ergo potest facere maiorem capacitatem quam habeat anima Christi, et sic potest facere meliorem Christum, quod videtur absurdum.

7. Sed dicebat quod Deus posset facere maiorem capacitatem quantum in se est, sed creatura non posset recipere. — Sed contra, optima creatura distat a Deo in infinitum; ergo sunt infiniti gradus medii inter Deum et creaturam optimam; et sic qualibet bonitate vel capacitate creata potest Deus facere meliorem.

8. Praeterea, nullum finitum potest super infinita; sed gratia Christi poterat super infinita: poterat enim super salutem infinitorum hominum et super abolitionem infinitorum peccatorum; ergo gratia Christi erat infinita.

SED CONTRA, nullum creatum est infinitum, alias creatura Creatori adaequaretur; sed gratia Christi erat quid creatum; ergo finita.

2. Praeterea, Sap. XI[21] dicitur « Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti »; sed nullum infinitum habet pondus et mensuram determinatam; ergo omnia quae sunt facta a Deo sunt finita, et ita gratia Christi non est infinita.

RESPONSIO. Dicendum quod quaestio ista introducitur occasione illorum verborum quae habentur Ioh. III[34] « Non ad mensuram dat Deus spiritum »; et ideo horum verborum intellectum accipere oportet ad veritatem praesentis quaestionis considerandam.

Potest autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur spiritus non ad mensuram Christo datus, quia Spiritus Sanctus, qui est in se infinitus, Christum replevit per gratiam. Sed iste intellectus non est secundum intentionem litterae, nam verba praemissa inducuntur ad distinguendum inter Christum et Iohannem et omnes sanctos, ut glosa ibidem dicit. Secundum autem intellectum praedictum Christus quantum ad hoc non differt a creaturis, nam Spiritus Sanctus, qui est tertia in Trinitate persona, et est in se infinitus et quemlibet sanctorum inhabitat. Et ideo ponitur in glosa alius intellectus, ut praedicta verba referantur ad generationem aeternam, secundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut sic per spiritum spiritualis natura divina intelligatur; unde dicit glosa ibidem « Ut tantus sit Filius quantus et Pater, aequalem enim sibi genuit Filium ». Sed hic etiam sensus verbis sequentibus non concordat, quia subiungitur « Pater diligit Filium », ut quasi dilectio Patris ad Filium ratio praedictae donationis intelligatur. Nec potest dici quod dilectio sit ratio generationis aeternae, cum magis dilectio personalis ex generato sit, dilectio autem essentialis ad voluntatem pertinet; non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in glosa alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipsum enim Dei Verbum, quod est divina sapientia, singulis creaturis secundum aliquam determinatam mensuram communicatur, in quantum Deus per omnia opera sua suae sapientiae sparsit indicia, secundum illud Eccli. I[19] « Effudit illam – scilicet sapientiam – super omnia opera sua et super omnem carnem, secundum datum suum praebens illam diligentibus se ». Sed humanae naturae in Christo ipsum Verbum absque mensura plenarie est unitum, ut sic per spiritum qui non est ad mensuram datus, ipsum Dei Verbum intelligatur; unde glosa ibidem dicit « Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanae naturae ». Sed hic etiam intellectus sequentibus verbis non usquequaque concordat: haec enim datio, de qua

Φ 45 et] aut δ^1 49 habeat] habet δ^1 52 dicebat] –batur δ^1 53 quantum *scrips. cum* sOt^3 δ^1] quam *cet.* 62 abolitionem] ablutionem δ^1 absolutionem L 78 considerandam] consideranda sunt alia δ^1 80 dictorum] predictorum δ 83 iste] ille δ 104 sit] fit Tr^1 O^3 Du C^3 K 104 essentialis] essentialiter δ^1 113 indicia] iudicia (*potius* P) P^2 O^3 P^1 K O^4 iustitia O^5 113 illud] idem δ^1 124 usquequaque] usquam Kl δ^2 P

65 alias...adaequaretur: cf. supra q. 2 a. 2 90 in nota. 87 ibidem: *Glossa ordin.* super Ioh. III[34]. 96 ibidem: *Glossa interlin.* super Ioh. III[34]. 99 subiungitur: Ioh. III[35]. 105 non autem conceditur...: cf. supra q. 27 a. 3 451 in nota. 121 *Glossa ordin.* super Ioh. III[34] additio III.

praemissa verba loquuntur, Filio facta esse ostenditur cum subiungitur « Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius ». Per unionem autem non est aliquid datum Filio, sed datum est homini ut sit Filius. Et ideo proprie praedicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua Spiritus Sanctus animae Christi datus esse ostenditur, praesupposita unione per quam ille homo erat Filius Dei: haec autem gratia simpliciter loquendo finita erat, sed quodam modo infinita.

Ad cuius evidentiam sciendum est quo finitum et infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philosophum in I Physicorum. Est autem duplex quantitas, scilicet dimensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est ipsius perfectio secundum illud Philosophi in VII Physicorum « Unumquodque perfectum est quando attingit propriae virtuti »; et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur; nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo et profundum, et numerus in potentia; quantitas autem virtualis in tot distinguitur quot sunt naturae vel formae, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit.

Contingit autem id quod est secundum unam quantitatem finitum, esse secundum aliam infinitum. Et hoc patet, si utraque quantitas accipiatur dimensiva; potest enim intelligi aliqua superficies finita secundum latitudinem et infinita secundum longitudinem. Patet etiam si accipiatur una quantitas dimensiva et alia virtualis; si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive per accidens, poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem si utraque quantitas sit virtualis, nam in uno et eodem diversa quantitas virtualis attendi potest secundum diversas rationes eorum quae de ipso praedicantur; sicut ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi, ex hoc quod dicitur sensibilis ex perfectione sentiendi, et sic de aliis.

Quantum igitur ad rationem essendi, infinitum esse non potest nisi illud in quo essendi perfectio includitur, quae in diversis infinitis modis variari potest. Et hoc modo solus Deus infinitus est secundum essentiam, quia eius esse non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis ad quem ratio entitatis se extendere potest; et ideo ipse est infinitus secundum essentiam. Haec autem infinitas nulli creaturae competere potest, nam cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei. Si ergo intelligatur aliqua anima sensibilis quae habeat in se quicquid potest concurrere ad perfectionem sentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam perfectionem essendi, scilicet sensibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; esset tamen infinita secundum rationem sensibilitatis, quia eius sensibilitas ad nullum determinatum modum sentiendi limitaretur.

Et similiter dico de gratia habituali Christi quod est finita secundum essentiam, quia esse suum est limitatum ad aliquam speciem entis, scilicet ad rationem gratiae; est tamen infinita secundum rationem gratiae, quia cum infinitis modis possit considerari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Christo, sed habuit in se gratiam secundum omnem plenitudinem et perfectionem ad quam ratio huius speciei quod est gratia potest se extendere. Et hunc intellectum manifeste ponit glosa ibidem sic dicens « Ad mensuram dat Deus spiritum hominibus, Filio non ad mensuram; sed sicut totum ex se ipso genuit Filium suum, ita incar-

Φ 138 intelliguntur] –ligitur δ (-Du) 146 quantitas] qualitas L Ot³ 151 in] et δ 153 vel] et δ² 164 extensive] extensione δ¹ intensive pOt³ 164 poterit] poterat β 165 nihilominus] melius (enim *praem.* K O⁴) δ 169 de] se *add.* δ² 171 ex] et Kl O⁵ *def.* L 175 quo] omnis *add.* δ² 181 quem] quam M K O⁴ 187 habeat] habet O² γ 188 qualitercumque] quantumcumque δ² 193 sensibilitatis] sentiendi δ² 197 quod] quid δ que P 200 quia] que δ² 204 huius] huiusmodi *potius* γ δ

127 subiungitur: Ioh. III³⁵. 139 *Phys.* I 3 (185 b 2). 140 quantitas dimensiva – quantitas virtualis: cf. supra q. 8 a. 2 63 in nota. 144 Cap. 3 (246 b 28) sec. transl. veterem (ms. Urbin. lat. 206, f. 78ᵛ). 206 *Glossa ordin.* super Ioh. III³⁴.

nato Filio suo totum spiritum suum dedit, non particulariter, non per subdivisionem, sed universaliter et generaliter». Augustinus etiam dicit Ad Dardanum, quod Christus est caput in quo sunt omnes sensus; sed in sanctis quasi solus tactus est quibus datus est spiritus ad mensuram.

Sic ergo dicendum est quod gratia Christi finita fuit secundum essentiam sed infinita fuit secundum perfectionem rationis gratiae.

1. Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

2. Ad secundum dicendum quod, quia gratia est finita secundum essentiam sed infinita secundum rationem gratiae, potest Deus facere meliorem essentiam quam sit essentia gratiae, non tamen aliquid melius in genere gratiae, cum gratia Christi omnia includat ad quae ratio gratiae se potest extendere.

3. Ad tertium dicendum quod capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturae ad recipiendum: una naturalis quae potest tota impleri, quia haec non se extendit nisi ad perfectiones naturales; alia est potentia oboedientiae, secundum quod potest recipere aliquid a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quicquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. Modus autem qui crescente bonitate crescit, sequitur magis mensuram perfectionis receptae quam capacitatis ad recipiendum.

4. Ad quartum dicendum quod forma est principium actus; secundum autem quod habet esse in actu, non est possibile quod a forma cuius est essentia finita, procedat actio infinita secundum intensionem. Unde et meritum Christi non fuit infinitum secundum intensionem actus, finite enim diligebat et cognoscebat; sed habuit quandam infinitatem ex circumstantia personae, quae erat dignitatis infinitae; quanto enim maior est qui se humiliat tanto eius humilitas laudabilior invenitur.

5. Ad quintum dicendum quod quamvis caritas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, numquam tamen potest pervenire ad aequalitatem gratiae Christi. Quod enim finitum aliquod per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito, sicut si comparemus lineam ad lineam vel albedinem ad albedinem: non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva; quantumcumque enim linea augeatur in longum, numquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate virtuali vel intensiva: quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, numquam potest adaequare cognitionem comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter caritas viatoris non potest aequari caritati comprehensoris, aliter enim aliquis afficitur ad praesentiam et ad absentiam. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicuius hominis qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, numquam potest adaequare gratiam Christi quae universaliter plena existit.

6. Ad sextum dicendum quod capacitas animae Christi est finita et potest Deus maiorem capacitatem facere et meliorem creaturam quam sit anima Christi, si per intellectum separetur a Verbo. Non tamen sequitur quod possit facere meliorem Christum, quia Christus habet ex alio bonitatem, scilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non potest.

7. Et per hoc patet solutio ad septimum.

8. Ad octavum dicendum quod ex circumstantia personae habet anima Christi quod possit super infinita, ex quo etiam meritum eius habet infinitatem, ut prius dictum est.

Φ 211 non] neque δ 214 omnes sensus] omnis δ^1 215 solus] solis *potius* (sol') δ^1 solum δ^2 (-K) 220 ergo] dicendum quod *add.* pO^5 Tr^1 dicendum *add.* γ 220 dictis] predictis P 223 gratie] ergo δ^1 229 receptibilitatis] recipientis δ^2 238 Modus] minus δ^1 243 a forma] *lac.* pOt^3 aliqua L 244 est] potentia *add.* δ (-K O^4) 253 viatoris] maioris δ (-K O^4) 253 possit] possunt δ^1 255 enim] est δ^1 pO^4 258 habet] habeat δ (-K) 259 sicut] sed δ^2 (-K sO^4 sOt^4) 264 similiter] sic δ^1 268 cognitionem] cognitioni *add.* δ^1 271 praesentiam...absentiam] presentia...absentia δ 272 etiam] et (*ante* Similiter K) δ^2 289 etiam] et *add.* δ

213 *Epist. 187* c. 13 (PL 33, 847) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* III d. 13 c. unic. 290 dictum est: ad 4.

Articulus quartus

Quarto quaeritur utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam. Et videtur quod non: capitis enim est influere in membra; sed Christus non influit in homines secundum humanam naturam per spiritualem influxum, qui praecipue ad animam pertinet, quia, sicut dicit glosa Augustini Ioh. v[2], per Verbum Dei vivificantur animae, sed per Verbum caro factum vivificantur corpora; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

2. Sed dicebat quod Christus influit in animas effective secundum divinam naturam, sed dispositive secundum humanam. — Sed contra, ministri Ecclesiae in quantum sacramenta dispensant, ad vitam spiritualem disponunt, nam sacramentum est causa dispositiva gratiae; sed ministri Ecclesiae non dicuntur Ecclesiae caput; ergo nec Christus secundum hoc caput Ecclesiae dicetur.

3. Praeterea, Ecclesia fuisset etiamsi homo non peccasset; non autem Verbum Dei humanam naturam assumpsisset, ut dicit quaedam glosa I Tim. I[15] « Christus Iesus venit in mundum » etc.; Ecclesia autem sine capite esse non potest; ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam.

4. Sed dicebat quod homine non peccante Christus fuisset caput Ecclesiae in quantum est Verbum Dei; post peccatum autem in quantum est Verbum caro factum. — Sed contra, ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non sit debitor suae salutis alicui cui prius non fuisset; et propter hoc, ut Anselmus dicit in libro Cur Deus homo, reparatio per angelum fieri non potuit; sed si Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae solum in quantum est Verbum, homo ante peccatum nulli creaturae debitor fuisset pro sua salute; est autem post peccatum debitor Christo secundum humanam naturam, si secundum eam est caput; ergo videtur quod non sit plena reparatio humani generis facta, quod est inconveniens.

5. Praeterea, boni angeli et homines ad unam Ecclesiam pertinent; unius autem Ecclesiae unum est caput; cum igitur Christus non sit caput bonorum angelorum, qui numquam peccaverunt, nec sunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput secundum humanam naturam existat.

6. Praeterea, caput est corporis membrum; sed Christus, ut videtur, non est membrum Ecclesiae, quia membrum partialitatem quandam importat, et per consequens imperfectionem; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

7. Praeterea, secundum Philosophum in XIII De animalibus « Cor est principium sensuum et motus et vitae »; si igitur ratione spiritualis influentiae Christo aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis, praecipue cum caput a corde recipiat, Christus autem a nullo Ecclesiae membro.

8. Praeterea, Ecclesia est congregatio fidelium; sed Christus non habuit fidem; si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris, quod est contra rationem capitis.

9. Praeterea, caput non est posterius membris; sed multa membra Ecclesiae praecesserunt Christum; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

10. Sed dicebat quod quamvis Christus non esset tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. — Contra, Christus secundum quod est caput Ecclesiae, gratiam membris Ecclesiae infundit; si ergo ad rationem capitis sufficit quod Christus sit in fide credentium, videtur

Φ 1 capitis] christi *add.* δ[1] 9 caro] caritatis δ[2] (-K sO[4]) 14 humanam] naturam *add.* Ot[3] M 20 dicetur] dicitur P diceretur δ 28 quod] in *add.* P[1] K pO[4] pP 30 est] etiam δ[2] (-K) 41 si] et δ (-K) sed et K 53 partialitatem] particularitatem δ 61 cum] autem *praem.* δ[1] K autem C[3] Ot[4] 73 Contra] Sed *praem.* O[3] Du K O[4] P

1 Parall.: *Super Sent. III* d. 13 q. 2 a. 1; *III Pars* q. 8 a. 1; *Super Eph.* cap. 1 lect. 8; *Super Col.* cap. 1 lect. 5; *Comp. theol.* cap. 214. 7 *Glossa ordin.* super Ioh. v[26-27] ex August. *In Ioh. ev. tract.* XIX c. 5 n. 15 (PL 35, 1552). 21 Praeterea...: pro isto argumento cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 1 c. 4 q. 2 (f. 116[ra]) et Bonaventura *Super Sent. III* d. 1 a. 2 q. 2 sed c. 7. 24 August. *Sermo 175* c. 1 (PL 38, 945), vide tamen *Sermo 174* c. 2 (PL 38, 940). 35 I c. 5 (PL 158, 365 C). 48 nec... conformes: cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 1 c. 4 q. 2 (f. 116[ra]). 51 Praetea...: pro hoc argumento cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 1 c. 4 q. 6 (f. 116[va]). 56 Praeterea...: pro isto argumento cf. Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 1 c. 4 q. 4 (f. 116[rb]). 57 XIII (= *De part. animal.* III) c. 3 (665 a 11) sec. transl. Scoti, cf. Albertus *De animal.* XIII tr. 1 c. 1 n. 8 (St II, 896). 63 Ecclesia...fidelium: cf. e. g. Isid. *Etymol.* VIII c. 1 (PL 82, 295 B), Guill. Altiss. *Summa aurea* III tr. 1 c. 4 q. 1 (f. 115[vb]).

quod aequalis copia gratiae fuerit in Veteri testamento sicut in Novo, quod est falsum.

11. Praeterea, quod non est non potest agere; sed Christus quando erat in fide patrum tantum, non habebat esse in se ipso secundum humanam naturam; ergo non poterat influere, et ita non poterat esse caput.

12. Praeterea, omnis propositio cuius subiectum est res rationis et praedicatum res naturae, est falsa: sicut si dicatur quod genus vel species currit; sed Christus secundum quod est in fide, significatur ut res rationis; cum igitur esse caput vel influere dicat rem naturae, videtur quod haec propositio sit falsa: Christus, secundum quod est in fide, est caput Ecclesiae.

13. Praeterea, unius corporis unum est caput; sed Christus est caput Ecclesiae secundum divinitatem; non ergo secundum humanitatem.

14. Praeterea, capitis non est caput; sed caput Christi Deus, ⟨I⟩ Cor. XI[3]; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

15. Praeterea, de ratione capitis est quod habeat omnes sensus qui sunt in corpore, ut dicit Augustinus Ad Dardanum; sed aliquis sensus spiritualis est in Ecclesia qui non est in Christo, scilicet fides et spes; ergo Christus non est caput Ecclesiae.

16. Praeterea, Eph. I[22] super illud ' Ipsum dedit caput ' etc., glosa « Illi subiciuntur tamquam capiti, a quo habent originem »; non autam habent originem homines et angeli a Christo secundum humanam naturam, sed secundum divinam; ergo Christus non est caput Ecclesiae secundum humanam naturam, sed secundum divinam.

17. Praeterea, Augustinus dicit in libro LXXXIII Quaestionum quod illuminare animas est actus soli Deo conveniens; ergo non convenit Christo secundum humanam naturam; ergo Christus secundum humanam naturam non est caput Ecclesiae.

SED CONTRA, Eph. I[22] super illud « Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam », glosa ' secundum humanitatem '.

2. Praeterea, capitis ad corpus est unio secundum conformitatem naturae; non autem est conformitas Christi ad Ecclesiam secundum divinam naturam, sed secundum humanam; ergo Christus secundum humanam naturam est caput Ecclesiae.

RESPONSIO. Dicendum quod in spiritualibus caput dicitur per transumptionem a capite corporis naturalis; et ideo consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiae caput.

Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine, scilicet distinctionis et conformitatis. Distinctionis quidem quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem quia caput plene possidet omnes sensus, non autem alia membra; secundo ratione gubernationis, quia caput omnia alia membra in suis actibus gubernat et regulat tam per sensus exteriores quam per interiores qui in capite sedem habent; tertio ratione causalitatis, nam caput influit omnibus membris sensum et motum, unde et medici dicunt nervos a capite originem ducere et quicquid pertinet ad vires animales apprehensivas et motivas.

Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra: prima quidem secundum naturam, nam caput et cetera membra partes sunt unius naturae; secunda ratione ordinis, est enim quaedam unio ordinis inter caput et membra in quantum membra subserviunt sibi invicem, secundum quod dicitur ⟨I⟩ Cor. XII[25]; tertia est ratione continuitatis, nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur. Secundum has ergo conformitates et distinctiones nomen capitis diversimode secundum metaphoram diversis attribuitur. Quaedam enim

Φ 96 ⟨I⟩ *suppl.*] *lac.* P *om. cet.* 101 spiritualis] spiritualiter δ^1 119 super] secundum O^6 δ^1 *om.* δ^2 (-K sO^4) 124 humanam] naturam *add.* δ^1 136 omnes] omnis δ^1 141 influit] influat α β (-P^2) L Ot^3 143 nervos] uirtutes motiuas δ 144 animales] anime δ 146 etiam] tamen δ (-K O^4) enim K O^4 152 ⟨I⟩ *suppl.*] *lac.* P *om. cet.*

93 Christus...divinitatem: cf. *Glossa* Petri Lomb. super Eph. I[22] (PL 192, 178 D). 100 *Epist. 187* c. 13 (PL 33, 847) sec. litteram Petri Lomb. *Lib. Sent.* III d. 13 c. unic. 105 *Glossa* Petri Lomb. (PL 192, 178 D) ex ps.-Ambros. *Super Eph.* I[22] (PL 17, 398 A). 113 Quaestio 53 (PL 40, 36). 119 *Glossa* Petri Lomb. (PL 192, 178 D). 135 caput...membra: cf. supra lin. 100. 139 sensus...habent: cf. Albertus e. g. *Summa de homine* q. 20 sqq. 143 medici...motivas: cf. Avicenna e.g. *Canon medic.* I fen 1 doctr. 3 c. 2, *De nat. animal.* XII c. 8.

sunt inter quae est conformitas secundum naturam, et in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione solius eminentiae dignitatis; sicut dicitur leo caput esse animalium vel civitas aliqua caput regni ratione suae dignitatis, Is. VII[8] « Caput Syriae Damascus ». Quaedam vero habent conformitatem ad invicem secundum ordinis unionem, quia scilicet ad unum finem ordinantur, et in istis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quae est per ordinem ad finem; et sic principes dicuntur capita populi secundum illud Amos VI[1] « Optimates capita populorum ». Sed ubi est continuitas, dicitur caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis.

Et istis tribus modis Christus secundum humanam naturam dicitur esse Ecclesiae caput. Est enim eiusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus; et sic competit ei caput ratione dignitatis secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt et ordinantur in Deum; et sic Christus dicitur Ecclesiae caput ut gubernator. Est etiam in Ecclesia continuitas quaedam ratione Spiritus Sancti, qui unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit; unde etiam et Christus secundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiae.

Sed ad spiritualem sensum et motum potest aliquid intelligi influere dupliciter: uno modo sicut principale agens, et sic solius Dei est influere gratiam in membra Ecclesiae; alio modo instrumentaliter, et sic etiam humanitas Christi causa est influentiae praedictae, quia ut Damascenus dicit, sicut ferrum urit propter ignem sibi coniunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter divinitatem unitam, cuius quasi organum erat ipsa humanitas. Et hoc ad rationem capitis sufficere videtur, nam etiam caput naturalis corporis non influit in membra nisi ratione latentis virtutis.

Christus tamen secundum duas ultimas condiciones capitis potest dici caput angelorum secundum humanam naturam, et caput utrorumque secundum divinam, non autem secundum primam, nisi accipiatur communitas quantum ad naturam generis secundum quod homo et angelus in natura rationali conveniunt, et ulterius communitas analogiae secundum quod Filio cum omnibus creaturis commune est a Patre accipere, ut Basilius dicit, ratione cuius etiam dicitur primogenitus omnis creaturae, Col. I[15]. Ut ergo proprie loquamur, Christus totus secundum utramque naturam simul est caput totius Ecclesiae secundum tres condiciones praedictas; et per has tres condiciones Apotolus probat Ad Col. I[18] Christum Ecclesiae caput, sic dicens « Ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus primatum tenens – quoad gubernationem, – quia in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare – quoad dignitatem, – et per eum reconciliare omnia », quoad influentiam.

1. Ad primum ergo dicendum quod tam vivificare animas quam corpora attribuitur divinitati Verbi sicut principaliter agenti, humanitati vero sicut instrumento. Attribuitur tamen vita animarum divinitati Verbi et vita corporum humanitati per quandam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput et membra, sicut etiam dicitur quod passio est causa remissionis culpae, et resurrectio est causa iustificationis.

2. Ad secundum dicendum quod alii ministri Ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena, Christus autem virtute propria. Et inde est quod Christus poterat per se ipsum effectum sacramentorum praebere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc possunt alii qui sunt Ecclesiae ministri, unde non possunt dici caput nisi forte

Φ 170 Sed] et δ^1 176 ceteris] aliis *post* hominibus δ 182 Ecclesiae caput] esse caput ecclesie δ P 184 qui] quia δ 185 Christus] christi α L P 205 communitas] consequentie *add.* δ^1 209 Filio] filiatio (*?*) β 216 Ad *codd. praeter* P 216 Ecclesiae caput] esse capud δ^2 esse *praem.* δ^1 esse capud ecclesie P 241 Ecclesiae] effectus L Ot^3

161 dicitur...animalium: exemplum *Summae fr. Alexandri* III pars n. 102 (p. 148), cf. praeterea Isid. *Etymol.* XII c. 2 (PL 82, 434 A). 172 fons...fluminis: cf. Isid. *Etymol.* XIII c. 21 (PL 82, 490 B). 193 Cf. *De fide* III c. 19 (PG 94, 1080 B-1081 A; Bt 258-259), vide etiam cap. 15 (PG 94, 1060 A; Bt 239). 210 Cf. *Hom. de fide* n. 2 (PG 31, 468 A) Rufino interprete (PG 31, 1783 B). 239 tota...erat: cf. supra q. 28 a.4 202 in nota.

ratione gubernationis, sicut quilibet princeps dicitur caput.

3. Ad tertium dicendum quod supposita illa opinione, quod Christus non fuisset incarnatus si homo non peccasset, Christus ante peccatum fuisset caput Ecclesiae secundum divinam naturam solum, sed post peccatum oportet quod sit Ecclesiae caput etiam secundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata est et ad sensibilia demersa, ut ad invisibilem Verbi gubernationem non sit sufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Christi, per quam Christus satisfecit; oportuit etiam quod visibilem naturam assumeret, ut per visibilem gubernationem ad invisibilia homo revocaretur.

4. Ad quartum dicendum quod humana natura quandam infinitatem dignitatis sortitur ex hoc ipso quod divinae unita est in persona, ut non sit iniuriosum homini quod Christo secundum humanam naturam debitor efficiatur suae salutis, quia humana natura operatur per virtutem divinae, ut dictum est; unde et una veneratione Christum in utraque natura veneramur, scilicet latria.

5. Ad quintum dicendum quod Christus non solum secundum ⟨naturam⟩ divinam, sed etiam secundum humanam est angelorum caput, quia eos illuminat etiam secundum humanam naturam, ut Dionysius dicit VII cap. De divinis nominibus: unde et Ad Col. I[16] dicitur quod ipse est caput omnis principatus et potestatis. Sed tamen humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines quantum ad duo: primo quantum ad naturae conformitatem, per quam est in eadem specie cum hominibus, non autem cum angelis; secundo quantum ad finem incarnationis, quae quidem principaliter facta est propter hominum liberationem a peccato; et sic humanitas Christi ordinatur ad influentiam quam facit in homines, sicut ad finem intentum, influxus autem in angelos non est ut finis incarnationis sed incarnationem consequens.

6. Ad sextum dicendum quod Christus ab Apostolo expresse dicitur Ecclesiae membrum, ⟨I⟩ Cor. XII[27] « Vos estis corpus Christi et membrum de membro ». Dicitur autem membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiae membris; distinguitur autem ab aliis membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum, sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur; unde non oportet quod Christo attribuatur aliqua imperfectio.

7. Ad septimum dicendum quod cor est membrum latens, caput autem apparens, unde per cor potest significari divinitas Christi vel Spiritus Sancti, per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura divinitatis invisibilis influit.

8. Ad octavum dicendum quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent, et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto; talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur.

9. Ad nonum dicendum quod Christus secundum quod homo mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Tim. I. Unde sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae salutis, et per operationem nostram, in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus secundum quod homo dupliciter nos iustificare dicitur: uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit, et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiae ante incarnationem; alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem eius iustificari, et per hunc mo-

Φ 244 dicitur] esse *add.* δ^2 249 solum] tantum δ 254 Unde] dicit *add.* δ (-K sO^4) 262 Christo *scrips.*] christus *codd.* 265 et] in O^3 δ^2 269 ⟨naturam⟩ *suppl. cum* Ot^4] *om. cet.* 271 etiam] et δ (-K) 273 I *scrips. cum* δ^1] ii *cet.* 285 sed] ut *add.* δ 288 dicitur] esse *add.* δ 289 ⟨I⟩ *suppl.*] *lac.* P *om. cet.* et] ecclesie etiam β 299 membrum] membrorum δ^2 299 autem] vero δ^1 non C^3 Ot^4 307 conformatur] confirmatur δ (-K sO^4) 308 talis] et *praem.* δ 309 membrum] -bra δ 312 I P] *om.* Φ 312 I *codd. praeter* C^3 Ot^4 (*revera* II)] *om.* C^3 Ot^4 315 et] etiam *add.* δ 319 actionem] attentionem α β γ (-M)

246 illa opinione...: cf. e. g. Bonaventura *Super Sent. III* d. 1 a. 2 q. 2. 273 Rectius *De cael. hier.* cap. 7 § 3 (PG 3, 209 B; Dion. 854). 289 ⟨I⟩ Cor. XII[27]: sec. recens. Paris. (ms. Paris B. N. lat. 15467). 312 Rectius I Tim. II[5]. 323 dicimur... iustificari: cf. e. g. Rom. III[26], V[1], Gal. II[16], III[24].

dum etiam poterat esse caput Ecclesiae ante incarnationem secundum humanitatem: utroque autem modo est caput Ecclesiae secundum divinitatem et ante et post.

10. Ad decimum dicendum quod quia nondum erat meritum Christi in actu nec satisfactio ante incarnationem, ideo non erat tanta gratiae plenitudo sicut est post.

11. Ad undecimum dicendum quod Christo convenit ratio capitis non solum per actionem suam, sed etiam per actionem nostram in ipsum, unde ratio non sequitur.

12. Ad duodecimum dicendum quod esse caput vel influere per operationem nostram in ipsum, in quantum in eum credimus, non est praedicatum quod sit res naturae, sed quod sit res rationis, unde ratio non sequitur.

13. Ad tertium decimum dicendum quod « Deus et homo unus est Christus »; unde per hoc quod Christus est caput secundum humanitatem et secundum divinitatem, non sequitur quod Ecclesia habeat duo capita.

14. Ad quartum decimum dicendum quod non secundum eandem rationem omnino dicitur Deus caput Christi et Christus caput Ecclesiae, unde ratio procedit quasi ex aequivocatione.

15. Ad quintum decimum dicendum quod quicquid est perfectionis in fide et spe, totum convenit Christo; solum autem quantum ad id quod imperfectionis est de ipso negatur.

16. Ad sextum decimum dicendum quod licet Christus uno modo sit caput secundum divinitatem, non tamen removetur quin sit caput alio modo secundum humanitatem, quia ab ipso Christo secundum humanitatem spiritualem originem sumimus, secundum illud Ioh. I[16] « De plenitudine eius omnes accepimus ».

17. Ad septimum decimum dicendum quod solius Dei est illuminare animas principaliter et effective; sic autem humanitas Christi spiritualiter non influit in nos, sed alio modo, ut dictum est.

Articulus quintus

Quinto quaeritur utrum in Christo requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod sit caput. Et videtur quod non, quia Apostolus Ad Col. I[19] ex hoc ponit in Christo capitis rationem « quia complacuit in ipso omnem plenitudinem habitare », ut in auctoritate supra dicta patet; sed omnis plenitudo divinitatis Christum inhabitavit ex unione; ergo praeter unionem non requiritur aliqua gratia ad hoc quod sit caput.

2. Praeterea, Christus caput Ecclesiae est secundum quod ad nostram salutem operatur; operatio autem humanitatis eius salutem nobis contulit, ut Damascenus dicit, secundum quod humanitas quasi instrumentum divinitatis erat; cum igitur in instrumento non requiratur aliquis habitus, sed tantum motum a principali agente movetur, videtur quod in Christo, ad hoc quod esset caput, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Praeterea, dupliciter alicuius hominis actio alteri potest esse salubris: uno modo secundum quod agit ut persona singularis; et sic ad hoc quod eius actio sibi vel alteri meritoria esse possit, requiritur gratia; alio modo ut persona communis, et sic sunt ministri Ecclesiae, qui sacramenta dispensando et per orationes quas ex persona Ecclesiae Deo fundunt, ad salutem aliorum operantur; et ad hoc non requiritur aliqua gratia, sed solummodo potestas vel status: fiunt enim huiusmodi non solum per bonos sed etiam per malos. Christus autem in quantum est Ecclesiae caput, consideratur ut persona communis, cuius etiam vicem obtinent omnes Ecclesiae ministri. Ergo ad hoc quod esset caput, habituali gratia non indigebat.

4. Praeterea, Christus fuit caput Ecclesiae secundum quod eius meritum fuit infinitum: sic enim in omnia membra Ecclesiae influere potuit ad deletionem omnium peccatorum;

Φ 331 ideo] et *praem.* β Ot[3] 332 est] et M δ[1] 349 Christus *coni*] deus *codd.* 354 negatur] negantur δ[2] (-K) 8 inhabitavit] inhabitat δ[1] 20 requireretur] –reret δ (-K O[4]) 29 operantur] quod sacramento ministrato autem *add.* δ[2] (-K) 31 fiunt enim] fuit enim (enim *om.* δ[2] -K) omnium δ 34 vicem] uices δ 35 caput] capita δ[2] (-K sO[4]) 38 fuit] est δ

343 « Deus...Christus »: Symb. *Quicumque* (Mansi 2, 1355 B).
1 Parall.: *Super Sent. III* d. 13 q. 3 a. 2 qc. 1 et 2; *III Pars* q. 8 a. 5. 7 supra dicta: a. 4 216. 14 Cf. *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060 A; Bt 239), ibid. cap. 19 (PG 94, 1080 B; Bt 258).

sed meritum eius infinitatem non habuit ex gratia habituali, quae finita erat; ergo Christus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiae.

5. Praeterea, Christus est caput Ecclesiae in quantum est « Dei et hominum mediator »; sed mediator Dei et hominum est in quantum est medius inter Deum et homines, habens cum Deo divinitatem, cum hominibus humanitatem, quod quidem est per unionem; ergo sola unio absque habituali gratia sufficit ad capitis rationem.

6. Praeterea, unius subiecti una est vita, gratia autem est vita animae; ergo in una anima una est gratia; et ita in Christo praeter gratiam quae est eius ut singularis persona, non requiritur aliqua habitualis gratia per quam sit caput.

7. Praeterea, ex hoc Christus est caput quod influit in Ecclesiae membra; sed Christus influere non posset quantamcumque gratiam haberet nisi esset Deus et homo; ergo non requiritur gratia habitualis per quam sit caput, sed hoc ex sola unione habet.

SED CONTRA est quod dicitur Ioh. I[16] « De plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia »; et ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

2. Praeterea, caput corporis mystici similitudinem habet cum capite corporis naturalis; sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur ut sit in eo vis sensitiva plenissime, ad hoc quod sensum in membra refundere possit; ergo et in Christo ad hoc quod sit caput requiritur gratiae plenitudo.

3. Praeterea, Dionysius dicit II cap. Caelestis hierarchiae quod illi qui sunt alios illuminantes, perficientes et purgantes, praehabent lumen, puritatem et perfectionem; sed Christus in quantum est caput Ecclesiae, purgat, illuminat et perficit; ergo oportet ad hoc quod sit caput, quod in eo sit gratiae plenitudo, per quam sit purus, lucidus et perfectus.

RESPONSIO. Dicendum quod sicut dicit Damascenus, humanitas Christi quasi instrumentum divinitatis fuit, et ideo actiones eius nobis poterant esse salubres. In quantum ergo speciale divinitatis instrumentum fuit, oportuit quandam specialem coniunctionem ipsius ad divinitatem esse.

Unaquaeque autem substantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat, ut patet per Dionysium XLII cap. Caelestis hierarchiae; unde et humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius divinitati est coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodam modo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodam modo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere, et per hoc habet capitis rationem.

In capite enim naturali non solum est vis sensitiva ad hoc quod sentiat per visum, auditum et tactum et huiusmodi sensus, sed etiam est in eo ut in radice a qua in alia membra sensus defluunt. Sic ergo una et eadem gratia habitualis in Christo dicitur gratia unionis in quantum congruit naturae divinitati unitae, et capitis in quantum per eam fit refusio in alios ad salutem, singularis vero personae in quantum ad opera meritoria perficiebat.

1. Ad primum ergo dicendum quod in Christo intelligitur duplex plenitudo: una divinitatis secundum quam Christus est plenus Deus, alia gratiae secundum quam dicitur « plenus gratiae et veritatis », et de hac plenitu-

Φ 49 divinitatem] dignitatem *add.* δ^1 60 influit] effluit δ 61 posset] possit δ quantamcumque] quantumcumque O^3 C^2 δ^2 P 68 refudit] infudit δ^1 K 71 corporis] capitis *praem.* δ (*def.* K) 78 praehabent] prebent δ^1 81 perficit] perfecit α β γ 94 xlii *codd.*: *revera* IV 100 eam] gratiam *add.* δ

46 « Dei...mediator »: I Tim. II[5]. 77 Rectius cap. 3 § 3 (PG 3, 165 D; Dion. 794). 84 Ut supra lin. 14. 94 Rectius cap. 4 § 1 (PG 3, 177 D; Dion. 803). 112 In...sensus: cf. supra a. 4 100. 125 dicitur: Ioh. I[14].

dine loquitur Apostolus Ad Col. 1^{18}, de prima autem Col. 11^{9}: haec autem secunda a prima derivatur et per eam gratia capitis completur.

2. Ad secundum dicendum quod instrumentum inanimatum, quale est securis, habitu non indiget; instrumentum autem animatum, quale est servus, indiget, et tale instrumentum divinitatis est humana natura in Christo.

3. Ad tertium dicendum quod minister Ecclesiae non agit in sacramentis quasi ex propria virtute sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis, sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi vicarius constituitur. Christus autem operatus est nostram salutem quasi ex propria virtute; et ideo oportuit quod in eo esset gratiae plenitudo.

4. Ad quartum dicendum quod quamvis meritum Christi quandam infinitatis rationem habeat ex dignitate personae, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, sine qua meritum esse non potest.

5. Ad quintum dicendum quod Christus est mediator Dei et hominum et secundum humanam naturam in quantum cum hominibus habet passibilitatem, cum Deo vero iustitiam, quae est in eo per gratiam; et ideo requiritur praeter unionem habitualis gratia in Christo ad hoc quod sit mediator et caput.

6. Ad sextum dicendum quod una et eadem gratia habitualis diversa ratione est gratia capitis et singularis personae et unionis, per modum superius dictum.

7. Ad septimum dicendum quod licet in Christo requiratur ad hoc quod sit caput utraque natura, tamen ex ipsa unione divinae naturae ad humanam sequitur in humana quaedam gratiae plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Christo.

Articulus sextus

Sexto quaeritur utrum Christus mereri potuerit. Et videtur quod non: omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quae indeterminate se habet ad multa; sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad bonum; ergo mereri non potuit.

2. Praeterea, quae est comparatio recipientis ad receptum eadem est comparatio merentis ad praemium, quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur; sed recipiens debet esse denudatum a recepto, ut patet in libro De anima; ergo ille qui meretur debet esse absque praemio, quod de Christo dici non potest, cum ipse fuerit verus comprehensor; ergo videtur quod Christus mereri non potuerit.

3. Praeterea, illud quod debetur alicui, non oportet quod mereatur; sed ex hoc ipso quod Christus comprehensor erat, debebatur ei impassibilitas mentis et corporis; ergo ista Christus non meruit.

4. Praeterea, meritum non est respectu eorum quae necessario consequuntur quasi naturali ordine, quia meritum est respectu eius quod ex voluntate alterius redditur quasi merces; sed gloria corporis quodam naturali ordine ⟨sequitur⟩ ex gloria animae, ut videtur per Augustinum in epistola Ad Dioscorum; ergo cum Christus esset beatus quantum ad animam, utpote qui divinitate fruebatur, videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Praeterea, sicut Christus ante passionem habuit gloriam animae et non corporis, ita et sancti qui nunc sunt in gloria; sed sancti nunc non merentur gloriam corporis; ergo nec Christus meruit.

6. Praeterea, non potest esse idem principium meriti et terminus, et sic non potest esse idem praemium et principium merendi; sed caritas quae erat in Christo ad praemium eius

Φ 147 infinitatis] infirmitatis δ 158 et] in δ (-K) 165 humanam] naturam *add.* P¹ Du
4 sed] si δ¹ 5 habebat] habeat δ (-K O⁴) habet K O⁴ 11 libro] I δ¹ 15 potuerit] potuit δ¹ K 17 quod¹] ut δ² 22 consequuntur] -quitur δ 25 quodam] modo *add.* pO⁵ δ 26 ⟨sequitur⟩ *suppl.* (*cf. lin.* 136)] est *suppl.* δ *om. cet.* 29 quod] ad *add.* δ¹ 34 merentur] meruerunt δ

131 instrumentum...servus: exemplum Arist. *Ethic.* VIII 11 (1161 b 4) sec. Thomam *Super Sent. III* d. 13 q. 1 a. 1 ad 4. 1 Parall.: *Super Sent. III* d. 18 a. 2; *III Pars* q. 19 a. 3; *Comp. theol.* cap. 231. 11 Arist. *De anima* III 7 (429 a 20) sec. interpr. Averrois *De anima* III comm. 4 (VI¹, 138 A) ut refert Thomas *Super Sent. II* d. 17 q. 2 a. 1 ad 4. 27 *Epist. 118* c. 3 (PL 33, 439).

pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis cum per eam frueretur; ergo non poterat esse principium merendi: omne autem meritum est ex caritate; ergo in Christo meritum esse non potuit.

7. Praeterea, remoto priori removetur posterius; sed meritum per prius respicit beatitudinem animae, quam Christus non meruit, quia ab instanti conceptionis eam habuit; ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

SED CONTRA est quod in Psal. super illud « Conserva me Domine », dicit glosa ' ecce praemium ', « quoniam speravi in te », ' ecce meritum '; ergo Christus meruit.

2. Praeterea, cuicumque redditur merces aliqua pro suis operibus, meretur; sed Christo propter humilitatem passionis reddita est merces exaltationis, ut patet Phil. II [9] « Propter quod et Deus exaltavit » etc.; ergo Christus meruit.

3. Praeterea, sicut fruitio est actus comprehensoris, ita meritum viatoris; sed Christus fruebatur in quantum comprehensor; ergo et merebatur in quantum viator.

RESPONSIO. Dicendum quod Christus meruit ante passionem, quando erat viator et comprehensor; quod sic patet. Ad meritum enim duo requiruntur, scilicet status merentis et facultas merendi. Ad statum quidem merentis requiritur quod desit sibi id quod mereri dicitur, quamvis quidam dicant quod aliquis potest mereri id quod iam habet, sicut dicunt de angelis quod beatitudinem, quam simul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera sequentia quae circa nos faciunt. Sed hoc non videtur esse verum propter duo; primo, quia contrariatur probationi Augustini, per quam contra Pelagianos probat gratiam sub merito cadere non posse, quia ante gratiam nulla sunt merita nisi mala, cum ante gratiam homo sit impius, et « meritis impii non gratia, sed poena debetur »; posset enim dici quod gratiam quis meretur per opera quae post acceptam gratiam facit. Secundo, quia est contra rationem meriti, nam meritum est causa praemii, non quidem per modum causae finalis, sic enim magis praemium est causa meriti, sed magis secundum reductionem ad causam efficientem, in quantum meritum facit dignum praemio et per hoc ad praemium disponit. Id autem quod est causa per modum efficientis, nullo modo potest esse posterius tempore eo cuius est causa; unde non potest esse quod aliquis mereatur quod iam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino suo servit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti.

Facultas vero merendi requiritur ex parte naturae et ex parte gratiae. Ex parte naturae quidem, quia per actum proprium quis mereri non potest nisi sit dominus sui actus, sic enim suum actum quasi pretium pro praemio dare potest; est quis dominus sui actus per liberum arbitrium; unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiae, quia cum praemium beatitudinis facultatem humanae naturae excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non potest sufficere, et ideo requiritur gratia per quam mereri possit. Haec autem omnia in Christo fuerunt; defuit tantum aliquid eorum quae ad beatitudinem perfectam requiruntur, scilicet impassibilitas animae et gloria corporis, ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturae ratione voluntatis creatae et facultas gratiae propter plenitudinem gratiarum, et ideo mereri potuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod licet anima Christi esset determinata ad unum secundum genus moris, scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum simpliciter, poterat enim hoc vel illud facere et non facere; et ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum.

2. Ad secundum dicendum quod beatitu-

Φ 50 Psal.] dicitur *add.* δ P 58 exaltavit] illum *add.* M δ 80 quis] aliquis δ^1 84 magis] magnum δ^1 91 mereatur] meretur β id *add.* δ P 100 est] autem *add.* δ^1 enim *add.* δ^2 107 possit] potest δ^1 (-O^3) 108 tantum] tamen δ enim Kl L Ot^3 109 scilicet] quia δ 119 enim] tamen β 120 remanebat] -nebit β δ^2

45 remoto...posterius: cf. Petrus Hispan. *Summulae logicales* tr. 5 n. 31. 50 Ps. xv^1. 51 *Glossa interlin.* et *Glossa* Petri Lomb. (PL 191, 172 B). 69 quidam: opinio iam allegata a Petro Lomb. *Lib. Sent.* II d. 5 c. 6. 75 *Epist. 194* c. 3 n. 7 (PL 33, 877). 100 dominus...arbitrium: cf. supra q. 22 a. 5 372 in nota.

dinem animae, ratione cuius erat comprehensor, non meruit, sed solum beatitudinem corporis et impassibilitatem animae, quae sibi deerant.

3. Ad tertium dicendum quod Christus non meruit aliquid quasi sibi non debitum ut fieret ei debitum, sicut homines in primo actu meritorio merentur; neque iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, sicut in his quorum gratia augetur; sed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiae, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

4. Ad quartum dicendum quod gloria corporis sequitur ex gloria animae, quando anima est omni modo glorificata et secundum ordinem ad Deum et secundum ordinem ad corpus; sic autem anima Christi non erat glorificata, sed solum in ordine ad Deum; secundum autem quod erat forma corporis passibilis erat.

5. Ad quintum dicendum quod animae sanctorum in patria sunt totaliter extra statum viatorum, quia iam sunt et beatae per fruitionem et per impassibilitatem, quod de anima Christi non erat, et ideo non est simile.

6. Ad sextum dicendum quod caritas, quantum est de se, semper nata est ⟨esse⟩ merendi principium; sed quandoque non est merendi principium propter habentem, qui est extra merendi statum, sicut patet de sanctis in patria. Christus autem non erat extra statum merendi quia viator erat, et ideo caritate eadem fruebatur et merebatur sicut et eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti et praemii, quia non merebatur gloriam animae, ad quam pertinet caritas, sed gloriam corporis, ut dictum est.

7. Ad septimum dicendum quod ratio illa sequeretur si ex defectu Christi contingeret quod gloriam animae mereri non potuerit quod patet ex praedictis esse falsum.

Articulus septimus

Septimo quaeritur utrum Christus aliis mereri potuerit. Et videtur quod non: Christus enim non meruit nisi secundum quod homo; sed alii homines non possunt aliis mereri ex condigno; ergo nec Christus.

2. Praeterea, sicut meritum consistit in actu virtutis ita et laus; sed nullus laudatur ex opere alterius, sed solum ex proprio; ergo nec alicui imputatur ad meritum opus alienum, et ita opera Christi non sunt aliis meritoria.

3. Praeterea, Christus caput est Ecclesiae in quantum in Ecclesia primatum tenet, ut patet Gal. 1; sed alii praelati primatum in Ecclesia habentes non possunt subditis mereri; ergo nec Christus potuit.

4. Praeterea, meritum Christi aequaliter se habet ad omnes homines quantum est de se: si igitur alicui Christus meruit salutem, omnibus meruit; sed meritum Christi frustrari non potest; ergo omnes salutem consequuntur, quod patet esse falsum.

5. Praeterea, sicut Christus caput est hominum, ita et angelorum; angelis vero non meruit; ergo nec hominibus.

6. Praeterea, si Christus aliis mereri potuit, quilibet suus actus nobis meritorius fuit; sed nonnisi salutis; ergo eius passio non erat necessaria ad nostram salutem.

7. Praeterea, quod per unum fieri potest superfluum est si per duo fiat; sed gratia quae datur homini sufficiens est ad hoc quod homo pro se mereatur vitam aeternam; ergo superfluum esset si Christus eam nobis meruisset.

8. Praeterea, aut Christus sufficienter meruit nobis aut insufficienter: si sufficienter meritum nostrum non requiritur ad salutem, si insufficienter, insufficientis gratiae fuit; quorum utrumque est inconveniens; ergo Christus nobis non meruit.

Φ 123 erat] fuit δ^1 130 neque] nec δ^1 nec que C^3 Ot^4 145 beatae] beati δ^2 149 ⟨esse⟩ *suppl. cum* M sOt^3 K O^4] *om. cett.* 153 erat] quasi *add.* δ^1 *def.* δ^2 156 erat idem] idem erit δ (-Ot^4) *inv.* Ot^4 158 corporis] christi *add.* δ^2 7 laudatur] –detur δ^1 13 Gal. 1 *codd.*: *revera* Col. 1^{18} sed] si δ^1 14 subditis] suis *praem.* δ 23 angelis] angelo δ 26 sed] licet δ^1 30 si] sed L pOt^3 quod M 32 pro] per L M δ

127 Christus...debitum: cf. supra q. 26 a. 6 142 in nota.
1 Parall.: *Super Sent. III* d. 18 a. 6 qc. 1; *III Pars* q. 19 a. 4; *Comp. theol.* cap. 231. 13 Rectius Col. 1^{18}. 29 quod... fiat: cf. supra q. 20 a. 1 47 in nota.

9. Praeterea, sicut membris Christi aliquid ad gloriam deerat ante passionem ipsius, ita et nunc; sed nunc nobis non meretur; ergo nec tunc merebatur.

10. Praeterea, si Christus nobis meruisset, eius merito nostra condicio immutata fuisset; sed eadem videtur esse hominis condicio post Christum sicut ante erat, quia sicut ante diabolus tentare poterat sed non cogere ita et modo, sicut etiam peccatoribus poena debebatur ita et modo, sicut in iustis opera meritoria requirebantur ita et modo; ergo Christus nobis non meruit.

11. Praeterea, in Psal. dicitur « Tu reddes unicuique secundum opera sua »; hoc autem non esset si merita Christi nobis imputarentur; ergo Christus nobis non meruit.

12. Praeterea, praemium mensuratur secundum radicem meriti; si ergo Christus nobis meruit, unicuique nostrum praemium gloriae redditur secundum quantitatem gratiae Christi, quod patet esse falsum.

13. Praeterea, illud quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur; si ergo Christus nobis iustificationem meruit, videtur quod non gratis iustificemur a Deo, et sic gratia non erit gratia; ergo Christus nihil nobis meruit.

SED CONTRA, Christus pro nobis satisfecit, I Ioh. 1 « Ipse est propitiatio pro peccatis nostris »; sed satisfactio sine merito esse non potest; ergo Christus nobis meruit.

2. Praeterea, caput in corpore naturali non solum sibi sed etiam membris operatur omnibus; sed Christus est caput corporis sui, scilicet Ecclesiae; ergo eius operatio membris meritoria fuit.

3. Praeterea, Christus et Ecclesia sunt quasi una persona; sed ratione unitatis praedictae ex persona Ecclesiae loquitur, ut patet in glosa super Psal. « Deus, Deus meus, respice in me »; ergo et similiter ratione unitatis praedictae Christus quasi ex persona aliorum mereri potuit.

RESPONSIO. Dicendum quod opus humanum gratia informatum ad vitam aeternam consequendam dupliciter valet, secundum quod duo sunt quibus homo deficit a gloriae consecutione. Quorum primum est indignitas personae, sicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non est idoneus neque dignus quod habeat vitam aeternam; et secundum hoc opus humanum valet ad vitam aeternam consequendam in quantum per ipsum quaedam dignitas et idoneitas in homine consequitur ius consecutionis gloriae; sicut enim actus peccati cedit in quandam animae deformitatem, ita et actus meritorius in quendam animi decorem et dignitatem; et ex hoc dicitur meritum condigni. Aliud per quod deficit homo a consecutione gloriae est aliquod impedimentum superveniens ut homo, qui alias est dignus, gloriam non consequatur; et hoc est reatus alicuius poenae, sicut patet in iustificato qui est debitor alicuius poenae temporalis; et sic opus humanum ordinatur ad gloriam quasi per modum cuiusdam pretii, quo a reatu poenae absolvitur; et ex hoc habet opus humanum rationem satisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum, opus Christi efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriae perceptionem nisi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium spiritualiter influere non potest; et ideo unus alii ex condigno mereri non potuit gratiam vel vitam aeternam. Sed Christus secundum suam humanitatem spiritualiter influere potuit in alios homines, unde et eius opus in aliis causare potuit idoneitatem ad consecutionem gloriae; et ideo potuit aliis ex condigno mereri, secundum quod influere in alios poterat in quantum erat humanitas eius divinitatis instrumentum secundum Damascenum. Similiter etiam quantum ad secundum maior efficacia consideratur in Christo quam in aliis hominibus: nam licet alius homo possit pro alio satisfacere, dummodo ille sit in gratia constitutus, non tamen potest satisfacere pro tota natura, quia opus

Φ 45 merito] necessaria *add.* δ 54 secundum] iuxta δ 62 illud] istud δ^1 69 Ioh. 1 *codd.*: *revera* Ioh. 11^2 89 habeat] habet δ (-K sO^4) 93 ius] respectu δ 96 animi] anime δ^1 quasi δ^2 97 hoc] quod *add.* δ^2 (-K) condigni] condignum δ^2 109 Nam] et iam δ^1 111 eo quod] et quia δ^1 et quod δ^2 124 alio] altero α γ (-M) P

53 Ps. LXI^{13} sec. litteram August. *Enarr. in Ps.* ibid. (PL 36, 741). 69 Rectius I Ioh. 11^2. 79 *Glossa* Petri Lomb. super Ps. XXI^2 (PL 191, 227 A). 121 Cf. *De fide* III c. 15 (PG 94, 1060 A; Bt 239), ibid. cap. 19 (PG 94, 1080 B; Bt 258).

unius puri hominis non aequivalet bono totius naturae. Sed opus Christi, in quantum erat Dei et hominis, habuit quandam dignitatem ut valeret bonum totius naturae; et ideo pro natura satisfacere potuit.

1. Ad primum ergo dicendum quod Christus secundum quod homo, est aliis hominibus dignior; unde non oportet quod aliis conveniat quod Christo homini convenit.

2. Ad secundum dicendum quod actus virtutis habet rationem laudis per comparationem ad agentem, et ideo non potest unus propter actum alterius laudari; sed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem potest aliquis idoneus reddi ex influentia Christi, et ideo Christus nobis mereri potuit.

3. Ad tertium dicendum quod Christus primatum tenet in Ecclesia per propriam virtutem, sed alii praelati in quantum gerunt personam et vicem Christi; unde et Christus pro fidelibus tamquam pro suis membris mereri potuit, non autem alii praelati.

4. Ad quartum dicendum quod meritum Christi quantum ad sufficientiam aequaliter se habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam; quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam quibusdam misericorditer effectus meritorum Christi confertur, quibusdam vero iusto iudicio subtrahitur.

5. Ad quintum dicendum quod sicut mereri est viatoris, ita nonnisi pro viatore aliquis mereri potest, quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid desit eorum quae sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad praemium essentiale, et ideo quantum ad hoc nihil eis meruit; sunt autem aliquo modo viatores respectu praemii accidentalis, in quantum nobis ministrant, ad quod etiam valet eis meritum Christi: unde dicitur Eph. I[10] quod per eum restaurantur « quae in caelis et quae in terra sunt ».

6. Ad sextum dicendum quod licet quilibet actus Christi esset nobis meritorius, tamen ad satisfaciendum pro reatu naturae humanae quae erat morti ex sententia divina obligata, ut patet Gen. II, oportuit quod loco omnium mortem sustineret.

7. Ad septimum dicendum quod gratia quae alicui personaliter datur, sufficit quantum ad id quod ad personam ipsius pertinet, non tamen ad absolutionem reatus totius naturae; quod patet in antiquis patribus qui gratiam habentes propter reatum naturae ad gloriam pervenire non poterant, et ideo requirebatur meritum Christi et satisfactio ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam personalis nulli umquam post peccatum primi hominis data fuit nisi per fidem mediatoris explicitam vel implicitam.

8. Ad octavum dicendum quod meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae, sed oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur; et ideo requiritur aliquid aliud ad salutem nostram praeter meritum Christi, cuius tamen meritum Christi est causa.

9. *Deest solutio ad nonum.*

10. Ad decimum dicendum quod post passionem Christi humana condicio est multum immutata, quia iam expiato reatu naturae humanae, homines possunt libere ad patriam evolare; poenae etiam pro peccatis personalibus debitae per fidem passionis Christi dimittuntur aeternae et diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Christi passio operatur; daemones etiam reprimuntur virtute passionis Christi, ut non possint tam violenter tentare; fidelibus etiam auxilia multa dantur ad resistendum tentationibus; gratia etiam per virtutem passionis Christi datur in sacramentis ad merendum.

11. Ad undecimum dicendum quod Christus et membra eius sunt una persona mystica,

Φ 154 confertur] confert δ^2 155 quibusdam] quodam δ^1 159 aliquid] aliquod δ cadunt] cadit δ^1 166 quae] omnia *praem.* δ 172 omnium] hominum δ^2 177 absolutionem] solutionem γ δ^1 190 aliquid] aliquod δ^2 (-K sO^4) 193 *Deest: ne tamen perturbetur ordo in posterioribus, solutio deficiens computatur*; (*cf. lin.* 40-43) 194 decimum] ix *codd., et sic deinceps* 197 patriam *scrips. cum* δ^1 C^5 Ot^4] penam δ^2 (-C^5 O^4) penitentiam *cet.* 199 dimittuntur *scrips. cum* K sO^4] immituntur α β C^3 pO^4 P mutuantur δ^1 imutantur Ot^4 203 possint] posset δ^1

161 praemium essentiale – praemii accidentalis: cf. ipse Thomas supra q. 12 a. 13 in corp. et q. 26 a. 6 ad 8. 172 Gen. II[17]. 188 per fidem...operatur: cf. Gal. V[6] ut supra q. 14 a. 3 93 in nota.

unde opera capitis sunt aliquo modo membrorum; et sic cum propter opera Christi aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Psal. « Tu reddes unicuique iuxta opera sua ». Et tamen ita merita Christi nobis prosunt ut in nobis per sacramenta gratiam causent, per quam ad opera meritoria incitamur.

12. Ad duodecimum dicendum quod meritum Christi comparatur ad praemium nostrum sicut causa prima et remota; unde ei non commensuratur, sed illi merito quod est causa proxima, quod consistit in actu proprio illius cui praemium redditur.

13. Ad tertium decimum dicendum quod hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Christi consequatur; unde per hoc ratio gratiae non evacuatur.

Articulus octavus

Octavo quaeritur utrum Christus in primo instanti suae conceptionis mereri potuerit. Et videtur quod non: ad meritum enim deliberatio requiritur; sed deliberatio requirit tempus; ergo in primo instanti suae creationis anima Christi mereri non potuit.

2. Praeterea, sicut meritum ita et demeritum in actu liberi arbitrii consistit; sed angelus non potuit peccare in primo instanti suae creationis, quia sic in primo instanti suae creationis malus fuisset, quod est erroneum; ergo nec anima Christi in primo instanti suae creationis mereri potuit.

3. Praeterea, quandocumque sunt duo motus ordinati ad invicem, impossibile est quod eodem instanti terminetur uterque; sed creatio animae Christi et motus liberi arbitrii ipsius sunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem praesupponit; ergo impossibile est quod motus liberi arbitrii terminetur in primo instanti in quo creatio terminatur, cum scilicet primo creata est anima.

4. Sed dicebat quod anima Christi adiuvabatur ad merendum in primo instanti per gratiam. — Sed contra, nulla gratia creaturae collata trahit eam extra limites creaturae; sed hoc convenit animae in quantum est creata, ut in primo instanti quo est motum liberi arbitrii habere non possit, ut ex ratione inducta patet; ergo per gratiam non potest ad hoc adiuvari ut in primo instanti mereatur.

5. Praeterea, gratia perficit animam per modum cuiusdam habitus; habitus vero cum potentiam praesupponat, non dat animae posse agere simpliciter quod alias non posset, sed posse taliter agere qualiter sine habitu non posset; ergo si anima Christi secundum suam naturam non poterat usum liberi arbitrii in primo instanti suae creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo instanti mereretur.

6. Praeterea, sicut se habet punctus ad lineam ita se habet instans ad tempus; sed secundum Philosophum in VIII Physicorum, quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus, scilicet ut principio unius lineae et fine alterius, de necessitate intercidit quies media, ut patet in motu reflexo; cum ergo instans illud in quo anima Christi creata est, accipiatur ut terminus creationis et ut principium motus liberi arbitrii et sic uno instanti utamur ut duobus, videtur quod intercidat tempus medium, et sic non in primo instanti suae creationis anima Christi merebatur.

7. Praeterea, sicut se habet natura ad actum naturae, ita gratia ad actum gratiae; ergo commutatim sicut se habet gratia ad actum naturae ita natura ad actum gratiae: sed natura non potest in actum gratiae; ergo nec gratia potest in actum naturae; ergo non potest esse quod per gratiam anima Christi habuit actum in primo instanti suae conceptionis qui ei naturaliter competit, scilicet eligere.

8. Praeterea, forma habet tres actus, quia dat esse, distinguit et ordinat in finem: hi autem actus ad invicem ordinati sunt, sicut et

Φ 214 ita] ista δ (-K O⁴) 219 ei] enim δ non] modus δ² (-K sO⁴) 220 proxima] prima γ (-sOt³) 15 quod] in *add.* δ (-K) 41 mereretur] meretur δ¹ 46 principio] –pium δ 60 esse *om.* α β γ 62 ei] non *add.* δ (-K)

213 Ps. LXI[13].

1 Parall.: *Super Sent. III* d. 18 a. 3; *III Pars* q. 34 a. 3. 8 angelus...erroneum: cf. articulus quintus reprobatus Parisiis anno 1241 (*Chart. Univ. Paris.* I, p. 171) ut refert Thomas *Super Sent. III* d. 3 q. 2 a. 1. 29 inducta: arg. 3. 44 *Phys.* VIII 16 (262 a 12 - b 8).

ens, et unum et bonum, nam ens a primo actu relinquitur, unum a secundo, bonum a tertio; ergo et res aliqua prius est ens quam ordinetur in finem; anima autem Christi per actum meritorium in finem ordinabatur; ergo non potest esse quod in primo instanti suae creationis in quo esse habuit, mereretur.

9. Praeterea, meritum consistit in actu virtutis, qui praecipue electione perficitur secundum Philosophum; sed anima Christi non potuit in primo instanti suae creationis actum electionis habere, nam electio praesupponit consilium cum sit appetitus praeconsiliati, ut dicitur in III Ethicorum; consilium autem tempore indiget cum sit inquisitio quaedam; ergo anima Christi in primo instanti suae creationis mereri non potuit.

10. Praeterea, imbecillitas organorum usum liberi arbitrii impedit, ut patet in pueris recenter natis; sed hanc imbecillitatem Christus assumpsit, sicut et alias nostras passibilitates; ergo in primo instanti suae creationis anima Christi non meruit.

SED CONTRA, Christus in instanti suae creationis fuit perfectissimus secundum animam; sed maior perfectio est quae est secundum habitum et actum quam quae est secundum habitum tantum; ergo in Christo fuerunt virtutes in primo instanti suae creationis, non solum secundum habitum sed etiam secundum actum: actus autem virtutum sunt meritorii; ergo Christus in primo instanti suae creationis meruit.

2. Praeterea, Christus in primo instanti suae creationis fruebatur ut verus comprehensor; fruitio autem est per actum caritatis; ergo in primo instanti suae creationis actum caritatis habuit; actus autem caritatis erat in Christo meritorius, ergo idem quod prius.

3. Sed dicebat quod actus caritatis non erat meritorius nisi cum deliberatione. — Sed contra, deliberatio vel « consilium non est de fine ultimo sed de his quae sunt ad finem », ut dicitur in III Ethicorum; sed motus caritatis praecipue est meritorius secundum quod tendit in ipsum finem ultimum; ergo non requiritur ad hoc quod sit meritorius, quod sit ibi aliqua collatio vel deliberatio.

4. Sed dicebat quod motus ille qui est in finem ultimum, non est meritorius nisi secundum quod aliquis illum refert in finem; et sic est ibi aliqua collatio, quae non potest esse in instanti. — Sed contra, pars animae intellectiva potentior est in sua operatione quam sensitiva; sed simul dum aliquis sentit, sentit se sentire; ergo simul dum affectus fertur in Deum, potest fieri comparatio huius motus ad ipsum Deum, et sic non est necessarium quod hoc fiat successive.

5. Praeterea, quicumque intelligit aliquid, simul intelligit quod est de intellectu eius; sicut qui intelligit hominem simul intelligit animal; sed unum relativorum est de intellectu alterius; ergo quicumque intelligit unum relativorum, simul intelligit alterum: possibile est ergo ut in eodem instanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum, et sic non requiritur ibi tempus.

6. Praeterea, Anselmus dicit quod quicquid intelligitur esse perfectionis, totum Christo est attribuendum; sed habere perfectam operationem in primo instanti suae creationis ad perfectionem pertinet; ergo Christo est attribuendum.

7. Praeterea, Christus iuxta animae meritum non habuit quo posset proficere; habuisset autem si in primo instanti suae creationis non meruisset; ergo etc.

8. Praeterea, potentia rationalis in Christo non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturae; sed aliqua potentia alterius creaturae in primo instanti quo esse incipit potest habere suam operationem, sicut patet in candela quae in ipso instanti quo accenditur

Φ 67 actu] actum P^1 C^3 Ot^4 68 relinquitur] requiritur δ^2 79 ut] unde δ (-K O^4) 94 tantum *scrips. cum* β Du] *om. cet.* 105 dicebat] –batur δ^1 114 fine ultimo δ^2 116 illum refert] illum (*post* finem] refertur δ^1 120 aliquis] se *add.* δ^1 122 comparatio] operatio δ^2 (-sO^4) 122 huius] huiusmodi Tr^1 L M δ (-K) 125 aliquid] aliquod δ (-K) 126 sicut] sed *praem.* δ (-K O^4) 135 intelligitur esse] intelligendum est (est *om.* P^1) δ^1 intelligi est δ^2 (-K sO^4) 140 Praeterea] augustinus dicit *add.* β 144 Praeterea] et *praem.* δ^1 (-Du) 149 ipso] primo δ

76 *Ethic.* VIII 13 (1163 a 22) ut dicitur supra q. 22 a. 15 14. 80 *Ethic.* III 6 (1112 a 15). 109 Cap. 5 (1112 b 11) sec. transl. veterem (ed. Gauthier, p. 30). 129 quicumque...alterum: cf. Arist. *Praedic.* cap. 7 (8 a 35). 134 Cf. *Monol.* cap. 15 (PL 158, 163 C). 140 Christus...proficere: Gregor. *In Ez.* I hom. 6 n. 8 (PL 76, 832 A) ut refert Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 18 c. 2.

aerem illuminat; ergo anima Christi in primo instanti suae creationis habuit actum potentiae rationalis et ita potuit mereri.

9. Praeterea, Gregorius dicit in Omilia Pentecostes « Amor Dei non est otiosus, nam operatur magna si est; si vero desinit operari amor non est »; sed Christus habuit perfectam caritatem in primo instanti suae creationis; ergo in eo etiam fuit aliquis actus dilectionis, et ita fuit in eo meritum in illo instanti.

10. Praeterea, illud quod est posterius natura non potest esse prius tempore, sed forte simul; meritum autem est prius natura quam praemium; Christus autem in primo instanti suae conceptionis habuit praemium, quia fuit verus comprehensor; ergo saltem in eodem instanti habuit meritum.

Responsio. Dicendum quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt quod Christus in primo instanti suae conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri incepit; alii vero dicunt quod etiam in ipso primo instanti meruit: quae quidem opinio videtur esse rationabilior, nam quicquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturae, totum creditur animae Christi esse collatum in primo instanti suae creationis. Quod enim in aliquo instanti meritum esse non possit, hoc dupliciter posset contingere: uno modo ex parte operantis, alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis posset hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: scilicet gratuitae, sicut si dicamus quod in illo instanti quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri quia gratiam non habet; et iterum ex defectu facultatis naturalis, sicut puer in primo instanti quo concipitur, mereri non potest quia non habet usum liberi arbitrii. Neutrum autem horum potest dici in proposito: Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiae, utpote gratia plenus, et facultatem naturae, utpote plenarie usum liberi arbitrii habens, alias non potuisset esse comprehensor; ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid quo minus posset in primo suae conceptionis instanti mereri.

Similiter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest contingere dupliciter: uno modo per hoc quod in actu illo successio invenitur et sic in instanti compleri non potest, sicut motus localis in instanti esse non potest; secundo per hoc quod actus praesupponit quaedam quae non possunt praecedere instans aliquod determinatum; sicut non potest esse quod ignis in primo instanti suae generationis si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus praeexigitur, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem quia motus liberi arbitrii, in quo meritum consistit, non habet successionem sed est simplex et instantaneus; secundo vero quia ad motum voluntatis non praeexigitur nisi actus apprehensivae virtutis, qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehensum movet voluntatem, simul autem est motio moventis et motus mobilis; ipsa vero apprehensio boni in Christo non praeexigebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum iudicium, quia secundum certitunem Christus statim de omnibus verum iudicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Christum in primo instanti meruisse; et ideo concedendum quod in primo suae conceptionis instanti meruit.

1. Ad primum ergo dicendum quod deliberatio duo importat, scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio, et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis; et sic fuit in

Φ 159 eo] illo δ (*def.* K) 160 illud] id δ^2 169 instanti] in statu δ^1 171 vero] etiam δ etiam *hic om.* δ 173 rationabilior] probabilior δ P 178 posset] potest δ P 189 utpote] ut potest δ^2 (-K sO^4) 192 ergo] sicut *praem.* β 193 aliquid] aliquod δ 198 successio *scrips. cum* Du δ^2] successivo *cet. praeter quasdam manus recentiores* 201 actus] aliquis δ 203 sicut] quod *add.* δ 205 sit *scrips. cum* P^2 K] sicut α (-sO^1) γ δ^2 (-K O^4) P fieri δ^1 sic β (-P^2) O^4 proprio *scrips. cum* δ] primo *cet.* 209 meruerit] meruit δ^1 K 211 est] etiam δ^1 P et] est *praem.* δ^1 (*cf. nota superior*) instantaneus] momentaneus δ 217 vero] enim δ 219 esset] est δ^2 (-K) *om.* K 224 concedendum] est *add.* Du P^1 K P

154 *In Evang.* II hom. 30 (PL 76, 1221 B). 168 quidam: e. g. *Summa fr. Alexandri* III pars n. 130 (p. 183), Albertus *Super Sent. III* d. 18 a. 6, Bonaventura *Super Sent. III* d. 18 a. 1 q. 1. 171 alii: e. g. Petrus Lomb. *Lib. Sent.* III d. 18 c. 2.

Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem, et sic importat discursum quendam, unde non potest esse in instanti; et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubius de agendis.

2. Ad secundum dicendum quod voluntas rationalis naturae naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum; et ideo in primo instanti suae creationis, nisi aliquid impediat potest ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur nisi per errorem qui incidit in conferendo vel in inquirendo; unde praeexigitur tempus collationis ad malum non autem ad bonum.

3. Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit in motibus successivis, non autem in instantaneis; cuius ratio est quia quando duo motus sunt ordinati, idem instans quod est finis primi motus potest esse principium secundi, sicut in eodem instanti quo completur generatio ignis extra suum locum naturalem, incipit motus localis eiusdem, nisi sit aliquid impediens. Si ergo principium secundi motus et terminus eiusdem sunt idem, sicut accidit in motibus instantaneis, tunc terminus motus secundi est in eodem instanti cum termino motus primi, sicut illuminatio et visio in eodem instanti terminantur. Si vero terminus secundi motus non possit esse in eodem instanti cum principio eiusdem, sicut accidit in omnibus motibus successivis, tunc impossibile erit quod terminus secundi motus sit in eodem instanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii sit instantaneus, nihil prohibet terminum eius esse in eodem instanti cum termino creationis.

4. Et per hoc patet solutio ad quartum; non est enim extra facultatem creaturae ut in primo instanti compleatur eius motus instantaneus.

5. Ad quintum dicendum quod licet potentia rationalis in primo instanti suae creationis possit habere suam operationem quantum est de se, tamen si accipiat a potentia alligata organo quod nondum est aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere possit: hoc autem impedimentum ab anima Christi per gratiam est remotum; et secundum hoc per gratiam habuit quod in primo instanti agere possit.

6. Ad sextum dicendum quod non est simile de instanti in tempore et de puncto in magnitudine quantum ad propositum pertinet; nam eodem puncto in magnitudine non potest aliquod mobile uti ut duobus nisi in eadem specie motus, sed eodem instanti temporis potest aliquod mobile uti ut duobus etiam quantum ad diversas species motus. In eadem autem motus specie non est possibile quod sit continuitas motus si motus unus actu terminetur et alter actu incipiat, quia sic intercidit quies media, et per consequens tempus. Possibile autem est in diversis motibus secundum speciem, quod simul sit terminus unius motus et principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas nec aliquis ordo, cum ambo possint esse simul; sicut simul dum aliquid movetur potest dealbari, et in instanti in quo incipit dealbari terminatur motus secundum locum. Quandoque inter partes vero eiusdem motus est ordo, ut duae earum non possint esse simul; unde nec terminus unius partis est simul cum principio alterius si accipiantur ambo in actu. Et sic patet quod uti uno instanti ut duobus non cogit ut sit tempus medium, sicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

7. Ad septimum dicendum quod cum gratia sit perfectio naturae, non sic se habet gratia ad naturam sicut e converso. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, sed in mensuris continuis vel discretis.

8. Ad octavum dicendum quod illa ratio procedit de ordine naturae non de ordine temporis, quod patet ex hoc quia in eodem instanti forma dat esse, ordinat et distinguit.

9. Ad nonum dicendum quod consilium requiritur ad electionem, quando aliquis non est certus in agendis; quod in Christo locum non habuit.

Φ 238 rationalis] naturalis δ (-K) 241 ferri *scrips. cum* δ^2 (-K)] fieri *cet.* 242 quod] quo δ^1 256 terminus *coni. cum* pK] principium *cet.* 259 terminantur] –natur δ^1 260 possit] posset δ (-K O^4) 266 eius] eiusdem δ^1 K 276 quod] quia δ^1 286 sed] in *add.* L δ (-K) 287 etiam] et δ 290 si] sed δ (-K) actu] actus P^2 Tr^1 294 sit] sint δ motus] actus δ 301 possint] possunt δ 302 nec *om.* δ (-K sO^4) 308 sit *om.* δ^1 sic] sit δ^1 310 proportio non] proportione δ (-sO^3 K sO^4) 313 naturae...ordine *hom. om.* δ 318 certus *scrips. cum* δ] actus *cet.*

10. Ad decimum dicendum quod Christus non assumpsit defectus qui in imperfectionem gratiae et scientiae redundare possent; huiusmodi autem defectus est ineptitudo organorum ad actum animae; unde hunc defectum Christus non assumpsit, sed per gratiam confortabantur organa ut essent idonea ad operationem animae, sicut et in statu innocentiae accidisset fortassis.

Alia concedimus quia verum concludunt nisi aliqua eorum non sufficienter.

Φ 321 in *om.* δ^2 (-Ot^4) 329 nisi] licet β sOt^3 K Ot^4