

Duns, Joannes, Scotus 1265? - 1308?

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

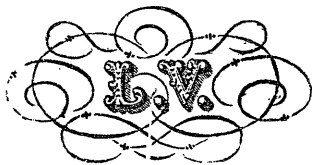
EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS SECUNDUS

REPORTATA PARISIENSIA

LIBER PRIMUS. Dist. I-XLVIII. — LIBER SECUNDUS. Dist. I-XI.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCIV

ST. BONAVENTURE LIBRARY
ST. BONAVENTURE N.Y.

DIST. IV. QUÆSTIO UNIC.

601

DISTINCTIO IV.

QUÆSTIO UNICA.

*Utrum Angeli in primo instanti fuerunt
beati, vel miseri?*

Alens. 2. part. quæst. 24. membro 1. art. 7. D.
Thom. 1. part. quæst. 63. art. 5. Henr. quodl.
8. quæst. 10. D. Bonavent. hic art. 1. quæst. 1.
Richard. art. 2. quæst. 1. Gregor. hic quæst. 1.
art. 2. Capreol. 2. dist. 4. quæst. 1. Vasq. 1.
part. disp. 236. Scotus in Oxon. hic dist. 5.
quæst. 2.

l. gum. gum.
Circa hanc distinctionem quar-
tam, quæritur primo: *Utrum Ange-
li in instanti creationis fuerunt
beati, vel miseri?* Quod sic, quia in
instanti creationis erant beati bea-
titudine naturali; igitur et beatitu-
dine supernaturali. Antecedens pa-
tet, quia in instanti creationis fuit
objectum præsens, et tunc potue-
runt intellectus et voluntas operari
naturaliter. Consequentia patet,
quia causa efficiens beatitudinem
supernaturalem, est efficacior causa
efficiente beatitudinem naturalem;
igitur ita cito potest causare suum
effectum, vel citius.

adum.
Item, in primo instanti erant boni
Angeli creati in gratia; igitur in
primo instanti erant beati. Antece-
dens patet secundum Augustinum
12. de Civit. 9. *Simul condens Deus
naturam, et largiens gratiam.* Con-
sequentia patet, quia Angelus sta-
tim sine discursu habet beatitudi-
nem naturalem, habita dispositione
requisita; igitur statim habebit

beatitudinem supernaturalem habi-
ta gratia, quæ est dispositio suffi-
ciens, quia simul est perfecta dis-
positio, forma et inductio illius, ad
quam disponit; igitur simul actus
meritorius, et beatitudo in primo
instanti habita gratia, habuit actum
meritorium.

Item, quod in primo instanti mali
fuerunt mali, probatur secundum Au-
gustinum *super Genes. 2. lib. 11. cap.*
16. et habetur dist. 3. cap. Puta-
verunt quidam. Et videtur probari
ibi per illam auctoritatem Joan. 8.
Iste homicida erat ab initio, et in
veritate non stetit. Tertium.

Idem ibidem, c. 29. et ponitur
eadem dist. et eodem cap. allegat
illa verba Job. 40. Hic est ini-
tium figmenti Dei, et alia transla-
tio habet: *Hic est principium*
viarum Dei. Et illa interpre-
tatur de diabolo, additis illis verbis
Psal. 103. *Draco iste, quem formasti*
ad illudendum ei; ergo ab initio
fuit malus.

Contra, Augustinus *lib. 1. in Gen.*
c. 2. et habetur ubi supra c. Aliis
autem videtur, dicit Angelicam na-
turam informiter fuisse creatam, et
cælum dictam postea formatam,
et lucem appellatam, etc. ergo boni
non statim fuerunt boni.

Item de malis, quod non fuerunt
statim mali, est auctoritas Origenis
in glossa quadam super Ezechielem,
et habetur 3. c. *Aliis: Serpens non*

fuit ab initio serpens, etc. et loquitur de diabolo sub nomine serpentis.

SCHOLIUM I.

Duo sunt, in quibus conveniunt. Primum potuisse Angelus creari in beatitudine, quia neque ex parte ipsorum, neque ex parte Dei repugnat. Secundum, potuisse esse in primo instanti in miseria pœnæ, quantum ad rationem incommodi illius, quod est pœna. Sed de miseria culpæ D. Thomas et Henricus tenent, non potuisse primo instanti inesse Angelo. Adducuntur ad hoc novem rationes, quas evidenter ostendit Doctor nihil efficere, de quo in Oxon. hic q. 2. n. 4. habet pulcherrimam doctrinam in refutatione harum rationum. Moneo hanc quæstionem hinc translata esse ad scriptum Oxon. hic. d. 5. q. 2.

2. Opinio communis.

Circa quæstionem primo videndum, quid fuit possibile, per rationem; deinde, quid sit factum, per auctoritates. De primo tenetur communiter, quod boni poterant esse beati in primo instanti creationis, quia quando possibile est Deum creare creaturam, possibile est creaturam beatificari; sed æque possibile est Deo in primo instanti, sicut in secundo, et Angelus bonus pro quocumque instanti fuit capax beatitudinis.

Miseria duplex.

De miseria tamen distinguitur, est enim duplex, pœnæ et culpæ. Loquendo de miseria pœnæ, quantum ad id, quod est pœna, poterant Angeli fuisse miseri in primo instanti, licet non ut sub hoc vocabulo pœna, tamen illud idem incommodum, quod nunc dicitur pœna, potuisset tunc fuisse natura, quia non est contradictio quod simul duratione causetur cum Angelo; nec etiam quod sit immediate a Deo, quia secundum

Opinio D. Thomæ, et Henrici.

Augustinum 3. de lib. arbitr. Si ab initio fuisset miseria pœnæ in Ange-

lo, non propter hoc esset Deus vituperandus, nec injustus.

Sed de miseria culpæ dicit unus Doctor, quod ipsa non potest inesse in primo instanti creationis, quia si sic, aut a Deo, aut a proprio actu voluntatis; non a Deo, omnes concedunt; nec secundo modo, quia omnis operatio, quæ incipit esse cum esse rei, est ab efficiente ipsam rem immediate, sicut patet de operatione gravis, quæ est a generante. Sed Deus non potest esse causa defectiva immediata respectu culpæ; igitur nec simul causa esse Angeli peccantis. Et ponitur exemplum de tibia clauda.

Sed illa ratio non valet, quia secundum Augustinum 2. de Civit. Dei, 13. illi non sentiunt cum Manichæis, qui ponunt culpam ab initio, et licet illi ponebant unum Deum immediate esse causam boni, et alium immediate esse causam mali; igitur secundum Augustinum, non sequitur, hoc est, ab initio cum re creata; igitur est a Deo immediate.

Item, effectus defectivus causæ secundæ, non ex hoc est, quod ipsa est a causa prima, quia defectus in effectu causæ secundæ non est a causa secunda, nisi inquantum est prima respectu illius defectus. Licet igitur in primo instanti inesset culpa, non sequitur quod immediate a Deo.

Item, Deus non solum est causa fieri voluntatis, sed semper est causa voluntatis in conservari et in causari, sicut patet per Augustinum 8. super Genes. quod aer non est factus lucidus, sed semper fit, et conservatur lucidus a Sole;

igitur si defectus in effectu causæ secundæ est a causa tunc causante, quando ille effectus est, igitur quandocumque est culpa in creatura, Deus erit causa illius culpæ, quia ita continue causat respectu voluntatis, quamdiu manet, sicut in primo instanti; ratio igitur non concludit.

Secundo, arguo* ad conclusionem: Primum velle Angeli non potest esse a se, sed ab alio; igitur primum velle malum, cum non possit esse a se, non esset damnabile, quia non voluntarium libere. Antecedens patet per Anselmum 13. de casu Diaboli: Si primum velle esset a voluntate, aut igitur causaret primum velle volens, aut nolens? Si volens, igitur illud non est primum velle; si nolens, idem sequitur, etc.

Nec hæc ratio valet, quia supposito quod voluntas sit causa effectiva volitionis, sequeretur processus in infinitum, quia si potest cum objecto esse causa alicujus volitionis, quæro, aut volens, aut nolens, sicut prius; igitur oportet dare quod ita bene potest esse causa primi actus volitionis, sicut secundi, et tunc non erit processus in infinitum.

Sed quid intelligit Anselmus? Dico quod ipse fingit unum Angelum, sicut posset concipi ab intellectu, licet nullus talis possit esse. Primo, fingit quod esset unus, qui haberet ordinem naturæ ad hoc, quod posset velle, ita quod in primo instanti est tantum in potentia remota ad velle, quia in isto instanti est quædam natura sine intellectu et voluntate; cer-

tum est quod in illo primo non posset habere primum velle a se, quia nullum. Secundo, imaginatur quod habeat voluntatem sine inclinatione commodi et justii, nec adhuc posset habere primum velle a se, quia adhuc non haberet nisi inclinationem ad commodum, sicut brutum. Tertio, imaginatur quod superaddatur sibi affectio commodi et justii libera, et quod sit dominus suorum actuum; tunc primo ex illo superaddito potest habere primum velle liberum.

Tertio arguitur pro conclusione: Si in primo instanti inuit culpa, igitur in primo instanti Angelus peccavit; igitur non potuit non peccare, quia aut potentia fuit ante actum, aut potentia simul cum actu. Non ante actum, quia nulla talis fuit ante primum instans, neque in ipso actu, quia tunc non potuit non peccare, cum actu peccavit, quia non habuit in tunc et pro tunc potentiam cum actu ad oppositum, quia tunc simul duo contradictoria; sed si non potuit non peccare, sequitur quod non peccavit, quia Peccatum est ita voluntarium, quod si non sit voluntarium, nihil habet de peccato.

Nec illa ratio valet, quia, ut dictum est distinctione prima huius libri, causa non causat ut prius duratione effectui, sed ut prius natura, et simul duratione; igitur si in isto instanti in quo causat, necessario causat in se, destruitur tota contingentia liberi arbitrii. Et propter hoc adherentes huic rationi dicunt quod magis necessario voluntas vult finem

3. Ratio tertia.

Rejicitur. Causa causat ut prius natura, et simul duratione effectui.

* arguitur?

ostensum, quam ea quæ sunt ad finem. Sed si causa, quando causat, necessario causat, non magis necessario vult finem, quam quæ sunt ad finem, quia quando actu vult ea quæ sunt ad finem, necessario vult ea sicut finem, quia non vult finem antequam velit eum.

Contingens de futuro habet suam contingentem de præsentem.

Ideo dico quod propositio contingens vera de futuro habet veram contingentem de præsentem correspondentem, ita quod ita contingens est hæc: *Tu sedes in hoc instanti*, sicut fuit heri: *Tu sedebis in hoc instanti*, non tamen ita indeterminata; nec concedit Aristoteles quamlibet de præsentem veram esse necessariam, sicut concedit quod est determinata.

Dico igitur quod potuit non peccasse potentia ante actum ordine naturæ, non autem prius duratione; et nisi illud concedatur, sequitur quod Deus nihil vult contingenter, quia non est ibi^x ponere aliquid prius duratione, sed sufficit quod prius origine, vel ordine naturæ possit non producere effectum, quem producit extra se ad hoc, quod contingenter ipsum producat.

6. Quarto arguitur ad conclusionem, Angelus in primo instanti non potuit habere deliberationem; igitur non potuit peccare. Antecedens patet, quia ad deliberationem requiritur quod multa distincte apprehendat; sed Angelus non potest multa simul distincte intelligere, nec etiam prius multa, quam sit primum instans creationis; igitur in primo instanti non potuit habere deliberationem, et

per consequens non potuit peccare, cum peccatum sit ex mala electione, et ex circumstantiis malis.

Nec illa ratio valet, quia volitio, quando est in actu, non requirit in uno instanti, nisi unam intellectionem distinctam; igitur deliberatio non aliter requiritur ad unam volitionem in actu in uno instanti, quam ad istam distinctam intellectionem, quia habita distincta intellectione, potest haberi volitio intensa; sed posset esse in actu una distincta intellectio; etsi deliberatio non præcederet, sicut si multæ præcessissent; igitur potest esse mala volitio, et demeritoria absque deliberatione præcedente. Probatur, concedunt quod Angeli in primo instanti possunt mereri; sed si voluntas non potest esse causa operationis demeritorie, non potest esse causa operationis meritorie; unde non meretur voluntas in illo instanti, in quo potest non peccare. Et si instantia fiat de voluntate Christi, patebit posterius suo loco. Præter hæc, æqualiter requiritur deliberatio ad bene agere, sicut ad male agere, vel magis, quia non est bona operatio, nisi concurrentibus omnibus circumstantiis requisitis, sed deficiente quacumque, sufficit ad hoc quod sit mala operatio; igitur quod sine deliberatione posset meritorie agere, et non demeritorie, videtur repugnans.

Quinto arguitur ad conclusionem: Motus naturalis voluntatis Angeli in primo instanti erat rectissimus; igitur non potuit esse in illo instanti aliquis malus mo-

Confutatio volitio.

Tanta, vel maior deliberatio ad meritum, sicut ad demeritum, necessaria est.

3. dist. 19. quest. unic.

7. Ratio quinta.

tus in *velle* libere, quia si sic, saltem aliquid remitteret de motu naturali, et tunc ipse non foret rectissimus.

Nec ista ratio valet, quia semper manet inclinatio naturalis per modum naturæ, ita bene in primo instanti sicut in primo. Sed secundum Dionysium de divin. nom. cap. 4. *In damnatis manent naturalia splendidissima*; igitur semper uniformiter manet inclinatio naturalis; si igitur ista ratio valeret, sicut non posset in primo peccare, sic nec in secundo, vel in tertio. Præterea, hæc non valet consequentia, quod non maneret motus rectissimus naturalis, si *velle* liberum in isto instanti esset malum, quia aliquid diminueret de illa inclinatione naturali. Peccatum enim non aufert aliquid naturæ, quia sic tandem posset peccare, quod adimeret totam naturam; ideo sicut nihil naturæ, sic nihil diminuit naturalis inclinationis, nec rectitudinis naturalis.

Sexto arguitur pro conclusione: In habitu concreto intellectui Angelico primo relucet quidditates rerum, et inter quidditates primo intellectus intelligit illud objectum, ad quod primo inclinat iste habitus. Primo igitur intellectus Angelicus considerat quidditates, deinde considerat singularia in illo habitu. Prima consideratio est speculativa, secunda practica. Et deliberatio est in consideratione practica, non speculativa. Et in practica convenit volitio demeritoria; igitur in primo instanti non potuit demereri. Præter hanc con-

siderationem, vel cognitionem, quæ est mere naturalis, consequitur complacentia naturalis, sicut in consideratione Solis vel Lunæ, vel cujuscumque; talis complacentia naturalis nunquam est mala; igitur nullum *velle* malum potest esse in primo instanti, quia primum *velle* est naturale.

Nec hæc ratio valet, quia *velle* concupiscentiæ præsupponit *velle* amicitiae. Nullus enim concupiscit, nisi magis amet illud cui concupiscit, quam bonum quod concupiscit, et prius aliquo modo amat quis se amore amicitiae, quam aliquod bonum sibi, et in illo priori potest esse inordinata volitio amicitiae plus amando se, quam juste posset amare secundum rectam rationem. Sed illa volitio potest esse in primo instanti, et potest sibi ostendi diligibile sibi, et æque primo, vel prius natura potest amare se in se; igitur potest inordinate amare se in primo instanti. Præter hoc prius natura potest objectum bonum esse cognitum, et esse amabile in se, quam ut relucet in habitu, imo magis est amabile in se, quam ut relucet habitu, quia non quietat amantem, nisi ut in se. Istud confirmatur per Augustinum 4. de *Civil. ult.* ubi dicit, quod *civilitatem diaboli fecit amor sui*; igitur nimis amare se est causa culpæ, et hoc potest esse in primo instanti.

Septimo arguitur pro conclusione: Nullus potest peccare, nisi sit debitor justitiæ; non est debitor justitiæ, nisi prius acceperit justitiam, sed in primo instanti

Confutatio.

Amor sui potuit inesse Angelo secundo instanti.

9. Ratio septima.

non accepit justitiam; igitur in isto instanti non est debitor; igitur nec potest peccare. Major patet, quia justitia et peccatum sunt sicut habitus et privatio. Minor patet per Anselmum 13. et 14. de *Casu diaboli*.

Confutatio.

Nec illud valet, quia justitia duplex est, infusa et moralis, quæ est acquisita. De utraque manifestum est quod ratio non concludit, quia postquam justitia infusa est perditur, sequeretur quod nunquam posset peccare, quia is qui tunc non habet justitiam, non tenetur elicere actus bonos; igitur postquam semel peccavit, nunquam peccaret secundo mortaliter. Similiter postquam quis perdidit justitiam, et acquisivit actum vitiosum, nunquam teneretur juste operari moraliter, cum non habeat habitum, per quem juste possit operari. Præter hoc, quod dicitur quod non est debitor justitiæ, quia non acceperit eam, manifeste falsum est, quia tunc semper existens in peccato originali, nunquam esset debitor justitiæ, quia nunquam eam accepit; neque etiam ille, qui nunquam fuit justus, moraliter teneretur ad juste operari. Ideo intentio Anselmi non est quod sit debitor justitiæ, quia accepit eam, sed quia est dominus

Debitor est justitiæ, qui nunquam accepit eam.

actuum suorum, quia si esset talis Angelus, qualem ipse fingit per affectionem commodi tantum, non esset magis dominus actuum suorum quam bos. Ideo ista rectitudo, quia est dominus actuum, est causa quare est debitor justitiæ, et non quia accepit justitiam, sed quia accepturus esset eam,

si stetit, et non oportet quod prius habuit eam.

Octavo arguitur: Illæ mutationes non sunt simul, quarum una sequitur terminum ad quem alterius; sed mala volitio, vel peccare, sequitur terminum ad quem creationis, quia præsupponit esse; igitur non sunt simul.

Istud nunquam valet in mutationibus subjectis, quia etsi terminus ad quem sit prius natura, quam mutatio alia indivisibilis, tamen bene possunt esse simul duratione terminus prior, et mutatio sequens, sicut patet de motu Solis, et illuminatione medii, et maxime de mutationibus indivisibilibus. Si tamen fiat vis in ratione de hoc vocabulo *mutatio*, dico quod peccatum sic non est mutatio, est tamen vera passio de genere Passionis. Nunquam enim præcessit privatio formæ, ideo non est ibi proprie mutatio.

Nono arguitur: Actio creaturæ non potest esse nisi in tempore; ergo in primo instanti non potuit Angelus habere aliquem actum, per quem peccaret. Probatur antecedens ex Philosopho 6. *Physic. text. comm.* 20. et 30. ubi arguitur sic: Si aliqua virtus potest movere in instanti, ergo major virtus potest in minori quam in instanti, et tunc actio Dei esset in minori mensura quam in instanti; igitur in primo instanti non potest Angelus elicere actum peccati.

Nec illud valet, quia ratio Philosophi non tenet secundum istam propositionem, nisi quando mensura est divisibilis, quia quando

10.
Ratio occurrat.

Confutatio. Accidens simul duratione cum subiecto non facit mutationem.

Vide Scot. in 4. d. 43. q. 5.

11.
Ratio non.

utitur, nunciat, et in instanti.

Confutatio.

est indivisibilis, major virtus habebit actionem perfectiorem in eadem mensura, non tamen in minori. Nunc autem quando Philosophus arguit de motu, quod si possit esse in indivisibili mensura, igitur a majori virtute possit esse in minori mensura, illud non sequitur inspiciendo ad mensuram solum, sed ex hoc quod actio est talis, quod requirit mensuram divisibilem; et ideo arguit tanquam ex antecedente includente contradictionem.

SCHOLIUM II.

Resolutio, potuisse Angelos primo instanti fuisse beatos, vel in culpa; de facto tamen nec in beatitudine creati fuerunt, quia sic non cecidissent, neque in miseria, ex illo Isai. 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris*.

Dico igitur ad quæstionem, quod possibile est Angelos bonos esse beatos in primo instanti; et possibile est Angelos malos esse miseros miseria pœnæ, et miseria culpæ in primo instanti, sicut in secundo vel tertio. Quia sicut Deus est causa motionis voluntatis in hoc, quod est ejus causa totalis in primo instanti, sic in secundo, et æqualiter potest voluntas male operari in primo instanti, sicut in secundo, quia ex quo potuit operari in primo instanti, et non magis habuit determinans ipsam ad bene operari in primo instanti quam in secundo, igitur æqualiter potuit errare, quia in isto instanti potuit amare se amore amicitiae ultra rectam rationem.

De secundo articulo, quid sit de facto, dico quod in primo instanti

* moralis

creationis non fuerunt beati, quia mali tunc non fuerunt beati. Probatio, quia tunc non fuerunt certi de beatitudine; sic enim non postea cecidissent; sed si non fuerunt certi de beatitudine; non fuerunt beati. Similiter, ut dicit Augustinus 11. super Genes. *Non prius discernit Deus bonos a malis, quam essent discreti inter se*; non igitur in primo instanti erant beati, quia erant creati uniformes boni et mali. Nec erant in primo instanti miseri, quia Isaiæ 4. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris*? ubi innuit quod in primo instanti creationis non erant miseri, et postea ceciderunt; igitur erat una mora, antequam fuerant simpliciter beati, vel simpliciter miseri, et alia in termino, postquam boni erant confirmati, et mali obstinati.

SCHOLIUM III.

Hic primo rejicit D. Thomam, et alios, ponentes tantum duas moras Angelorum; unam in via, alteram in termino, quia conformes in via non sunt diffformes in termino. Secundo docet, necessario plures moras in via ponendas, si fuerunt omnes in naturalibus creati; secunda mora fuit conformitas omnium in gratia; tertia, perseverantia bonorum, et lapsus malorum; quarta, præmiatio illorum, et damnatio horum, tenendo fuisse creatos in gratia (de quo nihil certo resolvit) ponendæ sunt duæ moræ viæ. Vide Doctorem in Oxon. hic dist. 5. q. 1. a. n. 5. et q. 2. a. n. 1.

De tertio articulo, quantæ erant istæ moræ, et quot? Dicitur quod erant duæ; una in via, et alia in termino. Sed an prima mora fuit unica, vel duæ? Dicit unus Doctor quod unica, quia omnes Angeli, tam boni quam mali, erant creati in gratia in primo instanti, et in isto eliciebant actum meritum. In

Vide varias auctoritates apud Magistram hic, et apud Gratianum, d. 3. et 6.

13.

Vide D. Thom. D. Bonav. ubi supra, de numero et magnitudine hujusmodi morarum.

secundo instanti mali ponebant obicem, boni non; et ideo recipiebant beatitudinem, quia gratia disponit ad beatitudinem, et per istam in primo instanti eliciebant actum meritorium, per quem meruerunt in secundo instanti recipere beatitudinem; ideo mali habuissent tunc beatitudinem, sicut boni, si perstistissent.

Conformes in via, non possunt esse difformes in termino.

Contra, quicumque pro tota mora viæ perseverant æqualiter in merito, uniformiter in termino recipient præmium; igitur si pro statu viæ, qui tantum fuit per unum instans, eliciebant mali actum meritorium, sicut boni, non potuerunt pro ultimo instanti ponere obicem, vel non recipere præmium, quia si Deus ex quadam justitia commutativa tribueret præmium in termino pro merito condigno in viâ usque ad terminum, non posset bonos præmiare, et malos non, nisi fecisset eis injustitiam, quia in merendo erant æquales: *Qui enim perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, Matth. 24. in fine igitur dabitur impeccabilitas pro præmio. Si igitur in instanti secundo non sit bonus impeccabilis, et malus impœnitibilis, instans secundum erit instans viæ, et non terminus. Ergo dico ad hunc articulum quod mali erant distincti a bonis in viâ, et non solum in termino; igitur necesse est quod sit una mora in viâ, in qua sunt uniformes; et alia in viâ, in qua sunt difformes; et tertia, in qua sunt in termino.

14. Et adhuc in mora media, in qua sunt difformes, credo quod erant plures moræ, quia Angeli mali in mora viæ, in qua sunt difformes a bonis, peccaverunt pluribus peccatis

secundum speciem, ut peccato superbiæ, peccato invidiæ, et aliis pluribus, et hoc demerendo in quolibet peccato, non sicut nunc, quia postquam sunt in termino, non demerentur; et boni in mora ista difformi meruerunt oppositis modis secundum speciem.

Ad hoc videtur auctoritas Apocal. 12. *Fiebat prælium magnum in cælo, et Michael fecit victoriam*, et illud fuit quando fuerunt viatores. Et certum est quod peccatum mali Angeli non tentavit bonum Angelum, antequam fiebat, quia non fuit præsciens futurorum; igitur fuit peccatum elicitedum, antequam bonus meruerit in resistendo tentationi, et tunc habuit Michael victoriam, et Angeli ejus; et sic alii peccaverunt pluribus peccatis in statu.

Et de prima mora, in qua erant uniformes, potest probabiliter sustineri quod primo erant uniformes in statu naturæ creati sine gratia, et postea in secundo instanti erant in gratia uniformes, et in tertio instanti viæ mali simpliciter demeruerunt, et boni multipliciter meruerunt; et sic erant distincti in viâ et in instanti quarto in termino. Et illud videtur rationabile, quia tunc boni experti erant de omni statu, et majorem occasionem habebant intensius eliciendi actum meritorium postea, cum simul habebant gratiam, ex hoc quod experti erant quod ex naturalibus in statu primo hoc non poterant.

Vel potest dici quod primo erant uniformes creati in gratia, et in secundo instanti boni meruerunt, et mali demeruerunt ante terminum, quia Deus non discernit eos ad invi-

An Angeli fuerunt creati in gratia.

Problema est, an Angeli fuerunt creati in gratia nec ne.

cem, antequam ipsi inter se erant distincti. Nec valet, quia dicebatur superius quod si stetissent in secundo instanti, debebant recepisse beatitudinem, et ideo boni tunc erant in termino, quia longior fuit via eorum, quam mora unius instantis; et ideo forte per duo vel tria sequentia non debebant habere beatitudinem.

Si dicamus quod tantum in primo instanti erant uniformes in naturalibus, ita quod nunquam erant uniformes in gratia, tunc debet dici quod in secundo instanti dabatur gratia non ponentibus obicem, et tunc fuisset data malis, si non appouissent obicem, et tunc ipsi demeruerunt adhuc in statu viæ, et alii meruerunt, et in termino isti erant beati, mali vero obscurati, ita quod non credo quod omnino pares in viâ fiant dispares in termino.

SCHOLIUM IV.

Prima mora Angelorum potuit coexistere temporis nostro, et ultimo instanti ejus, vel tantum uni instanti; et utroque modo secunda mora non poterat habere primum instans temporis, cui in inceptione coexisteret. Si tamen prima mora non habuit ultimum instans sibi correspondens, secunda incepit cum instanti sibi correspondenti; idem eodem modo dicendum de tertia. Quod vero secunda coexistebat temporis, colligitur Doctor in Oxon. hic n. 8. ex illa pugna inter Michaellem et Angelos ejus, et draconem et Angelos ipsius.

Sed quantæ sunt illæ moræ? Dicit Doctor superius allegatus, quod dicuntur esse temporis discreti. Sed dictum est prius, quod nulla necessitas est ponendi tempus discretum pro aliquo, quod nobis videtur, quia quodlibet quod manet, dum manet, vel est variabile, vel variatum, vel invariabile, vel non variatum, et

quamdiu manet uniformiter, semper ævum mensurat ipsum; ideo dico quod instantia mensurantia istas moras, sunt instantia ævi, et quælibet correspondent in tempore nostro. Dico quod prima mora potuit coexistere instanti nostro, vel temporis nostro, sicut placuit Deo.

Sed cui coexistit secunda mora? Videtur quibusdam quod oportet dare primum instans temporis nostri coexistens inceptioni secundæ moræ, ita quod prima mora potest durare per aliquod tempus, et non est dare ultimum ejus, sicut nec ultimum formæ prioris, quando fit mutatio a contrario in contrarium. Et sicut est dare primum posterioris passionis, ita est dare primum instans temporis nostri coexistens inceptioni secundæ moræ.

Sed videtur mihi non plus necessitatis esse dare primum temporis nostri coexistens principio moræ secundæ, quam ultimum instans temporis nostri coexistens ultimo esse prioris moræ. Ideo dico quod sicut potest prima mora desinere, et non cum ultimo coexistente temporis nostri, sicut potest res permanens desinere non coexistente instanti nostro ultimo esse ejus, ita potest secunda mora incipere cum tempore sequente, sicut ista desinere cum tempore præcedente, et non coexistente post ultimum temporis nostri.

Ad primum principale, nego consequentiam: *Sunt in primo instanti beati beatitudine naturali; igitur beatitudine supernaturali*. Ad probationem, dico quod quamquam illa causa efficiens sit efficacior, quam causa beatitudinis naturalis, quia tamen agit voluntarie, non oportet

Prima mora potuit coexistere temporis vel instanti tantum.

17. Ad argum. primum.

quod ita cito inducat suum effectum; sed solum sequitur quod potest si vult, et hoc est concessum.

Ad secundum.

Ad aliud, cum dicitur quod in primo instanti erant boni, potest dici quod Augustinus intelligit de gratia gratis data, non autem de gratia gratum faciente, et cum hoc stat quod sint creati in puris naturalibus. Vel esto quod antecedens sit verum, consequentia non valet, quia licet sine discursu statim habeant Angeli beatitudinem naturalem, non sequitur quod statim habeant gratia, quæ est dispositio ad beatitudinem supernaturalem, quod statim habeant istam. Unde quædam est dispositio in fieri, et non remanet in facto esse, et huiusmodi dispositio est actus meritorius respectu beatitudinis simpliciter, ideo non simul insunt Angelo.

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit Augustinus quod nunquam stetit, verum est, et *nunquam in veritate stetit*, simpliciter loquendo, tamen in primo instanti creationis non fuit malus.

18.

Angelus discurrit, vide q. 3. prol. et in 4. quæst. 3. later. et 2. d. 7. § contra constat.

Ad unam rationem quæ posset fieri contra prius dicta, quod non sint nisi duæ moræ, dico quod Angelus potest discurrere, saltem non est necesse quod simul natura cognoscat principia, et omnes conclusiones, quæ continentur in virtute. Unde licet non requiratur

annus, vel dies, ad hoc ut cognoscat conclusionem, et virtute contenta in principio, sicut requirit intellectus noster in isto statu, tamen non est necesse quod statim habito uno actu meritorio, consequatur beatitudinem supernaturalem. Vel esto quod Angelus non discurrat, sed unus actus meritorius sufficiat in uno instanti tantum, ad hoc quod Angelus consequatur beatitudinem supernaturalem; quare igitur non habuerunt mali Angeli beatitudinem, ex quo eliciebant unum actum meritorium, secundum istum Doctorem? Non enim videtur congruum secundum iustitiam commutativam, quod viatores eliciant æquales actus pro toto statu viæ, et quod unus præmiatur in termino, et alius non. Ideo dico quod non est de natura Angelorum quod sine operatione consequatur beatitudinem, nec etiam unum opus supernaturale in uno instanti, et unus actus meritorius est sufficienter inductivus ex congruo beatitudinis supernaturaliter. Si enim dispositio naturalis est quod operando hoc potest hoc, acquiratur beatitudo naturalis, multo magis requiritur in gratia, quæ est dispositio respectu beatitudinis supernaturalis, operatio huius post hoc in acquirendo beatitudinem supernaturalem.

DISTINCTIO V.

Oppositum. Quod Angeli meruerunt, patet per Augustinum *de corruptione et gratia, cap. 11.* Contra.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Angeli meruerint beatitudinem?

Aug. de concept. et gratia cap. 11. Alens. 2 p. q. 19. membr. 2. D. Thom. 1 p. q. 62. a. 1. et 4. et q. 63. a. 5. D. Bonav. h. c. d. 4. a. 1. q. 1. Rich. art. 2. q. 1. Gabr. quæst. unic. Vasq. 1. p. disp. 226. et 229. Scotus in Oxon. h. c. q. 1.

Circa quintam distinctionem quaeritur: Utrum Angeli meruerint beatitudinem, antequam eam perciperent.

Quod non. Non meruerunt, quia meritum quaerit difficultatem; nulla difficultas fuit ibi consequendi beatitudinem, cum non fuerit ibi natura, nec habitus inclinans, in contrarium.

Item, quod non meruerunt antequam reciperent eam, probatur, quia merentur ex ministeriis impensis hominibus solum, sed non merentur nisi præmium, quod habent, nam si aliud præmium sperarent, ista spes circa illud meritum, affligeret eos: *Nam spes quæ differunt affligit animam*, Proverb. 13.

Item, Angeli sunt præmiati ultra multos bonos homines; ergo oportet quod habeant multa merita; sed non omnia illa possent fieri in illa parva duratione, antequam erant beati, quia valde multi actus meritorii requiruntur ad merendum tantum præmium.

SCHOLIUM.

Rejicitur sententia Magistri, quod Angeli meruerint beatitudinem per obsequia postea præstanda hominibus, quia sic posset prima gratia cadere sub meritum. Tenetur ergo Angelos bonos meruisse habitudinem prius duratione, quam habuerint eam, et idem de malis respectu miserie; ita Augustinus citatus, et sententia communis. Rationem D. Thomæ ad hoc, scilicet quod meritum est ex gratia imperfecta, præmium ex perfecta, et sic non possunt esse simul, rejicit Doctor, quia contingere potest oppositum. Nec dubium est gratiam Virginis in via majorem fuisse gratia aliquorum in patria. Ratio ergo est, quia de lege ad meritum requiritur merentem esse peccabilem, et beatus impeccabilis est; igitur non stant simul meritum et beatitudo. Dixi, de lege, quia speciale fuit in Christo meruisse, et impeccabilem fuisse, et quia non fuit complete beatus, sed partim viator, de quo in Oxon. 3. d. 18. et 19.

Solet dici ad quæstionem, quod 2. Angeli præmium quod habent, habent per actus exhibitos electis, quia prævisi erant actus bonos exhibituri hominibus, sicut datur bonus equus militi, quia prævidetur bene usus eo in bello.

Sed ista via non tenetur, quia si quis meruerit, quia bene usus est, igitur bonus meruit primam gratiam, et per consequens non esset gratis data.

Item, si non fuissent homines creati, non fuissent quibus ministrassent, et tunc non fuissent certi

Opinio Magistri.

Angeli non meruerunt per obsequia exhibitura hominibus.

de præmio. Et cum possint esse plures, si Deus velit, quibus ministrare possunt, et ignotum est eis, quot et quibus ministrabunt, ipsi non essent certi de ultimo gradu præmii eorum.

Ideo aliter dicitur, quod prius natura est meritum quam præmium, quia ut habetur secundo de Cælo, et 9. Metaph. per operationem perfectissimam consequitur natura ultimam perfectionem. Quærit igitur, aut illa operatio, qua Angelus consequitur beatitudinem, excedit naturam, vel non. Si non excedit facultatem naturæ, igitur ex naturalibus consequitur beatitudinem. Si excedit, igitur actus meritorius tantum disponit, quantum potest, ad beatitudinem; igitur actus meritorius est dispositio conveniens perfectioni suæ recipiendæ ab alio, ut a Deo; non autem effective est præmium ab actu meritorio, sicut nec a natura. Ista dispositio summe disponens Angelum ad recipiendum beatitudinem ab alio, vocatur meritum; prius igitur natura meruerunt Angeli beatitudinem, quam eam perciperent. Istud etiam gloriosius est habere præmium ex meritis, si potest sic haberi, quam sine meritis, quia melius est operari, et gloriosius ad bonum consequendum, quando sic potest haberi, quam non cooperari.

3. Sed an meritum præcedat præmium prioritatem durationis? Dicitur quod sic, quia meritum est ex gratia imperfecta, et præmium ex gratia perfecta, et perfectum et imperfectum non sunt simul duratione.

Sed illa ratio non valet, primum

tamen membrum concedo, quia non oportet quod meritum sit ex gratia perfectiori, quantum ad habitum; licet forte quantum ad usum perfectior sit gratia cum præmio, quam cum merito, quia in diversis non est dubium quin perfectior fuit gratia quantum ad habitum, in beata Virgine in via, quam in latrone in patria, et forte quantum ad usum; ideo adduco aliam rationem, probando quod non in eodem instanti habet meritum et præmium, quia necesse est voluntatem, quando meretur, esse peccabilem, aliter enim non posset demereri; et quando præmiatur, necesse est eam esse impeccabilem, et non in eodem instanti est peccabilis, et impeccabilis; igitur non in eodem meretur et præmiatur.

Item, voluntas, ut prior natura, quando elicit actum meritorium, est contingenter eliciens actum amandi; sed quando præmiatur est necessario eliciens actum amandi; igitur non in eodem instanti, etc.

Teneo igitur de bonis, quod prius merentur, quam percipiant beatitudinem. Sed de malis Angelis dicitur quod non prius duratione peccant, quam sint obstinati, quia aliter peccatum eorum fuisset remediabile; igitur fuerunt in termino in primo instanti in quo peccaverunt.

Dico tamen quod tunc erant primo obstinati, quando erant in termino, tamen in tota mora viæ erant pœnitivi vel pœnitibiles. Neque ex hoc sequitur quod peccatum eorum fuit remediabile, quia in termino erant impœnitibiles, tamen in via habebant potentiam revertendi, si voluisset, sed noluerunt.

Ad primum principale, dico quod difficultas contingit in actu dupliciter, vel ex inclinatione ad oppositum, vel quia illud, circa quod operatur, excedit facultatem naturæ operantis, et hoc secundo modo habuit illud meritum difficultatem.

Ad aliud, potest dici quod non merentur per obsequia nobis impensa, nisi præmium accidentale, in hoc, quod plus gaudent de salute, ad quorum custodiam specialiter deputantur, quam de salute aliorum, et cum illi, quibus obsequia impendebant, salvantur, quam alii; et tunc non sequitur quod spes dilata illius affligeret eos, quia solum est accidentale, quod differtur. Vel

potest dici quod non merentur ex operibus nobis impensis, nec ministeriis, sed operantur circa nos ex plenitudine perfectionis, sicut fructus sequitur ex plenitudine perfectionis, et bonitate illius a quo procedit.

Ad aliud, dico quod pauca magna magis faciunt ad præmium, quam multa parva. Nunc autem illi actus meritorii Angelorum in via erant efficaciores, quam actus meritorii, quos communiter nos habemus; et ideo pauci homines per totam vitam suam merentur æquale præmium cum Angelis in illa parva mora, quam habebant, dum erant viatores.

Ad tertium.

Gratia viam aliquando perfectior quam perfectior habitus

Meritum prius tempore gloria

4. Angeli in via verit

Thom. opinio.

Præmium non est effective, sed dispositivum a merito.

Rejicitur ratio D. Thom.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei?

Alens. 2. p. q. 109. m. 3. D. Thom. 1. p. q. 63. art. 3. D. Bonav. dist. 5. art. 2. q. 2. Gabr. hte q. 2. Vasq. 1. p. disp. 234. Scol. in Oxon. hte quæst. 1.

1. Circa hanc distinctionem sextam quæritur primo: *Utrum Angelus potuit appetere æqualitatem Dei?* Quod non. Intellectus non errat circa principale primum; igitur nec voluntas peccat in hoc appetendo; sed si appeteret æqualitatem Dei, peccaret circa primum principale, et summum verum; igitur, etc.

Oppositum vult Magister in littera, et Isaïæ 14. *Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ non potuisse Angelum appetere æqualitatem Dei, probatur quatuor rationibus, et opposita sententia aliis quinque.

2. Dicitur ad quæstionem, quod Angelus non potest appetere æqualitatem Dei. Et hoc arguitur primo ex parte intellectus respectu voluntatis. *Velle* sequitur apprehensionem; igitur impossibile est voluntatem æqualitatem appetere, nisi ostensam ab intellectu. Aut igitur intellectus errat in prima ostensione, aut non. Si non, igitur non potest ostendere

voluntati illud, nisi per modum impossibilis, et tale ostensum non appetit voluntas. Si intellectus errat, non esset imputandum voluntati, quod male eligit, et propter hoc erat prius error in intellectu, quam peccatum in voluntate. Hæc videtur intentio Anselmi de casu Diaboli 4. cap.

Secundo arguitur sic: Angelus non potuit peccare primo, nisi vel ex passione vel ex ignorantia vel ex electione. Non autem ex passione potuit moveri ad appetendum æqualitatem Dei, quia ante peccatum, vel non fuit passio in eo, vel non fuit causa unde debuit esse rebellio passionis ad rectam rationem. Neque peccavit primo ex ignorantia, quia habuit naturalia splendidissima, et non fuit ita cæcus, quin scivit quid appetendum, quid fugiendum esset. Nec potuit ex electione peccare eliciendo sibi æqualitatem Dei, qui scivit hoc esse impossibile, et electio non est respectu impossibilem. 3. *Ethicorum* cap. 5.

Tertio sic: Angelum esse æqualem Deo claudit contradictionem; igitur non potuit contineri infra ambitum entis; igitur non potest habere aliquam rationem boni; igitur non appetibilis.

Quarto sic: Angelum esse æqualem Deo, includit non esse Angeli; sed nullus potest appetere non esse,

secundum Augustinum in *Enchirid.* et lib. 83. quæstionum, et lib. 3. de lib. arb.

Sustinentes contrariam viam arguunt pro opposita parte, primo sic: Voluntas habet duplicem actum amoris, amicitiae et concupiscentiae; igitur istam æqualitatem, quam vult bonus Angelus Deo, potest malus Angelus velle sibi amore concupiscentiae.

Secundo sic: Augustinus 83. q. q. 30. *Creatura potest frui utendis, et uti fruendis*; igitur Angelus potest amare se, fruendo se, sicut Deus esset amandus, si frueretur Deo, et tunc potest sibi concupiscere istam æqualitatem, quam deberet concupiscere Deo, si frueretur Deo.

Tertio sic: Si ista æqualitas esset possibilis Angelo, posset eam appetere sibi; igitur si non posset, hoc non esset, nisi quia est sibi impossibile; sed illud non impedit, quia appetitus potest esse impossibilem, tertio *Ethicorum*, cap. 38. in hoc distinguitur *velle* ab electione. Idem vult Damascenus lib. 2. *Orthod. fid.* cap. 12.

Quarto sic: Voluntas potest odire Deum, quia, ut habetur in Psalmo 73. *Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper.* Sed odians vult oditum non esse, licet iratus non, quia hæc est differentia inter iram et odium, 2. *Rhetoricæ*, et impossibile est Deum non esse; potest igitur velle impossibile.

Quinto sic: Angelus malus potest velle Deum non esse, quia potest velle iustitiam suam sibi non inesse, quæ est sibi intrinseca, et potest velle entitatem Dei esse in alio ente, et bonitatem; sed non magis potest

velle bonitatem Dei alicui alteri a Deo, quam sibiipsi; igitur sibi potest hoc velle.

SCHOLIUM II.

Vera sententia, potuisse Angelum volitione simplici seu inefficaci, non vero efficaci, appetere beatitudinem Dei, et explicat bene utramque volitionem; solvitque per optimam doctrinam rationes pro D. Thoma adductas.

Dico tamen ad quæstionem, distinguendum de actu volendi; est enim duplex, simplex, et cum conditione. Simplex, qui est efficax, quando quis credit volitum sibi esse possibile, et eligit media ad consequendum illud, et importat executionem. Velle cum conditione est, velleitas intensa aliquando ad finem habendum, non tamen est velle efficax, quia non importat media ad consequendum finem, quando scit istum finem esse simpliciter sibi impossibilem, vel quando desperat consequi finem; et illud sufficit ad peccatum mortale maximum, et ad maximum præmium. Non enim ex hoc est volitio bona, quod potest esse efficax, et quod importat executionem, ex qua procedunt operationes, sed ex hoc, quod est cum debitis circumstantiis, est volitio bona, vel mala, sive possit consequi objectum velleitatis, sive non. Loquendo de actu volendi primo modo, dico quod Angelus non potuit appetere æqualitatem Dei. Secundo modo potuit, quia potuit amare se tantum amore amicitiae, quantum debuit secundum rectam rationem amasse Deum, et tantum bonum potuit sibi concupiscere, quantum debuit Deo amore concupiscentiae,

5. Sententia Auctoris. Actus volendi duplex.

Volitio efficax et inefficax quomodo differunt.

Angelus quomodo appetere potuit æqualitatem Dei.

loquendo de actu voluntatis, qui dicitur *velleitas*.

6.

Ad argum.
primum
opinionis
D. Thomae.

Ad primam rationem primæ opinionis, dico quod voluntas appetit ostensum, non tamen præcise, quia voluntas est vis collativa, sicut intellectus. Ut igitur intellectus apprehendit summam beatitudinem, non errat, nec cum apprehendit essentiam; sed cum intellectus format complexum, uniendo summam beatitudinem naturæ Angeli, unit cum sibi impossibili, et tunc errat. Sic voluntas, cum amat summam beatitudinem, non errat; nec cum amat se, cum sit quoddam bonum; sed tunc potest voluntas conferre hoc bonum illi bono, et amare summam beatitudinem ipsi Angelo, et tunc errando peccat. Et cum dicitur, intellectus non errans ostendit bonum voluntati, dico quod verum est, quia intellectus jam ostendit voluntati illud complexum, uniendo summam beatitudinem essentiae Angeli, sed partes hujus complexi ostendit, ut hoc bonum et illud, et ibi non errat, et tunc voluntas appetit hoc bonum illi bono, cui non potest competere.

Quomodo
voluntas
errat, com-
parando
hoc illi.

Sed das
ohne
error
electio-
nis? hoc
volendum
est?

Ad secundum.
Primus An-
gelus an
peccavit ex
passione,
electione,
vel igno-
rantia.

Ad aliud, quod ista divisio non est sufficiens, loquendo de electione stricte, sed quod Philosophus loquitur de ea, ut est impossibilium eorum, quæ sint ad finem, quia sic nec peccavit primus Angelus ex passione, nec ex ignorantia, nec ex electione. Sed extendendo electionem ad omnem appetitum ex plena libertate et deliberatione, et ex plena apprehensione, dico quod peccavit ex electione, et talis electio potest esse impossibilium, sicut velleitas.

7.

Ad aliud, dico quod quamquam

* Der Wille sündigt nicht dadurch, daß er einem falschen Imperativ des Intellekts folgt, sondern dadurch, daß er selbst etwas falsches will.

illud complexum: *Angelum esse æqualem Deo*, claudat contradictionem, tamen partes non claudunt, neque quod appetit, neque cui appetit; igitur manet hoc volibile, et illud, et actu simplici nullum impossibile vult, sed actu collativo potest habere velleitatem volibilis claudentis contradictionem.

Ad aliud, cum dicitur, Angelus non potest appetere se non esse, dictum est quod potest habere velleitatem tali modo *in quarto hujus*, quia damnati mallent non esse, si possent, quam sic esse. Vel esto quod nullo modo posset velle non esse, adhuc posset appetere se esse æqualem Deo, quia licet ex hoc sequitur per locum intrinsecum, non tamen includitur de per se in intellectu antecedentis, et in talibus potest quis velle antecedens, et nolle consequens; nam intellectus potest scire antecedens, et non scire consequens, sicut omnem mulam esse sterilem, et tamen non hanc, quia ignorat consequentiam. Sic potest aliquis antecedens velle, et non consequens, adhuc licet sciret hoc esse consequens, quia non vult consequentiam, imo vellet talem habitudinem non esse, si posset. Sic quilibet peccans mortaliter, præfert voluntatem suam voluntati divinæ; et sic aliquo modo vult Deum non esse per locum extrinsecum, non quod vult formaliter Deum non esse, imo vellet quod non esset talis connexio antecedentis ad consequens.

Ad primam rationem pro opposita opinione, dico quod Angelus potest habere aliquem actum voluntatis positivum, quo vult sibi æqualitatem

Ad tertium.

Ad secundum.

Ad quartum.

Dist. 50. quæst. 2.

An non esse sit appetibile.

Ad tertium.

Ad quartum.

Ad quintum.

Ad sextum.

Dei, quia potest velle sub conditione; non tamen potest velle per velle efficacem, quod talis æqualitas insit, nisi illi cui est possibile inesse.

Ad aliud, concedo quod Angelus potest frui se, et amare se quantum deberet Deum, et potest concupiscere sibi tantum bonum quadam velleitate, sed non velle efficaci; sed potest velle ita efficaciter simile bonum conveniens, sicut Deo bonum Deo conveniens, sed illud bonum non erit beatitudo summa, ut competit Deo.

Ad aliud, concessum est quod velleitas potest esse respectu impossibilis, non tamen velle efficacem respectu sciti impossibilis, quia ibi nunquam præcipitur executio, nec eliguntur media.

Ad aliud, cum dicitur quod voluntas potest odire Deum, dubium est, quia si non possit odiri nisi illud, in quo est aliqua ratio mali, nullo modo potest tunc Deus odiri.

Dicitur, saltem malus potest odire justitiam Dei, quia in quantum punit eum, est sibi mala.

Dico quod justitia Dei in se non plus potest odiri quam Deus, quia in ipsa in se, nulla est ratio mali; igitur si potest justitia Dei odiri, hoc non erit nisi ut in effectu, in quantum effectus est malus punito, quamquam non sit malus in se; et tunc velle justitiam Dei sic non esse, non est velle eam simpliciter non esse. Et secundum hanc viam esset dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum, quia nullus potest sic peccare; et tunc optimo actui, quod est amare Deum, nihil est directe contrarium, quia odire Deum non potest esse, sed aliquod

+ perfect sense!

aliud peccatum erit maximum. Vel esto quod malus Angelus possit odire Deum, tunc potest dici quod velle non esse, si posset, non tamen ad hoc habet velle efficacem.

Ad aliud patet per idem.

Ad primum principale, dico quod intellectus non errat in apprehensione simplici, nec apprehendendo beatitudinem in natura Angeli, nec voluntas peccat in hoc volendo, sed intellectus uniendo hoc illi, errat, et voluntas volendo hoc illi, peccat.

Ad aliud in oppositum, dico quod volitio non est quod sit æqualis simpliciter, sed interpretative, quia præponit voluntatem suam voluntati Dei, et sic dicit: *Ero similis Altissimo*, interpretative, quia respectu alicujus eminentiæ, quam non habebat, et non simpliciter appetebat voluntate efficaci, esse æqualis Deo.

QUÆSTIO II.

Utrum primum peccatum Angeli fuit superbia?

Alens. 2. p. q. 109. m. 2. D. Thom. 1. p. q. 62. a. 2. D. Bonav. d. 5. art. 1. q. 1. Richard. 1. q. 1. Gabr. hic q. 1. Vasq. 1. p. d. 235. Scotus in Oxon. hic q. 2. et de primo princ. c. 5.

Quod sic. Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia*.

Item Augustinus 10. de Civitate Dei 13. *Elationis vitium maxime in Angelis damnari sacris litteris docetur*, ubi vult quod hoc vitium maxime est in Angelis damnatis.

Item, in Canonica Joann. 1. c. 2. *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut oculorum, aut superbia vitæ*. Non peccabat

10.

Ad quintum.

Ad argum.
in initio
quæstio-
nis.

1.

Primum
arg. nega-
tivum. Se-
cupundum.

Tertium.

primus Angelus primo appetendo terrena, nec concupiscentia carnis, nec habebat convenientiam cum tali vitio; igitur per superbiam vitæ.

Quantum. Item, in Psal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt*, etc. igitur peccarunt peccato superbiæ, et non simul pluribus peccatis secundum speciem; ergo primo per superbiam, quia si primo peccassent alio peccato, et postea peccato superbiæ, in ista secunda mora fuisset peccatum primum remediabile, consequens est falsum.

2. Oppositum: Superbia non est maximum peccatum, et primum Angelorum peccatum fuit maximum; igitur non peccarunt primo per superbiam. Primum assumptum patet dupliciter, primo sic: Quia ejus oppositum non est maxime bonum, scilicet humilitas, quia humilitas potest esse informis, et charitas non; igitur humilitas est minus bona. Secundo sic: Humilitas est species temperantiæ, et temperantia secundum totum genus est inferior justitia secundum genus; igitur quælibet species, qualibet specie.

Item, superbia est in parte irascibili, quia arduum sub ratione ardui pertinet ad irascibilem; sed in irascibili non potest esse primus actus peccandi, quia actus in irascibili oritur ex concupiscibili, et irascibilis est propugnatrix concupiscibilis. Ex hoc enim, quod concupiscimus aliquid, est actus in irascibili respectus, quia octavo de Historiis animalium, pro tribus pugnant animalia, pro cibo, coitu et pullis.

3. Item Augustinus 4. de Trinit. 13. appetitus excellentiæ est ad alterum,

quia est respectu aliquorum, quibus aliis excellat; sed non potest Angelus primo appetere sibi quod est ad alterum, quia primo appetit aliquid in ordine ad se quam in habitudine ad alterum; igitur excellentia sua non est primum appetibile ab Angelo; igitur primum peccatum non fuit superbia.

Item, infimus Angelus qui cecidit, non appetebat de facto esse Deus; igitur non appetebat excellentiam Dei sibi inesse. Nec appetebat Lucifero istam excellentiam, quia non magis appeteret quod Lucifer haberet excellentiam ad dominandum sibi et aliis, quam quod Deus haberet.

SCHOLIUM I

Explicat pulcherrimo discursu ordinem actuum voluntatis, ostendens primo quod *nolle* non potest esse ejus primus actus, sed *velle*, et non concupiscentiæ, sed amicitiae. Secundo, inordinationem primam amicitiae voluntatis Angeli non potuisse esse circa Deum, quia nimis amari nequit, sed circa se, quia nihil sibi magis commodum videbatur, quam ipsemet.

Dicitur quod primum peccatum fuit superbia, quod declaratur per divisionem, quia primum peccatum non potuisset esse in actu partis irascibilis; igitur fuit actus concupiscentiæ. Sed, ut videtur discurrendo, non competebat Angelo luxuria, nec aliquid peccatum carnis; ergo tantum superbia.

Dico tamen ad quæstionem, primo declarando quod fuit primum *velle* deordinatum in Angelis. Secundo, quod fuit proximum *velle* primo *velle* deordinato. Tertio, quis sit ordo inter volitiones. Quarto, sub quo genere peccati ponitur primum peccatum Angeli.

De primo dico, quod duo sunt ac-

tus positivi voluntatis, *velle* et *nolle*; *nolle* non potest esse primus actus voluntatis; tum quia *nolle* non est nisi propter *velle*; tum quia *velle* respicit finem, et *nolle* non potest esse ipsius finis; igitur *velle* est primus actus voluntatis. Ad hoc est Anselmus de Casu Diaboli, c. 3. de avaro et pecunia, quia prius vult panem, quam habeat *velle* denarii, quem dat pro pane. *Velle* vero duplex est: *velle* amicitiae et concupiscentiæ, et prius est *velle* amicitiae, quia illud cui vult, est finis respectu istius, quod sibi concupiscit. Primo igitur est *velle* amicitiae, secundo concupiscentiæ, et tertio *nolle* oppositorum. Similis est ordo in actibus deordinatis voluntatis, nam actus deordinatus non sequitur regulam justitiæ; igitur affectionem commodi; ergo non potest primo esse *nolle*, quia secundum Anselmum de Casu diaboli, cap. 4. *Voluntas sequens tantum affectionem commodi non potest habere nolle pro primo actu*, quia, ut prius argutum est, non est *nolle* incommodi, nisi propter *velle* respectu commodi, et non potest esse *nolle* respectu commodi sequendo affectionem commodi, sicut nec *nolle* respectu finis.

5. Igitur primus actus inordinatus in affectione commodi est *velle*, et non amore concupiscentiæ, sed amore amicitiae, cum istud cui volo commodum, sit finis illius quod volo, et prius in ordine affectionis commodi, cui volo commodum, quam illud commodum. Inordinatus tamen amor amicitiae, non potest esse respectu Dei, quia Deus est tale objectum, quod ex sola rationi objecti est actus bonus, et

non ex aliqua circumstantia, ideo non potest aliquis nimis amare Deum amore amicitiae. Nullum vero aliud amare respectu alterius objecti, est bonum nisi ex circumstantia, quia si ametur plusquam Deus, inordinatus est actus; igitur oportet quod primus amor inordinatus primi Angeli sit respectu alterius quam Dei, et non respectu alterius a se.

Tum, quia nihil aliud a Deo potuit esse magis bonum primo Angelo, quam ipsemet sibi. Tum, quia 9. Ethicor. cap. 8. *Amicabilia ad alterum accipiuntur ex amicitate ad se*; igitur ex amicitate ad se, est amicitas ad alterum. Nullum aliud a se habet tantam amicitatem ad ipsummet, quam Angelus in se; tum quia quantum quis perfectius intelligit aliquid, efficacius vult illud, cæteris paribus. Sed primus Angelus intuitive cognoscit se, et nihil aliud a Deo fuit amabile; igitur primus actus inordinatus ejus fuit amor amicitiae sui, secundum quod vult Augustinus 14. de civit. cap. penult. *Civitatem diaboli fecit amor sui usque ad contemptum Dei*; igitur patet primum principale.

SCHOLIUM II.

Ostendit quatuor argumentis, primum actum inordinatum concupiscentiæ voluntatis Angeli, fuisse appetitionem beatitudinis.

Secundum declaro, quis fuit actus proximus inordinatus post primum deordinatum. Et dico quod fuit immoderate concupiscere sibi beatitudinem simpliciter, quia voluntas sequens tantum affectionem commodi, concupiscit sibi bonum commodi immoderate, quia sicut appetitu naturali ultimata inclinatione appe-

Primus amor inordinatus Angeli fuit.

Amor sui fundat civitatem diaboli.

6.

tit natura suum finem, ita voluntas solum sequens affectionem commodi, ultimata inclinatione appetit beatitudinem simpliciter tanquam sibi commodum; igitur secundus actus deordinatus fuit amor concupiscentiæ sibi boni commodi.

Secundo arguo ad idem, 8. *Ethic.* convenit amare amore honesti, vel utilis, vel delectabilis. Ille secundus actus deordinatus non fuit amando beatitudinem sibi amore honesti; sic enim non peccasset, quia potest Angelus bene amare beatitudinem et sibi, et bonum Dei bonum sibi amore honesti absque peccato. Nec fuit amor utilis, quia quando amo aliquid amore mei, amo prius me, et illud postea, tanquam commodum mihi, ut si amo sanitatem, et medicinam quatenus disponit ad sanitatem, concupisco sanitatem prius quam amo medicinam amore utilis; igitur amando beatitudinem amore delectabilis, peccavit.

Secundo, summa beatitudo summe est delectabilis sibi; ergo appetendo sibi beatitudinem simpliciter, habuit secundum actum deordinatum.

7. Tercio sic: Appetitus non liber summe appetit summum sibi conveniens, et suæ cognitivæ; igitur appetitus sequens affectionem commodi, et non regulam rectam, summe appetit summum sibi inconveniens, et suæ cognitivæ; igitur voluntas sequens affectionem commodi tantum, summe appetit sibi beatitudinem simpliciter.

Quarto sic: Illud appetitur a voluntate non impedita naturaliter, sine quo nihil appetitur, et quod appeteretur sine quolibet alio; sed

delectatio est huiusmodi, quia nihil appeteremus cum tristitia, et delectationem appeteremus propter se, et propter istam rationem posuit Eudoxus beatitudinem consistere in delectatione, et reprehenditur ab Aristotele 10. *Ethicorum*, non quantum ad appetitum naturalem, sed quantum ad appetitum regulatum recta ratione, quia secundum rectam rationem appeteremus scire sine delectatione, et speculari, sed non appetitu naturali. Sed voluntas deordinata sequitur appetitum naturalem; igitur immoderatus amor vere beatitudinis fuit secundus actus deordinatus.

Hoc patet exemplo: Voluntas conjuncta appetitui sensitivo, si non reguletur recta ratione, maxime appetit ad quod maxime inclinatur appetitus sensitivus, sicut patet de tactu, quod appetibile secundum hunc sensum, est maxime delectabile secundum appetitum sensitivum, et ideo voluntas sibi conjuncta non recta ratione, maxime talia appetit; igitur voluntas non conjuncta appetitui sensitivo maxime appetit quod est maxime appetibile tali appetitu. Beatitudo vero est summum delectabile, igitur summe diligibile a voluntate, sequente solum affectionem commodi.

Contra illud arguitur, primo sic: Augustinus 13. de Trinit. 2. et in Enchiridio dicit, quod omnes appetunt beatitudinem; sed quod omnes appetunt est naturale, et naturalibus nec meremur, nec demeremur.

Et si dicatur quod immoderate appetebant beatitudinem, arguit contra, quia naturalia maxime inclinant ad id quod appetitur appetitu natu-

Delectabile tactus maxime recipit voluntatem inter sensibilem.

8. Objectiones. Prima.

Conforme recto, est rectum.

rali; igitur non immoderate, quia appetitus naturalis rectus est, et est vehementissimus, quia secundum ultimum potentiæ; igitur appetitus liber conformis, rectus est, quia quod est conforme recto est rectum.

Item, æqualis erat appetitus naturalis in bonis Angelis, sicut in malis, si erant æquales in naturā, et in bonis habentibus naturam nobiliores, erat major appetitus naturalis respectu beatitudinis, quam in quibusdam malis; igitur boni peccabant propter appetitum immoderatum sicut mali.

Item, intellectus non potest errare circa principia: *Principia enim sunt sicut januæ* 2. Metaph. text. 1. sed sicut principia in speculabilibus, ita finis in operationibus, ex 7. *Ethicorum* text. 8. et 9. igitur sicut intellectus non potest errare circa principia, sic nec voluntas circa finem.

SCHOLIUM III.

Pro solutione harum trium objectionum contra resolutionem positam, explicat duplicem affectionem justī et commodi; de quo in Oxon. 3. d. 18. et affectio justī est ipsa voluntatis libertas, qua facit juxta regulam superioris, quæ hic deficit, quia non moderavit affectionem commo li, quæ appetita est beatitudo intensius, citius vel aliter quam deuit. Explicat inordinationem huius appetitus ex quadruplici circumstantia potuisse provenire, de quo fusius in Oxon. hic a n. 7.

Ad primum horum dico primo, præmittendo quod affectiones commodi et justī non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed affectio justī est quasi ultima differentia, ita quod sicut homo est substantia animata et animal, non tamen illæ sunt passioness essentialis,

sed per se de intellectu hominis; sic primo potest concipi appetitus, deinde intellectivus et cognitivus, et adhuc non concipiendo affectionem commodi et justī; et si esset unus Angelus, qui haberet appetitum cognitivum absque affectione justī, careret justo, et non esset appetitus liber. Unde intellectivus, si careret affectione justī, ita naturaliter appeteret conveniens intellectui, sicut appetitus sensitivus conveniens sensui, nec esset magis liber quam appetitus sensitivus; ideo affectio justī est ultima differentia specifica appetitus liberi. Et licet posset intelligi generalius, non intellecto speciali, non tamen distinguuntur re illæ affectiones ab ipsa voluntate. Nec potest voluntas libere et recte operans elicere actum per affectionem commodi tantum, sine affectione justī, etsi possit elicere actum conformiter, ac si esset solum per affectionem commodi. Sicut nec potest aliquid in specie operari absque differentia specifica, sicut homo sine rationali, licet possit elicere actum conformem actui, quem eliceret, si esset tantum animal; sic in proposito, si poneretur voluntas secundum istum gradum priorem, ut vult aliquid secundum affectionem commodi præcise, immoderate appeteret beatitudinem, et si tunc conformiter eliciat, immoderate appetit, sed tunc esset tantum *appetere* naturale, et in omni natura est appetitus ad beatitudinem suo modo; est si tantum esset ille appetitus naturalis, tunc esset illud *appetere* intensissimum, vituperabile. Sed quia nunquam est in voluntate affectio prima sine secunda, ita quod sit sine hoc, quod

Quid affectio justī, et an differt a voluntate.

Non est affectio commo sine affectione justī in voluntate.

Triplex amor triplicis boni.

Appetitus non sequens regulam appetit summe conveniens 5. d. 46. p. 4.

possit appetere affectione justī, et quod illud *velle* naturale non est *velle* elicitedum, nec est præcise in appetitu libero, quando voluntas habet potestatem moderandi secundum dictamen regulæ superioris, ideo si non moderatur, peccat.

10.

Ad primam objectionem.

Per hoc ad primum respondetur, quod actu naturali primo modo, nec meremur, nec demeremur. Et cum dicitur, appetitus liber conformis naturali est conformis recto; dico quod iste naturalis rectus est, si sit per se; sed appetitus liber non est rectus ex hoc, quod conformatur alicui inferiori recto, sed ex hoc quod vult illud, quod vult Deus eum velle. Unde illæ duæ affectiones commodi et justī regulantur per regulam superiorem, quæ est voluntas divina, et neutrum illorum est regula alterius, et quia affectio commodi ex se forte est immoderata, alia tenetur istam moderari, quia tenetur subesse regulæ superiori, et illa regula vult unam istarum, si esset per se, elicere actum summe; sed quia conjungitur alteri, non vult hoc in opere operato, sed vult affectionem commodi per aliam moderari, ita quod appetat Deo maximum commodum, et sibi commodum ordinatum a Deo.

Ad secundam. Boni non summe appetiverunt beatitudinem.

Ad aliud patet per idem, et dico quod inspiciendo ad affectionem commodi tantum, summe appetere boni sicut mali, si primo modo fuisset in eis talis affectio per se; sed boni temperabant istam affectionem per affectionem justī, quando mali peccaverunt.

11.

Ad tertiam.

Ad aliud, potest dici quod non est simile de voluntate respectu finis, et intellectu respectu principii, quoad

propositum, quia si esset malum inordinatum intellectum considerare aliquod speculabile, ut si tempore orationis delectaretur quis in speculando conclusionem Geometricam, vel nimis speculando ibi, et dimittendo meliora, voluntas tenetur avertere intellectum a tali speculatione ad aliam, et si non facit, erit ibi malitia moris; non sic intellectus respectu voluntatis.

Vel esto quod esset simile, dico quod sicut intellectus non errat in primo principio, speculando ipsum in se, tamen potest errare uniendo ipsum, cui non est unibile, sic voluntas volendo beatitudinem in se, nunquam peccat, sed volendo ipsam summe illi, cui non potest competere, peccat. Ideo licet circa finem non possit esse error ut in se, nec diligi beatitudo inordinate, tamen ex hoc quod aliquis concupiscit beatitudinem plus, vel antequam deceat, potest beatitudinem inordinate diligere. Et sic Angelus voluit sibi plus boni, quam sibi decuit inesse, quod potuit esse quadrupliciter, vel ex actu, vel ex circumstantia, vel ex causa, vel ex acceleratione. Ex actu dupliciter, si actus fuit nimis intensus in hoc, quod plus dilexerit sibi commodum quam Deo. Vel ex hoc, quod magis appetebat illud esse bonum, quia sibi bonum, quam quod esset bonum in se, et sic ex intensione actus potuit peccare. Vel ex circumstantia in objecto concupito, quia appetebat frui in tanto gradu, in quo non competebat suæ naturæ, et illud videtur magis proprie. Ex causa, quia potuit appetere habere beatitudinem ex naturalibus, et non ex meritis, vel ex non liberalitate Dei. Quar-

Unde inordinatio appetitionis beatitudinis in Angelo. Quadrupliciter potuit esse.

12.

Unde inordinatio appetitionis beatitudinis in Angelo. Quadrupliciter potuit esse.

to, ex acceleratione, quia appetebat prius esse beatus, quam Deus ordinavit, quia, ut vult Anselmus de Casu Diaboli, cap. 4. *nilhil appelebat, quin habuisset, si stetisset*; patet igitur secundum principale.

SCHOLIUM IV.

Primum peccatum Angeli, nempe illum actum inordinatum amicitie, de quo supra, non fuisse specialem superbiam, quia hæc est immoderatus appetitus excellentiæ, qui cum sit concupiscentiæ actus, supponit inordinatum actum amicitie; dicitur tamen superbia, vel præsumptio interpretative, vel virtualiter, quia hæc gignit. Et sic solvi possunt Patrum loca, quando dicunt primum peccatum Angeli esse superbiam. Vide Schol. in Oxon. hie n. 14. Ille ergo primus inordinatus amor Angeli erga se, videtur debere reduci ad peccatum luxuriæ, quia non oportet omnia peccata formaliter contineri in numero septenario mortalium. Vide Schol. ibid. num. 16.

Tertium patet ex præcedentibus, quia secundum ordinem volendi est ordo nolendi, quia sicut primo fuit amor sui usque ad contemptum Dei, deinde immoderata affectio commodi, sic primo est nolitio respectu oppositi primo voliti, et secundo respectu secundi noliti.

Quantum principale declaro, sub quo genere peccati mortalis fuit primum peccatum. Nec enim actus primus deordinatus, nec secundus est formaliter superbia, quia ejusdem generis videntur esse immoderatus amor sui et proximi, sed nullus dicitur formaliter superbus ex immoderato amore proximi; igitur nec ex immoderato amore sui.

Secundo ad idem, appetitus excellentiæ non potuit esse primum peccatum, quia si sic, vel fuit appetitus excellentiæ in opinione, sicut appetentes vanam gloriam appetunt

reputari magni plus quam existere, et non reputari; vel appetitus excellentiæ in se, et ad se, ut prius argumentatum est^{Supran 5}. Prius enim diligitur aliquid in se, et ad se, quam ad alterum. Non primo modo, quia ista excellentia in opinione minus valet quam propria, quam possidebat. Nec secundo modo, quod vellet suam naturam esse nobiliorem quam est, et suum esse nobilius, quia prius diligit quis se, quam concupiscat alterum sibi. Nunc autem impossibile esset quod natura sua esset nobilior, vel quod esse suum esset nobilius quam fuit; et non oportet quod primus actus, in quo peccavit, fuisset respectu illius, quod sibi fuit impossibile.

Dicitur, præsumptio fuit primum peccatum, plus enim sibi complacbat in sua natura quam debuit. Et secundum Augustinum 14. de Trin. 13. *Sibi placens est superbus*; igitur superbia fuit primum peccatum.

Dico, quod superbia sibi infuit, et præsumptio, quia omnis inobediens præsumit, et interpretative præsumit de Deo; sed concupiscentia, quia concupivit sibi beatitudinem ultra id quod debuit, non fuit superbia specialis, sed concupivit hoc ut sibi delectabile; igitur in neutro actu fuit formaliter superbia specialis, nisi interpretative.

Et ad rationes alias pro hac opinione factas, dico, quod non omnia peccata mortalia sunt formaliter aliquid istorum septem mortalium, quæ communiter numerantur, sive accipiantur peccata capitalia, ut sunt contra decem præcepta Decalogi, sive ut sunt contra septem virtutes, quatuor cardinales et tres Theologi-

13. Primum peccatum Angeli, superbia interpretative.

Omnia peccata non continentur formaliter in numero septenario capitalium.

cas, distinguendo privationem secundum habitus, quia infidelitas et desperatio non continentur formaliter sub aliquo septem capitalium, ideo capitalia non continent omnia. Unde desiderium immoderatum de speculatione conclusionis Geometricæ potest esse peccatum mortale, et tamen non continetur formaliter in aliquo istorum septem. Tamen maxime convenit cum luxuria primum peccatum Angeli, amando se immoderate amore amicitiae, et in secundo actu concupiscendo immoderate sibi beatitudinem simpliciter plus convenit cum luxuria, quam cum alio capitali, ratione delectationis.

14. Ad primum principale, cum dicitur *initium omnis peccati superbia*, verum est in generali, quia omne peccatum est in obedientia, non autem verum est de superbia speciali. Vel potest dici, quod initium omnis peccati in hominibus est superbia Dæmonis; ipse enim invidet, et vellet ut homo non veniret ad statum, a quo ipse abjectus est, et sic est initium peccati in hominibus.

Ad aliud, concedo quod vitium elationis sit maximum in Dæmonibus, non tamen propter hoc sequitur quod illud sit maximum peccatum in eis, sicut humilitas maxima fuit in Christo, et tamen non fuit virtus maxima in eo; charitas enim multo major fuit.

Ad aliud de Canonica Joannis, dico quod proprie in mundo, hoc est in hominibus, omne peccatum, vel est concupiscentia carnis, etc. non autem in Angelis.

13. Ad aliud, concedo quod peccaverunt peccato superbiae, et multis peccatis secundum speciem, non

simul, sed non primo peccaverunt superbia. Et cum dicitur, igitur potuerunt poenitere, verum est quamdiu erant in via, quia impossibile est quod peccassent, nisi quamdiu erant poenitivi; sed in termino fuit peccatum eorum irremediabile, et in via irremediabile, quia persisterunt in mala voluntate.

Ad primam rationem ad oppositum potest dici, (si quis vellet sustinere) quod superbia est primum illorum peccatum, concedo quod superbia non est maximum peccatum. Unde si odium Dei non est possibile alicui naturæ, tunc oportet dicere quod odire Deum non est maximum peccatum, sicut diligere Deum optimus actus. Nec oportet primum peccatum esse maximum, quia a levioribus potest quis incipere procedendo ad graviora. Ad secundam probationem, concedo quod iustitia est superior quam humilitas.

Ad secundam rationem de superbia in parte irascibili, primum actum deordinatum Angeli non fuisse actum, nec passionem partis irascibilis, sed potius concupiscibilis. Si enim ad concupiscibilem spectat concupiscere bonum amato, ejus etiam est amare bonum amatum, cui concupiscit illud bonum. Angelus autem inordinate amavit se, et concupivit sibi summam beatitudinem.

Ad aliud, concedo quod appetitus excellentiæ non fuit peccatum Angeli.

Ad aliud, dico quod licet non appetebant dominium super alios primo, tamen amabant se amore amicitiae plusquam debebant, et appetebant commodum sibi immoderate.

caverunt multis peccatis.

Ad rationem in oppositum.

Ad primam.

Ad secundam.

Ad tertiam.

Ad quartam.

DISTINCTIO VII.

QUÆSTIO I.

Utrum mali Angeli possunt poenitere?

Alens. 3. p. q. 1. m. 2. a. 2. D. Thom. 1. p. q. 64. a. 2. et hic q. 1. a. 2. D. Bonav. a. 1. q. 1. Richard. art. 2. q. 1. et 2. Gregor. q. 1. Henric. quodl. 8. q. 11. Vasq. 1. p. d. 241. Scot. in Ozon. quæst. unica.

Circa hanc distinctionem septimam quæritur primo: *Utrum mali Angeli possunt poenitere?* Quod sic. Sapientiæ 3. *Pœnitentiam agentes, præ angustia gementes.*

Item, Augustinus 14. de Trinit. 8. *Eo imago quo capax*; sed in his remanet Dei imago; ergo ejus possunt participes esse; sed non nisi poenitendo; igitur, etc.

Item, Anselmus de Libero arbitrio, cap. 10. *Libertas est potestas servandi rectitudinem propter se*; igitur cum damnati habeant libertatem, possunt servare rectitudinem propter se; igitur poenitere.

Item: *Nullum violentum perpetuum*, primo de Cœlo, text. 13. peccatum est violentum, quia contra naturam, secundum Damascenum, lib. 2. cap. 9.

Oppositum, quod in hominibus fuit mors, in Angelis fuit casus, secundum Damascenum lib. 2. *orthodoxæ fidei*, cap. 4. igitur sicut homo post mortem non potest poenitere, sic nec Angelus post casum.

QUÆSTIO II.

Utrum Angelus damnatus necessario permaneat in peccato?

Vide Doctores citatos quæstione prima.

Quod non, quia secundum Anselmum 4. de libero arbitrio, *posse peccare non est liberi arbitrii, nec pars ejus.*

Item, si necessario permaneat in peccato; igitur continue addit peccatum peccato, et sic cresceret pœna in infinitum.

Item, sic se habet peccare ad malum Angelum, sicut mereri ad bonum; igitur sicut beatitudo boni non crescit, cum homo non possit mereri, cum sit in termino, sic nec malus amplius demereri.

Oppositum in Psalm. 73. *superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper*; sed non intensive, igitur extensive; igitur addit peccatum peccato; igitur continue peccat.

QUÆSTIO III.

Utrum malus Angelus posset bene velle?

Vide Doctores citatos quæstione prima.

Quod sic. Jacob. 2. *Dæmones credunt et contremiscunt.* Credere est bonus actus voluntatis.

Secundum.

Item : Dæmones possunt habere bonum intellectum ; igitur bonam voluntatem ; intellectus enim eorum non est adeo aversus a vero, quin assentiat ; igitur nec voluntas circa finem, quin ipsum velit.

Contra.

Oppositum, boni non possunt male velle ; igitur nec mali bene velle. Consequentia patet, quia minus videtur quod id quod ex se non esset, posset tantum nobilitari, quod non possit male velle, quam ita vilificari manente natura, quin possit aliquid bene velle.

SCHOLIUM I.

Opinio D. Thomæ, Angelum non posse mutare voluntatem, quia non potest mutare intellectus apprehensionem. Henricus ait rationem esse, quia voluntas separata ita se immergit in objectum, quod non potest resilire. Refutat Doctor utramque in communi, sex rationibus efficacibus et claris.

4.
Opinio
D. Thom.

Ad primam quæstionem dicitur communiter, quod mali Angeli non possunt pœnitere. Sed propter quam causam, discordant Doctores. Unus dicit quod non possunt pœnitere, quia appetitiva est concors cognitivæ ; igitur ubi cognitiva immobiliter cognoscit, appetitiva immobiliter appetit. Assumptum patet, primo, quia cognitiva comparatur ad appetitivam, sicut motor ad mobile, quia appetitiva præcise movetur a cognitiva. Similiter exemplo patet, quia appetitus sensitivus non est nisi particularium, quia cognitiva ejus est tantum singularis ; igitur cum intellectus sit universalium cognitivus, voluntas erit appetitiva universalium ; sic non immobiliter vult quiddid vult, quia nec sic adhereret uni, quin adherere possit

contrario. Sed Angelus immobiliter apprehendit, et ideo appetitiva sua immobiliter vult quod eligit post electionem, ideo non potest recedere ab illo, postquam elegit deliberatione præcedente.

Alius Doctor ponit quod hæc est causa, quia voluntas liberata a corpore, magis est libera, quam cum conjungitur corpori mortali, quod aggravat, et quanto magis libera, tanto potest se plus immergere in volitum. Et ideo voluntas Angeli cum sit liberrima, immergit se in volitum, et cum pervenerit ad sinderesim, impingit in eam, et contemnit rationem, nec cessat immergere se in volitum. Hoc patet Proverb. 18. *Peccator cum in profundum venerit, contemnit.* Et exemplo, cum aliquid imprimitur in aliquid molle, et in durum, vehementius impingitur in osse quam in carne, et non posset ab illa causa vel impingente faciliter retrahi, a quo potest impingi. Prima igitur opinio ponit causam esse propter immobilem apprehensionem, secunda propter immersionem ex libertate plenaria.

Circa istas opiniones simul, primo in generali, secundo contra eas in speciali. Primo sic arguo : Augustinus de fide ad Petrum, cap. 5. dicit quod si fuisset possibile voluntatem hominis seipsa reverti ad Deum post lapsum, multo magis Angelus reverti potuisset ; igitur si voluntas hominis possit mobiliter adherere illi, quod appetivit, similiter et voluntas Angeli, quod est contra primam viam, et contra secundam in hoc, quod voluntas Angeli non est impedita, quin posset se

5.
Alia opinio
Henrici.6.
Refelluntur hæc opiniones.

retrahere ab eo, quod vehementer concupivit.

Item, voluntas non est causa actus sui, nisi ut prius natura sua volitione ; igitur si ut prius natura, non aliter se habet respectu objecti, igitur ut causa, non aliter se habet, quia voluntas ut causa volitionis suæ, se habet ad istam volitionem, ut subjectum ad accedens ; igitur si non aliter se habet, ut *velle* est actus primus, quin contingenter possit velle et nolle, ut est causa ejus, igitur non aliter se habet ad aliquem actum secundum, quin posset quodcumque velle et non velle.

Item, causa, quæ uniformiter se habet ad plures effectus, non aliter se habet ad unum effectum per hoc, quod elicit unum actum, quam si non eliceret ; sicut ignis, ex quo est indifferens ad calefacere hoc et illud uniformiter, igitur, si calefaciat hoc, non minus potest calefacere illud, quam si non calefaciat ; igitur si voluntas non prius adhæret huic volito, certum est quod contingenter possit adherere ; igitur non propter unum velle necessatur plus ad aliud velle, quam si nullum velle præhabuisset. *Gegen Heinrich?*

Item, voluntas, quæ elicit istam volitionem, non cogitur ad eliciendum istam nisi secundum quid, ut dum vult in sensu composito. Sed illa elicitio non est ratio majoris necessitatis ad alium actum quam ad istum ; certum est igitur quod absolute contingenter se habebit ad actus alios.

Item, eadem est causa communis in obstinatis Angelis et hominibus ; sed causa obstinationis animæ sepa-

ratæ non potest esse voluntas separata a corpore, quia nullum actum elicit extra corpus, nisi in termino ; igitur per nullum actum ibi elicitum obstinatur. Nec, secundum istos, per actum elicitum in corpore ; tum quia ibi nulli immobiliter adhæret, quia, secundum primam opinionem, nihil ibi apprehendit intellectus immobiliter ; tum quia, ut conjungitur corpori, non habet plenam libertatem, qua possit immergere se volito ; igitur vel oportet quod per ultimum elicitum in corpore in separatione ejus in instanti mortis, vel quia tunc non pœnitet de prius commisso.

Item, in Lazaro probabile est quod habuit visiones, quas non habuisset, si non fuisset resuscitandus ; itaque si post separationem animæ a corpore immobiliter apprehendit intellectus, et voluntas immobiliter adhæret, igitur postea non fuit Lazarus viator, quia vel in instanti separationis fuit finaliter damnatus, vel finaliter beatus. Si beatus, injuria fieret illi, si esset postea viator, imo impossibilitas esset quod habuisset veram beatitudinem ad tempus, et postea dimisisset eam ad tempus. Si finaliter damnatus, tunc non adhærebat malo immobiliter ; impossibilitas enim esset quod possit postea salvari, quia tunc mobiliter adhæsisset, vel Deus suspenderet immobilitatem adhærendi voluntatis separatæ a corpore ad tempus.

Item, ut prius declaratum est, Angelus in via peccavit pluribus peccatis secundum speciem, et tamen secundum primam opinionem in primo actu habuit apprehensio-

communis
Angelo et
homini.Voluntas
Lazarus non
habuit volitionem
mobilem
post mortem.

nem immobilem, quia extra corpus, et per plenam libertatem etiam per hanc secundam opinionem, in primo actu immergebat se; igitur non potuit postea peccare novo peccato, quia non fuit postea viator.

SCHOLIUM II.

Refutatur specialiter sententia D. Thomæ, primo, quia sequeretur juxta ipsum, quod non posset Angelus apprehendere minus recte, quia ejus obliquitas per ipsum est ex peccato. Secundo, necessitaretur ad primam volitionem per apprehensionem, quia hæc eodem modo movet ad primam, et ad cæteras. Tertio, essent Angeli mali obstinati ante primam electionem, et boni confirmati.

9. In speciali arguo contra primam viam. Ipse ponit quod intellectus est in toto respectu appetitus tanquam causa totalis; aut igitur ille intellectus dictavit eligendum, quod voluntas eligit, vel simpliciter non volendum, vel sic, quod esset eligendum cum talibus conditionibus, et non eligendum sub aliis, et hoc esset dictare hoc esse eligendum secundum *quid*. Non primo modo, quia tunc iudicium esset erroneum, et iudicium erroneum non præcessit peccatum (non enim pœna præcessit culpam.) Si secundo modo, igitur non movebat appetitum ad hoc secundum *quid*, sicut dictavit esse eligendum; vel eligit hoc simpliciter, quod intellectus dictavit esse eligendum secundum *quid*, ita quod maluit eligere totum quam dimittere partem. Si primo modo, igitur non peccavit voluntas, nam bene potest aliquis eligere aliqua secundum *quid*, ut si non essent offensiva Dei. Si elegit simpliciter, igitur plus elegit, quam intellectus movebat appetitum ad intelligendum; igitur in-

tellektus non fuit præcisum movens et totale.

Item, ille Doctor dicit quod in primo instanti, boni meruerunt; igitur in primo instanti habebant plenam electionem; sed post plenam electionem non habuerunt eligere aliud; igitur immobiliter apprehendebant in primo instanti tam boni quam mali; ergo in primo instanti erant in termino.

Item, fuerunt obstinati ex cognitiva sua; igitur erant obstinati in primo instanti; igitur antequam elegerunt, erant obstinati, quia in primo instanti non elegerunt finaliter, secundum istum Doctorem.

Item, non sequitur quod homo magis mobiliter adhæret conclusioni habitæ per demonstrationem, quam Angelus, quia discurret, quia non plus dubitat de primis principiis quam Angelus. Nec plus dubitat de conclusione postquam habet eam, quam faciat Angelus; igitur licet via hominis sophistica a principiis ad conclusionem sit incerta, tamen via a principiis ad conclusionem per demonstrationem est vera, et conclusio certa quando est habita per principia.

SCHOLIUM III.

Refutatur specialiter opinio Henrici, primo, quia voluntas potuit non summe se immergere in objectum. Secundo, alias omnes mali summo conatu peccassent, et boni summe in bonum intendissent. Tertio, eliciens actum libere circa objectum, libere in illo manet. Quarto, aliquis in via per actum intensissimum redderetur immobilis. Quinto, ducit exemplum Henr. de ferro in durum infixum, ad oppositum.

Contra secundam opinionem in speciali, quanto voluntas est liberior, tanto magis habet in potestate

10.

Prima electio Angelus necessaria foret, secundum hanc opinionem.

Voluntas cum vel actum se immergit talis ut vult.

Intellectus here in actum, quod quod in eo.

Intellectus errat a principia et conclusio demonstrativa.

Operetur in actu suo necessario.

11.

Arguit contra opinionem secundam

actum suum, et tanto magis continenter habet eum, si non est circa finem; igitur voluntas separata a corpore potest cum maximo conatu, et cum minimo conatu immergere se volito alii a vero fine, esto quod sit liberalissima.

Item, quantum ad hoc quod voluntas non fuit impedita per corpus, simile fuit de quolibet Angelo; igitur quilibet tantum immersit se in volitum quantum potuit, dum erat in via. Consequens falsum est, quia nec boni meruerunt omnes quantum potuerunt, dum erant in via, quia non ferebantur in Deum maximo conatu; nec quilibet malus tantum demeruit, quantum potuit in via.

Item, si ex plena libertate moveretur in finem apprehensum, igitur ex plena libertate quiescit in illo fine; igitur immobiliter quiescit in isto, quod apprehendit in ratione finis; igitur nunquam peccat.

Dicunt, potest errare. Contra, intellectus non potest errare circa principia prima, neque circa conclusiones, quas videt demonstrative sequi; igitur nec potest ostendere voluntati aliud oppositum habere rationem finis simpliciter.

Item, si ex plena libertate reddit se immobilem respectu illius cui se immergit, igitur sic deberet esse in via per actum intensissimum, ratione cuius reddit se immobilem, quia nulli tantum adhæret sicut illi, respectu cuius habet actum intensissimum. Sed manifeste falsum est ponere quemlibet esse damnatum pro actu intensissimo peccandi, quem habuit in via, quia de uno peccato mortali, de quo habuit actum valde remissum, potest ipse

remanere impœnitens per totam vitam, et pro illo damnari, et de commissis actu intensissimo potest ipse pœnitere.

Item, exemplum de ferro non est ad propositum, quia si infigatur in durum, non difficilius extrahitur, quam si infigatur in molle, si illud durum non sit retractivum partium suarum, nec instrumentum mutet figuram, quia tunc ita libere permittit exitum sicut introitum, et liberius. Sed non ponitur aliquid tale in libertate voluntatis retractivum partium, quod immergat impressum, sicut est, cum ferrum infigitur in os. Neque si voluntas impingit in synderesim, ita quod synderesis claudat partes restringendo voluntatem, neque incurvatur voluntas, sicut de clavo fixo in durum, quod incurvatur in extremitate, ratione cuius difficilius extrahitur, quam imprimebatur. Probatur hoc, non potest aliquid immitti in quodcumque durum, quin possit aliqua virtus creata illud extrahere, licet requiratur major, quam sit virtus imprimens; sed nulla virtus creata potest retrahere voluntatem Angeli ab illo, cui se immergit; igitur non est simile.

Ad rationes pro prima opinione, dico quod intellectus non est totalis motor respectu appetitivæ, quia, sicut dictum est prius, intellectus non movet, nisi secundum *quid*, et voluntas vult simpliciter. Similiter alia opinio allegat Gregorium pro se, 23. *Moralium*, cap. 16. quod Angelus sine remedio cecidit, quia vehementer factus est magnus; illud non concludit immersionem immobilem, sed vehementiam in peccato.

Quære ferum inflexum duro non potest extrahi ab inflexante.

Rationes primæ opin. solvuntur.

SCHOLIUM IV.

Tangit quatuor modos justificandi impium, utque Deus non dicatur acceptator personarum, et potius, ut in manu cujusque sit concurrere ad suam justificationem, præfert quartum modum, scilicet quod ex duobus, quibus Deus æqualiter assistit, per generalem influentiam, unus concurrat per liberum arbitrium, alius non. Ille adverte primo, per *generalem influentiam* non intelligi naturalem, sed communem supernaturalem, qui ideo dicitur generalis, quia nulli denegat auxilium sufficiens. Quod vero hæc sit mens Doctoris, multis ostendi ex ipso in Oxon. in 4. d. 14. q. 2. Schol. num. 14. eadem dist. in Report. q. 1. Schol. ult. Neque obstat quod hic vocat actum elicatum per arbitrium cum illa generali influentia, bonum actum morale, quia etiam vocat hic motum specialem a Deo immediate causatum, ut dispositionem ad justificationem, motum bonum moris, et tamen hic ibidem vocat eundem motum gratiam gratis datam. Non vocat actum supernaturalem, nisi gratum, id est, meritum, et hunc ait tantum reperiri ubi est charitas, quod verissimum est, et ideo motum cum influentia generali præcedentem vocat hic electionem informem, et displicentiam informem, quia (inquit,) *non est in gratia ad recte operandum*. Secundo, juxta Doctorem hic, ex duobus æqualiter a Deo motis seu vocatis, alterum posse se convertere, altero non converso, videtur verissimum, loquendo de vocatione in esse Physico, quia alias, ut habet Doctor, frustra moneretur malus, ut se corrigeret, sed tantum Deus rogandus esset ut ei infunderet illam vocationem, sine qua repugnat ut actu se convertat; de quo in materia de gratia ex professo et fusius tractatur.

sit immediate a Deo, sicut charitas. Tertio, si præcedat bonus motus liberi arbitrii charitatem infusam duratione; et hoc potest dupliciter intelligi, vel quod ille motus sit a Deo immediate effective, vel quod ille bonus motus sit effective a libero arbitrio, licet non sit bonus, hoc est, gratuitus, ita quod Deus solum coagat libero arbitrio, in causando hunc motum tantum secundum generalem influentiam, et ille est quartus modus. Si primo modo justificetur, ipse non dicitur pœnitere, quia nullum motum habuit in Deum priorem naturam, nec duratione. Secundo modo potest dici aliquo modo pœnitere, quia si iste bonus motus, qui est simul duratione cum charitate, sit prius natura charitate, tunc posset dici pœnitere. Sed non debet dici talis salvatus per pœnitentiam, quia ex quo sunt simul duratione, simul pœnitet, et Deus infundit, et immediate causat istum motum, et ideo non meruit de congruo habere gratiam. Tertio modo præcedit bonus motus duratione charitatem infusam vel gratiam. Et si dicatur quod necesse est quod in justificatione impii primo immediate a Deo infundatur gratia gratis data, non videtur mihi quod necesse sit ponere gratiam gratis datam præcedere istum motum, quia plura non sunt ponenda sine necessitate, et iste motus in Deum, qui est immediate a Deo, sufficit respectu gratiæ gratum facientis de congruo; igitur inutile esset ponere gratiam gratis datam præcedentem, cum nihil faceret.

Dicunt secundum istam viam, Deus esset acceptator personarum,

quia si hic sunt duo æqualiter dispositi, non dat istum motum huic, alteri dat, et tunc habenti istum motum, ipse dat gratiam, quæ est charitas, alteri non, quia est indispositus. Sed ita indispositus foret ille alius quantum est de se, et sicut ille recipit, ita iste recepisset gratiam si moveretur.

Dicitur quod non est acceptator, quia omnibus æqualiter offert, et unus accipit, alius non, ideo accipienti dat secundam gratiam, quæ est charitas.

Sed illud non sufficit, quia non est sic de accidente inhærente, sicut est de substantia quantum ad hoc, quod Deus bene potest dare unam substantiam, ut pomum, alteri, quantum est ex se, et alius non vult recipere. Sed Deum dare donum gratiæ, quæ est accidens in accipiente, (cum non causetur gratia sine supposito) est me recipere istam, quia non creat gratiam in me, nisi ego recipiam; ideo datio Dei mihi gratiæ, est me recipere gratiam; igitur si alius non recipit, Deus non dat eam.

Item quæro, aut Deus causat istam motionem in hoc, sicut in isto, cum æqualiter possit, aut non causat? Si sic, uterque recipit; igitur de congruo debet recipere secundam gratiam; si non, igitur videtur acceptator personarum.

Ideo magis videtur quod sit tenenda quarta via, quod hic sunt duo æqualiter dispositi, Deus utrique assistit, coagendo secundum generalem influentiam, et tunc unus movetur in Deum effective a libero arbitrio, alius non. Iste potest esse motus bonus bonitate moris, etsi non sit motus gratuitus acceptus

Deo, sicut existens in charitate, et tunc Deus de congruo influit alteri charitatem, alteri non. Ita quod distinctivum initians incomplete est a libero arbitrio, tamen non potest esse distinctio quantum ad acceptationem actus, antequam Deus immediate distinguat istud, quia potentia magis inclinatur ad id quod est magis conveniens post naturalem inclinationem. Sed postquam voluntas inclinatur in finem naturalem, potest eligere simpliciter bonum apparens; igitur si intellectus ostendit sibi objectum, in quo est verum bonum, posset illud eligere, saltem informiter, quantumcumque maneat simpliciter aversus a bono. Cum ista electione informi finis simpliciter potest voluntas habere aliquam displicentiam informem de peccato commisso, quæ non est meritoria, quia non est in gratia.

Item, nisi sic esset, viderentur vanæ increpationes majorum, et deprecationes respectu amicorum, ut dimitterent mala, quia si semper oporteret expectare quousque Deus daret primum motum informem, licet bonum bonitate moris, frustra moneretur ille malus, quia propter nullam increpationem prius veniret sic primus motus; nec per aliquas deprecationes, quas amico tuo faceres, ut converteret se ad Deum, posset ipse habere aliquem bonum motum, sed tantum esset Deus rogandus quod ipse immitteret primum motum. Igitur, ut videtur, homo ex se potest habere primum motum ex dispositione propria cum communi influentia Dei, et illud salvat aliquam operationem naturæ in justificatione, quod non se habet

Principium conversionis incomplete est a lib. arb. quod dicitur prius motus infirmus, sed non sine omni gratia.

16.

B. H. C.
An. r. v.
f. m.

13.

Opinio propria Auctoris.
Deus quadrupliciter salvare potest impium.

2.

14.

tantum passive, et quod Deus non esset acceptator personarum, et quod existens in peccato mortali potest per naturam suam cum influentia generali habere bonum actum moralem; ideo videtur quarta via probabilior.

= *Semi pelagianismus?*

SCHOLIUM V.

Obstinationem damnati ex eo esse, quod de lege ordinaria Deus non potest ei dare gratiam ad resurgendum, et hoc sensu obstinatio est a Deo. Ita August. ep. 105. et 1. ad Simplic. quæst. 2. circa med. lib. 4 c. 48. Cyrillus lib. 6. in Joan. de quo in Oxon. 4. dist. 44. q. 2. et dist. 46. quæst. 4.

17. Secundus articulus est, si potest impius pœnitere, quomodo potest pœnitere, et quomodo non potest damnatus pœnitere? Unde cum forma sit in materia, non est nisi ex agente et materia; igitur si non posset esse in materia, vel hoc erit quia materia non potest recipere, vel quia agens non potest inducere.

Obduratio damnati est ex defectu gratiæ.

Vel igitur Angelus, si non potest pœnitere, ipse non est susceptivus, vel hoc est, quia Deus non potest sibi gratiam dare, vel primum motum ad gratiam, distinguens ipsum ab alio. Ex parte Dei non potest poni impedimentum de potentia absoluta; igitur oportet quod hoc sit solum ex parte potentiæ ordinatæ, quia dependentia ordinata non potest ferre contra statuta universalis voluntatis suæ; sed statutum Dei universale est, quod ad quemcumque terminum quis venerit, in eo perpetuo manebit. Eccles. 2. *Ubi lignum ceciderit, ibi erit*, etc.

18. Contra rationes, secundum Anselmum, de casu Diaboli cap. 3. non dicitur quod Deus non potest hoc

dare, nisi quia ille non potest recipere; igitur non est ex parte Dei impossibilitas dandi gratiam, nisi quia ex parte Angeli est impossibilitas recipiendi.

Item, sequeretur secundum istud quod iste peccator, qui erit damnatus post decem annos, non possit plus pœnitere nunc quam diabolus, nec plus possit recipere gratiam, quia per leges universales prædestinatus erit salvatus, et prædestinatus ad malum erit reprobatus; igitur contra regulam universalem esset quod iste posset salvari, cum contineatur sub alio membro.

Ad primum horum, potest dici quod bene probat, quod oportet dare impotentiam ex parte passi, sicut primam rationem potentiæ ex parte Dei, et tunc sequeretur quod tres opiniones priores sunt falsæ, quæ ponunt impotentiam per aliquid ex parte creaturæ, sed solum quia Deus non agit, et tunc quarta est vera, quæ ponit istam dispositionem esse ab intrinseco, et nunc postquam est damnatus, non potest istum motum habere; ideo non potest Deus influere, quia ipsum est indispositum.

Vel aliter dico, quod nolo negare illas opiniones, quia universaliter, quando affirmatio est præcipua causa affirmationis, et negatio negationis, quia in causa præcisa, si effectus non est, causa non causat, et e contra, si non causat, igitur effectus non est. Sed effectus est præcise ab hac causa, et ideo in primo instanti, in quo causa est prius natura effectui, et simul duratione, aut ponit effectum, aut non ponit; si sic, igitur est; si non, non. Sed Deus est præcisa causa gratiæ; igitur si

causat eam, est; si non causat, non est.

19. Et tunc ad Anselmum, cum voluntas Dei sit præcisa causa effectus supernaturalis, simpliciter potest velle istum habere voluntate antecedente, vel voluntate consequente. Voluntate antecedente vult istum esse beatum, ut dando huic naturam, per quam potest bene velle, et de ista voluntate non potest dici quod creatura non habet substantiam, quia Deus non vult; sed est impossibilitas primo ex parte naturæ creatæ respectu voluntatis consequentis, quæ ponit rem in esse, ita quod Deus vult istum esse beatum voluntate antecedente, dando sibi naturam; sed quia Deus dat voluntate consequente, ideo habet eam in actu, et quia non dat, non habet eam in actu.

Ad primum.

Ad aliud, dico quod non sequitur quod ita sit impossibile istum pœnitere, sicut diabolus, quia illud dicitur possibile, quod, licet nunquam fiat, tamen si fiat, non obviat regulæ universali. Non autem est contra legem in universali quod ille salvetur quamdiu est in via; ideo licet istum, quem non vult salvare, salvaret in via, dando sibi gratiam, non faceret contra regulam in universali, sed cum est in termino, faceret contra regulam universalem.

20. Ad primum principale respondet Augustinus de Fide ad Petrum, cap. 3. dicens quod tunc pœnitentiam agent, sed erit infructuosa, quia non erit acceptata a Deo.

Ad aliud, dico quod capax beatitudinis est creatura, quia hæc est apta nata, quantum est ex parte sui, et

tunc potest esse particeps potentia remota, sed non propinqua.

Ad aliud, cum dicit Anselmus, quod *liberum arbitrium est potestas servandi iustitiam et rectitudinem*, verum est, si insit, non tamen potest eam acquirere cum deest.

Ad aliud, dico quod causa Philosophi fuit, quare dixit quod *nullum violentum est perpetuum*, quia posuit quod omne violentum habet naturale contrarium, et omne naturale habet aliquam causam activam agentem ex necessitate naturæ, quæ, licet possit impediri ad tempus, tamen tandem reducet potentiam ad actum; Theologi tamen non concordant cum Aristotele in hoc. Vel concedo quod omne, quod est contra naturam, si sit contra causam activam naturalem, tandem removebitur per naturam; non autem omne peccatum, quod est contra inclinationem passivam naturæ, non activam, et potest esse tale perpetuum.

Ad tertium.

21.

Ad quartum. Nullum violentum perpetuum exponitur.

Stahish: cal ex pla: nation of modality

SCHOLIUM VI.

Ad secundam quæstionem tenet damnatum non necessitari ad ullum actum malum eliciendum, quia a nullo potest ad hoc necessitari, cum Deus ad malum incitare nequeat. Vide Doctorem in Oxon. hic a n. 24.

Ad secundam quæstionem dico, quod Angelum malum permanere in peccato potest intelligi tripliciter. Primo, permanere in reatu, sicut peccator, postquam commisit actum, permanet in reatu usque ad terminum, quando non pœnitet, et sic diabolus permanet in peccato necessario. Sed ex qua causa permaneat in peccato? Potest dici quod Deus conservat ipsum in peccato. Sed dicimus quod illud est carere

Ad quæst. 2. Permanere in peccato tripliciter.

perpetua gratia, quam Deus sibi daret; sed patiens non est dispositum, et ita Deus non est agens, quia non dat, et non agendo, alius permanet in peccato, sicut videtur secundum illud Augustini in *Psal.*

118. ubi exponit: *Domine deduc me in iustitia: Illud derelinqui non est nisi carere actione Dei dantis gratiam.*

2. *tiam.* Secundo dico quod potest Angelus intelligi permanere in peccato, ut habet rationem demeriti in actu, et sic dico quod non actu permanet in peccato; tum quia non est viator; tum quia beatus non habet ex bono actu, quem nunc facit, majus præmium actu merendo sibi plus continue; igitur nec damnatus remanens in peccato suo.

3. *Tertio modo potest intelligi quod permaneat in peccato, ut in actu elicitodeformi, sed non demeritorio, et hoc dupliciter; vel permanendo in hoc actu continue et perpetuo, vel nunc in uno, nunc in alio. Sed hoc secundum videtur difficilius quam primum, quia quidquid intrinsecum inclinans ipsum ad hoc, quod maneat in actu elicitodeformi, sive sit habitus, sive quodcumque aliud, magis est inclinans ipsum ad unum tantum, quia per modum naturæ, quam nunc ad unum, nunc ad alium; igitur posset non elicere actum deformem, vel saltem non complere malum.*

4. *Si tenetur prima via istarum, quod tantum remanet continue in uno actu numero, sequitur quod habet intensissime istum actum semper, quia inclinatur in istum per modum naturæ. Sed actus intensissimus non compatitur secum alios actus peccati; igitur diabolus*

non peccaret actu, nisi uno peccato.

Potest dici quod non oportet quod damnatus remaneat actu elicitodeformi, ita quod eliciat continue talem actum, qui sit malus moraliter, nec unum continue, nec nunc unum, nunc alium, quia nihil intrinsecum sibi necessitat voluntatem suam ad talem actum eliciendum, quia modus agendi causæ prioris non necessitat ipsam ad sic vel sic agendum; igitur neque necessitat causam primam ad actum secundum. Igitur nec ut habitus, nec quodcumque detur, potest necessitare voluntatem Angeli ad talem actum deformem continue. Igitur videtur quod sicut Deus ex iustitia conservat creaturam in uno actu, cum est complete in termino, hoc est, extra Purgatorium, cum est simpliciter beata, ita quod nunquam cessat ab actu diligendi Deum elicitodeformi, ita ex iustitia decrevit quod in ista aversione, quam habet creatura in termino, perpetuo conservat eam. Sicut Deus prius egit ad substantiam actus primi, licet non ad circumstantiam actus, hoc est, ad deformitatem, sic continue Deus agit ad substantiam actus, postquam est in termino, ita quod substantia actus est a causa prima cum secunda in actu deformi, sed circumstantia a causa secunda, et sic continue stat in amore immoderato sui.

Ita potest dici secundum primum modum istorum, vel secundo modo quod remanet continue in uno actu numero. Et cum dicitur quod non possunt esse duo actus intensi simul, potest dici quod duo ordinata

Angelum malum non necessario elicere actum malum. Hunc locum citat Arimminensis hic q. 3 a. 2.

24. An duo actus intensi possunt esse simul in potentia?

non impediunt se simul, et tunc potest intensiori modo quo potest, actus ordinatus ad alium haberi, habere unum actum, et alium intensissime, scilicet amorem immoderatum sui, et affectum commodi, et tunc intensissime suo modo utrumque simul, quia intensiori modo quo potest, et amat se amore amicitiae, et intensiori modo quo potest, sibi concupiscit bonum commodi. Et ita quod dicitur contra priorem modum dicendi, non concludit, quia potest stare intensissime in amore sui, et propter hoc nunc actu peccare peccato superbiæ, et ita alio peccato ordinato ad illud; ideo potest dici quod stat continue in uno, vel nunc in uno, nunc in alio, vel nunc in nullo actu elicitodeformi, sed in reatu.

25. Ad primum principale, cum dicit Anselmus, *posse peccare nihil libertatis est*, dico quod posse peccare dicit ordinem ad actum difformem, et ille ordo neque est potentia, neque potentiae; sed potentia, quæ dicit rationem principii, quo potest elici actus difformis, potest fundare istum ordinem immediate, sicut potentia visiva fundat ordinem ad actum visionis, atque ita liberum arbitrium est id, quo habens ipsum potest peccare; et quia illud quo habens peccare potest, est proximum fundamentum ordinis, dupliciter adhuc potest intelligi illud quod fundat istum ordinem, secundum quod duo sunt, ad quæ potest comparari, positivum et privativum, substantiam actus, et deformitatem actus, ideo potest intelligi liberum arbitrium esse fundamentum ordinis, vel eo modo quo est

ad positivum in actu elicitodeformi, vel eo quo est ad deformitatem actus. Secundo modo liberum arbitrium in communi, prout convenit Deo et Beatis, non est ratio fundanti istum ordinem ad actum ut deformis; et tamen liberum arbitrium creatum non confirmatum potest esse ratio fundandi immediata ordinis huiusmodi.

Ad aliud, concessum est quod pœna non crescit in infinitum, quia non sunt in statu demerendi.

Ad aliud, respondetur quod Beati non possunt amplius mereri beatitudinem essentialem, nisi forte ex actibus bonis merentur beatitudinem accidentalem. Dico igitur, sicut beatitudo accidentalis potest crescere in infinitum, sic pœna accidentalis in Dæmonibus ex malis volitionibus et operibus. Dico quod illud præmium accidentale est præmium sui, et non habebit aliud præmium pro merito, quia includitur in præmio, et gloria essentiali sibi determinata in primo instanti suæ beatitudinis, et hæc gloria accidentalis est tanquam fructus gloriæ essentialis a principio determinatæ, et sic erit in damnatis; unde non habet Angelus bonus præmium accidentale nunc pro merito. Sed quod habeat illud est sicut fructus præmii essentialis, et non habet hoc per aliquod meritum; sic in damnatis, non habent pœnam accidentalem novam propter aliquod demeritum, sed tanquam malos fructus pœnæ essentialis, ideo non correspondet aliqua pœna nova in eis demerito novo.

Posse peccare, non est libertas, exponitur.

Ad secundum.

26.

Ad tertium. Utrum præmium Beatorum, vel pœna damnatorum crescat?

25. Argum. quest. 2.

* Vide infra num. 29.

23

SCHOLIUM VII.

Explicat optime primo triplicem bonitatem actus, naturalem, gratuitam et moralem, de quo fusius hic n. 11. et 2. d. 40. Secundo, docet non posse damnatum habere actum bonum bonitate secunda, quia non potest fructuose pœnitere. Tertio, ait Angelum malum posse habere actum ex objecto bonum. Quarto, secundum unam opinionem, etiam putat posse habere actum complete bonum moraliter. Quinto, non posse habere actum complete bonum circa quodlibet objectum; et explicat quomodo necessitatur damnatus ad aliquos actus, ab extrinseco, alioquin posset carere tristitia, de quo late 4. dist. 41. quæst. 4.

27. Ad tertiam quæstionem dico, distinguendo de bono *velle*, quia bonitas actus volendi potest esse triplex; vel bonitas naturalis, et illa est secundum gradum naturæ, cuius est ille actus, ita quod in genere naturæ melior est unus actus alio, bonitate naturali. Alio est bonitas actus volendi gratuita, secundum inclinationem charitatis, et illorum coagentium ad hoc quod actus sit gratuitus. Tertia bonitas actus volendi est bonitas moralis, quæ media est inter bonitatem naturalem et gratuitam, quia bonitas moralis est in actu, quando est conformitas ad finem secundum rectam rationem, sed tamen secundum inclinationem ultimam naturæ suæ deficit a bonitate gratuita, in hoc quod non sufficit quantumcumque fiat secundum dictamen rationis, ad hoc quod sit actus acceptus Deo, nisi adsit charitas, ideo non sufficienter ex nobis possumus habere actum gratuitum.

Bonitas ista moralis duplex est, vel ex bonitate actus ex genere, vel ex bonitate completa in specie. Primo modo dicitur actus bonus ex ge-

nere ab objecto non absolute; videre enim Solem, non plus est actus moralis quam lapidem. Sed bonitas ex genere est ex objecto conveniente actui secundum rectam rationem; tamen huiusmodi actus non semper est bonus moraliter complete vel formaliter, quia si aliquis ametur secundum rectam rationem quantum ad circumstantias finis, non tamen accipiendo omnes alias circumstantias requisitas, ut quomodo, quando et quare, tantum est bonus moralis ex genere; et hoc non sufficit ad hoc quod sit complete bonus; sed est ad hoc in potentia ad ultiores perfectiones, sicut genus in potentia ad differentias, per quas contrahitur, et ideo est potentialis, vel bonus ex genere, vel bonus ex objecto. Sed quando est ex omnibus circumstantiis quæ dictantur a recta ratione, dicitur bonus formaliter et complete, licet non sit gratuitus.

Secundo dico, quomodo Angelus potest habere bonum actum? Secundo modo non potest, quia non potest pœnitere fructuose. Sed difficultas est de tertia bonitate. Primo igitur dico quod potest habere bonum actum moraliter ex genere. Sed an possit habere bonum complete, hoc est, quantum ad omnes circumstantias debitas, dubium est. Tamen secundum opinionem superius positam, quæ ponit quod Angelus non remanet continue in peccato in actu elicitio deformi, sed tantum habitualiter, et actu in reatu, dico tunc quod Angelus malus potest habere bonum *velle* ex genere, ut diligere se, et ultra actum bonum complete et formaliter, secun-

28. Potest Angelus malus habere bonum actum ex objecto.

Supra n. 22. et 23.

Damnatum posse habere actum bonum morale, etiam ex circumstantiis.

dum omnes circumstantias, quas recta ratio dictat. Illud patet auctoritate Augustini superius allegata, si homo aversus a Deo potest, igitur et Angelus; sed homo peccator existens, ex naturalibus potest habere perfecte actum bonum moraliter, quantum ad omnes circumstantias, quas dictat recta ratio; igitur et Angelus potest.

Item, per rationem, ille actus perfecte bonus moraliter non excedit facultatem naturæ; igitur cum naturalia permaneant in Angelis integra, possunt talem actum elicere. Primum assumptum patet, quia ratione naturali potest concludi, homini posse inesse actum perfectum moraliter, nam Philosophi hoc concludebant, solum utentes ratione naturali.

Ad idem, non potest esse intellectus ita excæcatus, quod erret circa prima principia practica, quia ipsa sunt nota, notis terminis; igitur evidens est unio terminorum notis terminis; igitur non potest esse intellectus hominis ita excæcatus, quin visa habitudine evidenti ad conclusionem, quæ potest demonstrative sequi, sibi assentiat. Nam quæcumque possunt deduci demonstrative, ita evidenter videntur visis principiis clarere, quod non potest intellectus dubitare, quia, ut dicit Philosophus, quod *Syllogismus perfectus non eget aliquo extrinseco ad hoc quod appareat intellectus*; igitur sive Angelus cognoscat conclusionem per discursum, sive non, potest videre conclusionem cum omnibus circumstantiis necessario requisitis, nam ex fine non posset demonstrari quod tot circumstantiæ

requiruntur, nisi posset demonstrari quod istæ sunt necessario requisitæ.

Quarto sic: Angelus ex puris naturalibus potest diligere Deum super omnia, sicut declarabitur poterius, ubi fiet de hoc sermo; ita quod licet esset creatus in puris naturalibus, adhuc teneretur diligere Deum ultra omnia. Igitur naturalis inclinatio potest Angelum ad hoc inclinare, ut diligat Deum ultra omnia, quia nullum accidens adveniens naturæ potest magis inclinare naturam ad aliud, quam totum pondus naturæ ad illud, ad quod natura inclinatur; igitur si obstinatio in Angelis tantum est per hoc quod permanet in actu malo habitualiter, potest in aliis Angelus habere actum bonum complete moraliter.

Vel sustinendo aliam opinionem superius positam, quam credo verior, scilicet quod obstinatus permanet in actu malo elicitio, ita actualiter, sicut si nunc eliceretur primo, tunc oportet dicere quod illa permanentia non sit causa intrinseca, quia nec habitus, nec quodcumque intrinsecum posset voluntatem ad hoc necessitare, quia modus causæ secundæ non potest determinare causam primam. Et tunc oportet dicere quod Deus influit ad substantiam actus, et inordinatio est a voluntate in se, secundum illud superius allegatum, ad quemcumque terminum creatura rationalis pervenerit, illic perpetuo manebit. Et tunc sicut Deus conservat actum elicitum bonum in bono, in quo invenit ipsum, ita conservat sub-

29.

Quarto, 3. d. 27. Angelus in puris naturalibus potest amare Deum super omnia.

Supra n. 17. Dæmon non potest habere actum complete bonum moraliter circa quodlibet objectum.

stantiam actus in malo, et deformitas est a se. Et secundum hanc vitam sequitur quod Angelus non potest habere actum perfecte bonum moraliter circa quodcumque objectum, quia ex quo habet actum malum circa illud objectum, respectu cuius remanet in actu deformi elicitio continue, non potest habere actum contrarium circa idem.

30.

on potest
demon-
strare a
quibus-
dam acti-
bus.

Et quod secunda opinio sit probabilior prima, videtur mihi, quia aliter non posset poni quod aliquid esset contristans effective Angelum continue, quia ex apprehensione ignis non actu contristaretur, nisi quod habet *nolle* respectu ejus; et si non remaneat in actu elicitio deformi continue a causa extrinseca, posset dimittere *nolle* illius objecti noliti, et tunc actu non contristaretur. Et oporteret dicere quod Deus immediate causat tristitiam sine nolatione precedente, vel quod Deus conservat nolationem quantum ad substantiam actus, et utroque modo est necessitas ab extrinseco. Et quia nolitio non oritur, nisi ex volitione alterius, credo quod continue remanet in multis actibus elicitis, Deo agente ad substantiam actus, ita quod continue amat se immoderate, et continue vult sibi beatitudinem immoderate, et continue habet nolationem duplicem, ideo continue habet actu tristitiam, eo quod sic determinetur ab igne localiter definitive, et quod continue determinatur ejus intellectus in consideratione ipsius, ita quod non potest dimittere *nolle*, propter

causam extrinsecam, puta Deum. Dicunt aliqui, si substantia actus non est in ejus potestate, igitur non remanet actu in peccato, quia dicere aliquem peccare, quia fecit quod non potuit non facere, vel quia non fecit, quod facere non potuit, extrema dementia est; igitur non esset actus malus, nisi esset in potestate facientis.

Item, sequeretur quod secundum illud quod Deus esset causa peccati, quia necessitat eam ad substantiam actus, qui est deformis, et forte non aliter est voluntas nostra causa peccati nunc, nisi sicut ponitur tunc voluntas Angeli, quia voluntas nostra non agit, nisi Deus agat ad substantiam actus, et voluntas non videtur agere nisi ad deformitatem actus, et tunc vel ille actus non erit demeritorius, vel si deformitas est plenarie in potestate sua, posset desistere a deformitate.

Ad hoc secundum dicitur posterius loco suo.

Ad primum horum dico, quod extrema dementia esset dicere aliquem peccare, vel agere demeritorie, quia fecit quod non potuit non facere; tamen dicere aliquem peccare in actu deformi elicitio, licet non posset non elicere pro tunc, non est plana dementia, quia in illo actu continuat Deus voluntatem, in quo invenit eam in termino.

Dices, in quo actu est anima obstinata? Non videtur quod in aliquo actu, quem gessit in corpore, qui sit totius, quia adhuc non est in termino, nec postquam

31.
Objectio
prima.

Secunda.

* Infr. d.
44. 32.
32.

Anima
quomodo
redditur
obstinata
et per quos
actus?
Vide 4. d.
46. q. 4.
art. 3.

separata est, quia non potest demereri. Posset dici quod in instanti mortis, quamvis nondum est anima separata a corpore localiter, quia tunc primo in instanti istud est initium motus ejus a corpore; igitur adhuc non movetur a corpore, sed in isto instanti primo est non informans.

Sustinendo igitur secundam opinionem de permanentia Angeli in actu elicitio, dico quod non possit habere bonum *velle* complete respectu illius objecti, respectu cuius habet contrarium *velle*, tamen circa aliud objectum potest bene velle. Si igitur ille actus malus, quo amat se, est ita intensus, quod non patitur secum alium actum perfectum nisi ordinatum ad ipsum, tunc oportet dicere, quantum est ad actum disparatum, quod potest perfecte habere alium ab isto intensissimo. Vel si dicatur quod nunc habet plura *velle* diversa simul, potest habere bonum actum ex genere, et forte potest habere bonum complete. Vel si ponatur quod potest habere alia *velle* imperfecte non ordinata ad illud unum intensissimum, ista erunt nunc alia *velle* negative, et non contrarie, hoc est, non respectu hujus objecti, nec considerando istum actum, nec objectum. Sic etiam credo quod diaboli minores non ita imperfecte stant intensissime in actu malo, sicut diaboli majores, ita quod possunt habere aliqualem actum bonum ex genere, sicut damnatus potest habere naturalem pietatem de aliquo misero, ita potest habere moralem ex genere, non

quod ultra ordinetur ad malum finem, sed stando negative in non considerando malum finem, cui formaliter adhæret.

Ad primum principale, dicitur 34. quod credere est bonus actus, sed quia postea non bene utuntur, ideo depravatur. Sed illud non valet, quia posterius nunquam depravat prius; igitur actus in se erit bonus, si sit prior malo; igitur prior actus non potest depravari. Ideo dico quod Dæmones habent actum intellectus, hoc est, credunt cum assensu voluntatis, et secundum unam opinionem, ille actus posset esse bonus moraliter secundum omnes circumstantias. Sed unde dicitur actus bonus moraliter, quando aliquis vult credere illud, cui assentitur per rationem naturalem, quia iste actus non est in specie moris, nec in genere, sed tantum bonus naturaliter; Angeli igitur damnati quamquam videant Deum esse trinum et unum, et hoc credant, non tamen sic credunt, sicut nos, quia ad nullum utilitatem eorum credunt.

Ad aliud, dico quod ratio est bona contra opinionem superius positam, quæ ponit quod intellectus est præcisus motor voluntatis, neque tamen est intellectus impositivus voluntatis, ita quod potentia sit impossibilis, nam sicut principia speculabilia sunt nota ex terminis, ita et operabilia, ideo non potest dissentire, quin Deus diligendus sit super omnia. Et licet eum sic diligeret malus Angelus, adhuc non esset ille actus bonus complete, nisi tantum

Ad argum.
3. quæst.

Actus ex
se bonus
non potest
postea de-
pravari.

Ad secundam.
* Supra. n. 5.

hoc 4.
46. q. 4.

moraliter. Unde forte diabolus nullam utilitatem, quia non cre-
novit Christum incarnatum, et didit in eum finem, quem debuit,
quando vidit eum pendentem in sed simul credidit et oderat.
cruce, et hoc credidit, sed ad

