

[2ra] Incipiunt Questiones in secundum Librum Sententiarum, celeberrimi doctoris Parisiensis Michelis de Bononia, decimioctavi, Generra Carmelitarum.

Utrum ab increato esse per creationem fuerit possibile ab eterno mundum processisse. Et videtur quod non, quia ad partem affirmativam quaestionis sequitur implicatio contradictionis. Igitur ipsa est falsa et opposita veera. Consequentia est nota et antecedens probatur, quia ad illam sequitur primo quod mundus potuit esse ab eterno per creationem, sequitur etiam quod non potuit esse per creationem ab eterno, quia omne quod producitur per creationem capit esse post non esse. Patet quia creare est de nihilo aliquid facere, ut patet distinctione 1, secundi, omne quod capit esse post non esse incipit esse, et omne quod incipit esse est temporale et non eternum, ergo de primo ad ultimum sequitur quod si mundus potuit a Deo produci ab eterno per creationem, quod illo non potuit dici eternus.

Ad oppositum, sequitur quod non minus Deus ab eterno fuit potens mundus producere, quam postea fuit, igitur. Patet consequentia, quod postea potuit mundus producere. Et antecedens patet, quia eius potentia ab eterno fuit immensa.

Respondeo ponendo more primi libri tres conclusiones.

Prima conclusio est: quod nullam rem distinctam ab increato esse est verum ab eterno prefuisse.

Probatur tripliciter.

Primo sic: non esse cuiuscumque rei ab increato esse distincte precessit suum esse, igitur nullam talem rem est verum ab eterno prefuisse. Consequentia nota, quia illud quod presitit ab eterno, nunquam habuit non esse antequam suum esse. Et antecedens probatur, quia omnis res distincta ab increato esse est creatura. Ergo cuiuslibet rei non esse precessit esse. Antecedens est Magistri libro 3, distinctione 9, dicentis, omnis alia substantia que Deus non est creatura, et que creatura non est, est Deus. Sed consequentia patet, per beatum Augustinum, qui Ad Simplicianum diffiniens creaturam, dicit quod creatura est omne quod ex omnipotentis Dei virtute ex non esse producta est eius substantia, et confirmatur per Magistrum, libri 2, distinctione 1, dicentem quod creare est de nihilo aliquid facere, ergo eius quod creatum est non esse precessit esse.

Secundo sic: nullum distinctum ab increato esse est natura eius, cuius [2rb] est Deus, igitur nec aliquid tale ab eterno prefuit. Antecedens patet ex dictis libro 1, distinctione 8. Consequentia probatur per beatum Augustinum, De fide ad Petrum, dicentem, Deus qui sine initio semper est, et summus est, dedit rebus a se creatis esse, et non ut sine causa et sine initio fuerint, quia nulla creatura eius nature est, cuius est Deus, ubi sententia beati Augustini videtur in hoc consistere quod si creatura esse sine initio, tunc esse eius nature cuius est Deus.

Tertio sic: quodlibet distinctum ab increato esse est ab eo separabile, igitur. Patet antecedens, quia quilibet tale potest Deus in nihilum reducere. Sed consequentia patet per beatum Augustinum contrarium probantem consubstantialitatem trium personarum, per hoc quod eterna non possunt esse separabilia. Si ergo aliqua creatura fuisset eterna a divina substantia, non posset separari.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus ab eterno intellexit essentia rerum creabiles, ergo. Consequentia est nota, quia ille essentie intellecte ab eterno non fuerunt ab eterno ipsum in creatum esse, quia si sic, tunc deus ab eterno non intellexit illud a se, et si aliud a se non intellexit, tunc non intellexit res creabiles, quia quicquid ipse est est omnia idem quod ipse et simpliciter increabile. Ergo si intellexit res creabiles, intellexit aliquid quod non precesserat suum esse. Sed antecedens est omnium catholicum. Et confirmatur ratio, quia Deus ab eterno novit uniformiter omnia quae

novit, secundum Augustinum, 15 De trinitate, non aliter novit facta quam fienda, sed nunc novit res a se distincta, ergo et ab eterno.

Secundo sic: nihil sive non ens dictum de implicantibus contradictionem est magis non ens quam dictum de essentiis creabilibus, eo quod ipse essencie habuerunt rationes exemplares in Deo et sunt producibiles essencie, Ipsa vero implicantia nullo modo, igitur nihil vel non ens dictum de essentiis creabilibus est minus non ens, quam dictum de implicantibus contradictionem tunc sic est maius non ens, ergo aliquomodo ens. Patet, quia magis et minus sunt differentie entis, sed non ens vel nihil fuit ab eterno, igitur.

Tertio sic: potentia activa fuit ab eterno, quia potentia Dei, ergo potentia passiva. Patet consequentia, quia ista sunt relativa, et relativa posita se ponunt et perempta se perimunt. Sed potentia passiva non potuit esse ipsum increatum esse. Igitur fuit aliquid ab eo distinctum. Ista conclusio potest confirmari auctoritatibus, scilicet Philosophi, qui 8 Physicorum, textu comento 9, posuit mundus fuisse ab eterno, cuius fundamentalis ratio est, quia si Deus de novo produxisset mundus, Deus fuisset [2va] mutatus, quod est falsum. Item auctoritate Augustinis quod in Soliloquiorum loquens de immortalitate anime et De libero arbitrio 55, et De doctrina christiana, capitulo 7, vult quod tale propositiones duo et tria sint quandoque et cetera propositiones necessarie, eterne sunt et per istarum eternitatem probatur anime rationalis immortalitatem, nec istarum eternitatem ponit tantum in Deo, cum Dei eternitatem in libro Soliloquiorum multo pluchriorem huiusmodi veritatibus ponat, igitur.

Ad primum, respondeo et dico quod Deus ab eis non intellexit rerum creabilium essentias, que quidem essentie non erant ipse Deus, sed aliud ab ipso Deo, non tamen aliquid existens in actu, sed in potentia solum, non intrinseca sed extrinseca, quia intellexit quod res que actu non erant per suam potentiam, que erant a rebus creabilibus extrinseca aliquando forent. Ad confirmationem dico quod Deus non aliter novit facta quam fienda, id est non magis clare vel per aliud obiectum quam per suam meretur essentiam cognoscit tantum facta quam fienda. Sed bene cognovit aliter prout illi aliter se tenet ex parte rerum, quia facta cognovit iam esse facta erit non fienda fienda vero esse fienda, et nondum facta.

Ad secundum, dicitur utrumque equaliter non est ens unde una negatio non est magis negatio quam alia. Sed quilibet totum negat quantum est ex parte negationis, sed bene extrinsece negatio suscipit magis et minus, quia negationes possunt in esse ex diversis causis. Aliquando enim negatio inest propositio defectum causae rem non ponentis in esse, sicut antichristus non est, quia causa non posuit ipsum in esse. Aliquando negatio inest non solum, quia causa non ponit rem in esse, sed etiam repugnantiam contradictionis includit, rem poni inesse, sicut homo non est asinus, quia repugnantiam includit, et ideo quia ista negatio, homo non est asinus, est ex fortiori causa, quam ista antichristus non est, ideo extrinsece. Potest dici maior negatio. Similiter ista negatio, homo non est linea, quia verificatur ex pluribus causis quam hec homo non est asinus, quia hec negatio non inest ex pluribus causis quam sit prima, non enim inest ex hoc quod homo sit substantia, vel ex hoc quod sit substantia animata sicut prima secundum solum, et hoc quod sit substantia animata rationalis, ideo dicitur maior negatio homo non est linea, quam ista homo non est asinus, sic in proposito, non ens dictum de implicantibus contradictionem dicitur ex pluribus causis, quam non ens dictum de creabilibus, et per consequens dicitur maior negatio et magis non ens, ideo pluribus de causis non ens licet in se quodlibet dictorum equaliter sic non ens.

Ad tertium, dico duo. Primo quod [2vb] potentia activa et passiva sunt relativa solum, dum activa agit et passiva patitur ab eterno, autem non fuit potentia activa agens. Dico secundo quod potentia activa et passiva sunt relativa, scilicet potentia activa que ponitur in genere, talis autem non est potentia activa Dei, ut ostendit Magister, libro 1, distinctione 9. Ad Philosophum

nego ipsum. Ad ratione suam dico quod consequentia non valet Deus de novo produxit mundum, ergo fuit mutatus ipsam, tamen credidit valere, quia credidit forte quod quicquid Deus ageret, ageret de necessitate, sicut ignis agit naturaliter. Ceteris requisitis presentibus et istud principium cum antecedente Philosophi bene infert illud consequens, quia si Deus egisset mundum naturaliter vel habuisset passum de novo et de illo argueretur, a quod illud habuisset et esse processus in infinitum, vel ipse habuisset potentiam de novo, vel aliquid aliud ad hoc requisitum, et sic producendo mundus fuisset realiter mutatus. Sed istud est falsum, quia Deus libere agit quicquid agit. Ad Augustinum, dico quod ille propositiones habent veritatem eternam, sed non nisi in deo cognoscente, ut patet per eundem Augustinum, De libero arbitrio, capitulo 2 et 3 De trinitate, capitulo 12, et quod sit verum apparet, quia articulus excommunicatus parisius est quod multe veritates eterne quod non sunt ipse Deus.

Secunda conclusio est: quod ab eterno esse per creationem, non fuit possibile ab eterno mundum processisse.

Probatur tripliciter.

Primo sic: illud est impossibile, ad quod sequitur impossibile, sed mundum processisse ab eterno per creationem ab increato esse, sequitur impossibile, ergo. Maior est nota, sed minor multipliciter declaratur. Primo ad hoc sequitur quod in actu poni posset infinita multitudo et magnitudo, quod est impossibile, 3 Phisicorum, patuit 1 libro, distinctione 46. Sed probatur consequentia, quia si sic, omni die Deus potuit creare duos lapides et unum illorum in propria forma conservare et alterum alteri coniungere, et x primo habere infinita multitudo, et ex secundo ifinita magnitudo.

Secundo, probatur idem quia sequitur quod esset aliqua multitudo essentialiter ordinata habens primum et ultimum cuius media essent infinita quod implicat. Probatur consequentia, quia si fecisset Adam et Evam ab eterno in debito statu ad generandum et quo genissent, tunc ab illis fluxissent homines infiniti quorum esset dare primum, scilicet Adam, et ultimum, scilicet hodie genitum, et quod fluxissent infiniti apperet posit. Posito quod in capite centum annorum semper unus fuisset genitus, tunc si homines geniti sunt finiti ergo, et centenaria annorum preteritorum ab Addam usque [3ra] nunc sunt finita, ergo Adam non fuit ab eterno contra positum.

Tertio probatur illud, quia tunc tempus fuisset ab eterno et sic infinitum, secundum quod infinitum fuisset per transitum, et per consequens infinitum secundum quod infinitum fuisset finitum. Probatur, quia omne per transitum est finitum, omne preteritum est pro transitum, sed omne tempus usque nunc est preteritum, ergo omne tempus quod fuit est finitum et secundum te est infinitum, quia ab eterno fuit, ergo simul erit finitum est infinitum,

Secundo principaliter ad questionem arguitur sic: si Deus potuit mundus facere ab eterno, pono quod creasset lapidem ab eterno in aere et ipsum dimississet nature sue, quo posito cum lapis non quiescat in aere nisi violenter, sequitur quod naturaliter descendisset ad terram. Accipio ergo tempus in quo lapis fuit in terra et sit illuda et quero aut inter a et creationem lapidis fluxisset tempus finitum aut infinitum. Non infinitum, quia tunc sequeretur quod mobile aliquod ad per transitum secundum spacium finitum motu recto et continui requireretur tempus infinitum quod implicat, si autem inter creationem lapidis et a fluxit solum tempus finitum, ergo lapis non fuit creatus ab eterno. Et confrimatur ratio, quia tento casu quod Deus creasset lapidem ab eterno quaero aut Deus an te lapsum tempis infiniti posset illum lapidem anichilare, aut non. Si non, ergo necesse est Deum illum lapidem per tempus infinitum conservare, quod est falsum, quia Deus ad extra nihil necessario agit vel conservat. Si vero, dicatur quod posset accipio unum instans in quo ante tempus finitum potuit, et sit a et ponatur quod illum lapidem adnihiletm tunc sic ab a usque nun fluxit solum tempus finitum, ergo lapis non fuit creatus ab eterno.

Tertio confirmatur interum sic: si Deus creasset ab eterno lapide similiter et tempus, tunc lapis per transisset post Deos menses, ergo non fuisset ab eterno creatus. Item confirmatur sic, quia si Deus potuit aliquid ab eterno creare, ponatur quod creasset Adam et Evam, et quero aut adam antequam potuisset generasse filios precessisset tempus finitum aut infinitum. Non infinitum, quia fuisset eiusden bature cuiusmodo sumus. Si autem solum finitum, tunc accipio finitum tempus in quo primo genuissent et arguo, ut prius de lapide.

Tertio principiatur ad conclusionem sic: Deus non potuit mundum produxisse de necessitate, ergo nec ab eterno. Patet antecedens, quia si Deus posset necessitari ad extra, tunc posset non esse Deus. Sed probatur consequentia, quia si fecisset mundum [3rb] ab eterno et non de necessitate, tunc posset non fecisse. Sed hoc est falsum, quia aut potuisset non fecisse antequam fecisset, et hoc non, quia nihil est ante eternum. Aut quando actualiter fecisset et hoc non. Quia omne quod est quandoque, necesse est esse. Aut postquam fecisset, et hic non, quia omne preteritum necesse est esse preteritum. Pro ista conclusione etiam possent adduci rationes prime conclusionis que probant non solum quod de facto nulla creatura fuerit ab eterno, sed etiam quod nihil esse potuir.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Ante omne instans signatum aut signabile in re extra vel in mente, Deus potuit mundum producere, ergo et ab eterno. Consequentia est nota, quia nihil este ante omne tale instans, nisi ipsa eternitas. Sed antecedens patet, quia ante quodcunque instans quod posset dati Deus, potuit mundus facere.

Secundo sic: creatura potest habere effectum sibi coevuum, ergo et Deus. Consequentia est nota, cum Deus sit multo maioris perfectionis quam aliqua creatura, cum ergo Deus sit eternus, potest producere effectum ab eterno. Sed antecedes est beati Augustini, 6 De trinitate, capitulo 1, dicentis quod si ignis fuisset ab eterno, etiam splendor eius fuisset ab eterno. Item 10 De civitate Dei, capitulo 3, dicit quod si pes semper fuisset in pulverem, semper pedis fuisset vestigium, quod calitate factum nemo dubitaret. Item in Omelia 26, dicit super Iohannem, quod si virgultum ab eterno fuisset in qua, secum habuisset umbra ab eterno.

Tertio sic: quicquid perfectionis est in secunda causa, non repugnat prime causae, cum de ipsa dicatur omne, quod melius est ipsum quam non ipsum, ut probat Anselmus, Monologhion, capitulo 2. Sed in secunda causa perfectionis est habere effectum sibi coevuum, ut sit sibi melius esse causam in actu quam in potetia, igitur.

Respondeo.

Ad primum, dico quod antecedens est duplex, quia omne vel stat copulative, vel distributive. Si copulative, tunc nego antecedens et concedo consequentia, quia esset sensus quod ante omnia instantia signata vel signabilia, Deus posset mundum producere, quod est falsum, quia quodlibet instans in quo potuit mundum producere fuit signabile. Si autem stat distributive, tunc concedo antecedens et nego consequentiam, quia tunc esset sensu ante omne instans signabile, id est ante hic instans signabile et ante illud et ante illud, et sic de quolibet alio significabile, ex hoc non sequitur ergo ab eterno, quia ex infinito in potentia quod consistit in semper accipiendo, non contingit inferre infinitum simpliciter in actu cuiusmodi est eternitas.

[3va] Ad secundum, nego consequentia, unde bene concedo quod si ignis fuisset ab eterno, quod eius splendor fuisset an eterno. Sed antecedens est impossibile et consequens. Unde nego consequentia, ergo et Deus potui habere effectum coevuum, quia nullus effectus sequitur naturali actione ad esse Dei, sicut ad esse ignis.

Ad tertium, nego antecedens, quia in multis rebus naturalibus est perfectionis generare sibi simile in eadem speciem et in aliena substantia, quod tantum nullomodo deo potest competere. Ad Anselmum, dico quod illa regula quicquid est melius hic ipsum quam non ipsum

de Deo dicitur secundum quod in eo capitulo dicit, non intelligitur in respectivis, sed olum in illis noibus que dicuntur absolute, cuiusmodi non est hoc quod dicitur quod cause est melius esse causam in actu quam in potentia.

Tertia conclusio est: quod ab increato esse non esse possibile per creationem mundus ab eterno precessisse, non est evidenter demirabile.

Probatur tripliciter.

Primo sic: quia nulla ratio ad hoc aducta concludit demonstrative, ergo. Antecedens patet statim solvendo omnes ratione pro secunda conclusione adductas, et ista conclusio videtur de mente Aristotelis, 1 Topicorum, capitulo 8, dicentis quod sunt quedam problema de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit eternus vel non. Et ideo per ordinem respondeo ad rationes dictas secunde conclusionis ex quo patebit ipsas demonstratione non concludere.

Ad primum, dico quod licet nunc ad mundum fuisse productum, ab eterno sequatur impossibile, quia sequitur quod mundus qui de facto non fuit productus ab eterno sit productus ab eterno, quod manifeste implicat. Tamen dico quod ad hoc precise quod est mundus fuisse ab eterno productum, nullum sequitur impossibile. Ad primam probationem, cum dicitur quod ad hoc sequitur quod in actu posset esse multitudo et magnitudo infinita, quod est impossibile, nego quod hoc sequatur. Et ad probationem, quia Deus omni die potuit producere lapides duos, hic dioc quod si fecisset Deus unum lapidem ab eterno de necessitate nature rei quievisset affectione alterius per tempus infinitum, quia aut facere unum alium lapidem post istum aliqua duratotione, vel simul duratione et post natura. Non primo modo, quia tunc tempus infinitum medium esset interroutum, quia post eternum nihil est nisi novuum et per consequens illud quod ponitur fuisse ab eterno. Non fuisset eternum, ut probatur argumentum, et bene simul duratione et prius natura potuisset facere alium lapide, tunc sicut non potest facere modo infinitos lapides simul, [3vb] quia infinitum non est factibile. Sic nec ab eterno, et sic falsum est quod asumitur in argumento, et si dicatur quod non videtur sane dictum quod Deus in omni revolutione solari potuisset fecisse unum lapidem. Dico quod licet hic de se sit possibile, scilicet quod Deus omni die faciat unum lapidem, tamen est impossibile ex suppositione fac a, scilicet quod unus lapis fuit productus ab eterno et similiter dies inceperint ab eterno, sicut licet in se sit possibile Deus non consevatur hominem, tamen est iposibile ex suppositione, ut puta suposito quod Deus velit veatificare hominem. Ad probationem patet per idem nam cum arguitur de Adam et Eva, dicitur quod filius primus ab eis propagatus fuisset posterior ipsis duratione, et ita non ab eterno, et ita non per infinitum tempus pater precessisset folium et nunquam ab illo precessissent homine infiniti. Ad tertiam probationem, cum dicitur quod tunc infinitum secundum quod infinitum fuisset per transitum, et sic infinitum fuisset finitum etc. Dicitur quod tempus fuisset totum preteritum si fuisset ab eterno, et quando dicitur ergo totum fuisset per transitum et acceptum, dico quod non omne preteritum tunc fuisset per transitum, sed solum illud preteritum quod habuit inicium et finem cuiusmodi non est infinitum ex ra parte qua est infinitum, et si dicas quod omne preteritum est acceptum, ergo per transitum. Dico quod aliquid acceptum esee est duoliciter. Unomodo, quod totum sit acceptum ita secundum inicium, sicut secuntum ultimum, et omne tale acceptum est vere finitum et per transitum. Aliomodo, quod solum accipiatur secundum ultimum et non secundum inicium, quia inicium non habet, et tale quamvis formaliter sit preteritum, tamen non est acceptum ex ea parte qua non habet principium. Vel aliter postest dici quod presens, preteritum et futurum sunt differentie temporis finiti. Unde posito quod tempus nunquam cessaret non posset dici quod tempus infinitum esse futurum, quia omne quod est futurum aliquando erit presens tempus, autem infinitum nunquam erit presens, ita posito quod tempus fisset ab eterno, non possem dicere quod tempus infinitum est preteritum, quia omne preteritum aliquando fuit. Sed sicut possem dicere in futurum quod est accipere tempus

post tempus sine fine posita ipotesi. Ita possem dicere quod sit accipere tempus ante tempus sine fine, nunquam tamen dare principium temporis, et ex hoc sequitur quod si tempus fuisset ab eterno, quod totum nec esset acceptum, nec esset per transitum, nec preteritum, quia omnia talia solum ad finitum habent referri.

Ad secundum argumentum principale, dico quod si Deus creasset lapidem ab eterno in [4ra] aere, quod ibi quievisset per infinitum tempus, et licet hoc non fuisset sibi naturale, tamen fuisset sibi necessarium ratione ipotesi, quia motus cuiuscunque rei, arguit in ipsa re prius et posterius. Prius autem et posterius solum sunt in tempore et non in eternitate, et ideo motus lapidis fuisset non ab eterno sed in tempore, et sic per infinitum tempus quievisset. Ad primam confirmationem, dico quod Deus non potuisset illum lapidem anichilare ante lapsum temporis infiniti, eadem ratione ut prius, quia anichilatio rei arguit prius et posterius. Sed diceres quod tunc sequitur subtracta Dei influentia lapis in esse maneat, quia ponatur quod toto illo tempore, quo non potest destrui, Deus subtrahat influentiam suam, quod si non potest facere, tunc necessario conservabit aliquid. Ad extra dico quod sicut non potest poni quod creatura sit ab eterno, et tamen quod Deus ab eterno mantenentiam subtraxit, unde possibile est quod Deus ad extra de necessitate conservet aliquam rem non absolute, sed ex aliqua suppositione, ut dixi in solutione primi argumenti. Ad aliam confirmationem, dico cum dicitur quod lapis pertransisset primo duos menses quam quator etc. Dico quod ratio imaginatur unum falsum, scilicet quod si tempus ab eterno fuisset quod tempus infinitum fuisset in actu permixto potentie includes prius et posterius preteritum et futurum, quo non est verum, sed ab eterno fuit simul totum tempus in actu, et in tali statu durasset per infinitum usque quo incepta fuisset aliqua mutatio, ut dicentur in solutione primi argumenti. Ad aliam confirmationem, similiter dico sicut ad precedentia, quod Adam stetisset per tempus infinitum atequam generasset filios, quia quelibet generatio includit prius et posterius, quod non fuisset ab eterno.

Ad tertium principale, nego consequentia. Ad probationem dico quod potuisset mundum non facere quando ipsos fecit. Ad Aristotelem, vero dico omne quod est duplex est necesse est esse. Dico quod si auctoritas intelligeretur secundum quod sonat, sequeretur quod etiam modo omne quod sit fieret de necessitate, quia omne quod sit solum, sit quando sit, ergo omne quod fiet necessario fiet, dico ergo quod auctoritas intelligitur in sensu composito, non diviso. Hoc est quod ista non stant simul, hic est et hoc non est, in sensu composito.

Ad rationes prime conclusionis.

Ad primum, dico quod licet creatura de facto habeat esse post non esse, non tamen sic habuisset si fuisset creata ab eterno. Ad Augustinum diffinientem creaturam, dico quod Augustinus loquebatur contrarium qui ponebat filium Dei esse puram creaturam, et Augustinus volens proba- [4rb] re oppositum, arguit quia per filium Dei facta sunt omnia et accepit pro medio illud quod concessum erat, scilicet ab adversario, scilicet quod omni creatura est postquam non fuit diratione quod non sic est de Filio Deo, ut probat per evangelium. Unde dico quod illa descriptio non est de ratione creature in quantum creatura, sed solum convenit creature ut nunc.

Ad secunda, dico quod omne quod de facto est sine inicio, est eius nature cuius est Deus, non autem sic esse si aliquid creatura ab eterno producta fuisset, vel dicitur quod Augustinus accipit initium ibidem, non pro primo temporis sed pro primo effectivo.

Ad tertiam, dico similiter quod illa quae de facto sunt eterna, sunt inseparabilia, non autem sic fuisset si mundus ab eterno fuisset. Unde Augustinus ibidem arguit contrarium, qui etiam concedebat quod omnis creatura erat ex tempore causata.

Ad argumentum in principio questionis factum, dico quod ad partem affirmativam non sequitur contradictio seu non sequerentur contradictoria. Ad probationem de facto habet esse

post non esse, non tamen sic fuisset si aliquid ab eterno cepisset esse per creationem. Ad argumentum in oppositum, diceret pars adversa quod licet ab eterno Deus fuit ita potens, sicut nunc non tamen ab eterno potui aliquid creare non propter sui impotentiam, sed propter creature repugnantiam, ut ostendunt argumenta pro secunda conclusione adducta, et sic est finis.

Utrum cuiuslibet rei create productio sit realiter idem quod eius conservatio. Arguitur quod non, quia non quodcumque qualibet res conservatur, tunc ipsa creatur, ergo. Conclusio est nota, sed probatur antecedens, quia nunc de facto esse meum adeo conservatur, et tamen nunc non creatur vel producit, quia aliter esse meum esset in continuo fieri, et per consequens non esset ens permanens, quod est falsum. Ad oppositum, arguitur sic: alicuius reo permanentis productio est idem realiter quod eius conservatio, ergo. Consequentia nota, quia non est maior ratio de una re permanente creata quam de alia. Antecedens autem apparet per Augustinum, 5 super Genesis ad litteram, capitulo 19, quod aer non est lucidus factus sed sit lucidus luciditas, autem aeris est ens permanens.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est: quod nulla creatura potest aliquid producere in instanti precise atque subito.

Probatur tripliciter.

Primo sic: quod si aliquam creatura posset aliquid producere in instanti et subito, sequeretur quod in casu potentia minor in producendo excederet maiorem potentia ceteris paribus. Consequens est falsum, sed probo consequentia, quia capio potentiam [4va] quae potest posse producere aliquid in instanti et sit a, et capio aliam potentiam illud idem posse producere in tempore et sit b. Modo certum est quod b non exceditur ab a in infinitum, cum utrumque sit creatum et finitum. Exceditur ergo in aliqua proportione, sic quod in quadruplo. Tunc capio aliam potentiam in duplo maiore b et sit c. Tunc certum est quod c poterit illud producere solum in duplo minori tempore, quam b. Item accipio aliam potentiam in decuplo maiorem b et sit d. Certum est quod d poterit illud producibile producere ad velocitatem motus c et a. Tunc sic d poterit illud producibile producere in quadruplo minori tempore quam b, igitur non in instanti sed a per positum potest illud producere in instanti et b. d est maior potentia quam sit a, ergo patet quod d sit maior potentia quam a, quia a excedit b in quadruplo, d autem excedit b in decuplo.

Secundo sic: omnis res producta ab aliqua potentia finita in aliquam mensura posset produci a maiori potentia in minori mensura, igitur. Antecedens de se est notum et patet consequentia, quia si aliquam creatura posset producere aliquid in instanti, sequitur quod si Deus crearet creaturam maioris potentie, illa potentia posset producere aliquid et ista secunda posset idem producere in minori mensura quam sit in instanti, quod implicat.

Tertio sic: si aliquam creatura etc, sequitur quod aliquam creatura esset vel esse posset virtutis infinite intensive. Consequens est falsum, quia talem Deus ad libitum non posset destruere. Et probatur consequentia, quia posse agere in aliquo tempore est alicuius virtutis et in minori maioris virtutis, igitur et in instanti infinite virtutis. Consequentia tenet, quia possibilis proportio est inter potentiam moventis alicuius et velocitatem motus et mensuram motus, ad virtutem alicuius moventis et velocitatem motus eius et temporis in quo movetur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: aliquis motus naturalis circa primum potest fieri in instanti, igitur. Consequentia est nota, quia omnis talis motus sit a causa secunda et creata. Antecedens probatur. Capió enim aliquod grave quod sufficit descendere per aliquod medium in una hora, et capio aliquam gravitatem que sibi addatur faciet illud descendere in medietate illius hore. Tunc arguitur sic tanta gravitas quam sit a facit illud descendere in medietate hore et in instanti. Probo

consequentia, quia si a gravitas diminuat medietatem temporis, addita illis gravi, igitur et equalis alia gravitas aliam medietatem diminuet, et cum totum illud tempus non habeat nisi duas tales medietates, sequitur quod nihil [4vb] remanebit. Patet ista consequentia, quia secunda gravitas tantum potest diminuere, sicut prima immo forte plus, quia passum invenit cum minori resistentia.

Secundo sic: a agens naturale potest introducere in instanti formam accidentalem in subiecto, igitur. Consequentia est nota. Probo antecedens, quia capio duo contraria immediata respectu alicuius subiecti sic quod subiectum non posset esse sine altero illorum, et sit verbi gratia caliditas et frigiditas sit nunc subiectum illud informatum frigiditate, pono tunc quod aliquid agens approximetur illi subiecto, ad corripendum frigiditatem, et introducendum caliditatem. Tunc capio totum tempus in quo caliditas est in illo subiecto, et totum tempus in quo est frigiditas. Certum est quod ista tempora sunt immediata sit iustans medium inter illa duo tempora et sit a. Quero tunc aut in illo subiecto a est caliditas aut frigiditas. Si caliditas, habetur propositum, scilicet quod in a instanti est caliditas primo introducta et nunquam fuit prius ipsa, nec aliquid eius. Si autem in a instanti inest frigiditas, tunc ipsa in a corrumpet antequam caliditas introducatur, et prius corrumpetur pars quam totum. Igitur post a instans in toto subiecto erit frigiditas, ergo totum tempus acceptum non fuit totum tempus in quo fuit frigiditas, quod est contra positum, ergo oportet necessario quod in a instati sit caliditas primo introducta in illo subiecto, in quo nunquam ante fuit, nec aliquid eius. Igitur in instanti ibi fuit producta.

Tertio sic: intellectus noster potest intelligere in instanti, igitur. Consequentia est nota. Probatur antecedens per Commentatorem, 3 De anima, commento 28, dicentem quod intellectio est actio perfecta et sit in instanti, nec illam precedit aliquam actio diminuta.

Respondeo ad omnia argumenta: potest dici quod si aliquid probant, solum probant quod aliqua creatura posset aliquid producere in instanti, sed non precise per solum instans, ut ponit quaestio, dico tamen ad singulas difficultates.

Ad primam, dico: nego antecedens. Ad probationem, dico negando illa consequentiam gravitas a addita facit illud descendere immediate hore, igitur alia similis gravitas facit similis descendere in instanti. Sed sufficit quod secunda gravitas facit illud proportionabiliter descendere ita quod si prio movebatur a sua gravitate a proportione dupla pro additionem a movenitur a proportione tridupla, tunc sequitur bene equalis gravitas ad a movebitur a proportione 8 sed non tamen in instanti.

Ad secundum, dico quod si capiatur totum tempus in quo erat frigiditas in illo subiecto et nulla caliditas et illud in quo non erit, dico quod ista duo tempora sunt immediata, et in illo medio instanti erit frigiditas sine caliditate, et ita frigiditas corrumpetur succesive et erit instans, inicians modum calefactionis illius illa, tamen caliditas acqueuret succesive.

Ad tertium, dico quod Commentator ibi capit instans per tempore valde parvo et a sensu nostro imperceptibili, et quando Commentator dicit quod illam non precessisset actio diminuta, dico quod per hoc intelligit quod intellectio magis presicitur per quietem mentis et corporis, quam per motum, sicut etiam patet etiam per Philosophum Comentatorem, 7 Phisicorum, textu comento 20.

Secunda conclusio est quod Deus non potest aliquid producere in instanti precise absque subiecto. Intelligo sic conclusionem, scilicet quod supposito quod rei productio sit idem quod eius conserbatio, ut dicit tertia conclusio. Est ergo intellectus conclusionis quod Deus nullam creaturam potest precise conservare per istans.

Probatur tripliciter.

Primo, quia si sic, tunc aliquam res esset et non esset simul quod implicat. Probatur consequentia, quia si Deus potest producere conservare a solum per instans, tunc quaero aut anihilabit a in instanti, aut in tempore. Si in tempore, ergo anihilabit partem post partem, et sic a non fuit precise per instans. Sed si in instanti, aut in eodem in quo produxit a, aut in alio et alio. Si in alio, cum instantia non sint immediata, igitur a duravit per tempus, si in eodem, sequitur propositum.

Secundo arguitur sic: sit a, unus angelus qui sit precise per instans quod instans sit medium huius hore, tunc arguitur sic: anihilatio a, angeli est in medio huius hore, sicut etiam creatio. Igitur Israhel creatur et anihilatur, quod implicat. Patet ista consequentia, quia cum duo instantia non possunt esse horam mediam. Sequitur quod omne quod sit in instanti mediatetate sit in eodem instanti. Sed probo antecedens, sic anihilatio a angeli, aut equaliter distat a principio hore, sicut a fine, aut magis distat a fine quam a principio, aut magis a principio quam a fine. Si equaliter, ergo est in medio, quod est probandum. Ergo anihilatio rei precedit eius creationem, quod implicat. Si magis distat a principio quam a fine, cum indivisibile non caret distantia, sequitur quod magis distabit per aliquam instans, ergo inter instans medium et instans ad nihilationem, erit tempus, ergo a angelus non duravit solum per instans.

Tertio sic: producat Deus in hoc instans am et probo quod necessario durabit per tempus sicut a in hic instanti est et postea non erit, ergo corrumpetur vel adnihilabitur. Tunc quaero aut corrumpetur, aut anihilabitur ante quodlibet instans futurum aut non. Si non, ergo manebit per tempus. Si sit vel corrumpetur vel anihilabitur ante quodlibet instans futurum in tempore vel in instanti nec sic, nec sic, patet quia quodlibet instans futurum non est instans neque tempus.

Con- [5rb] tra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: aliquam equalitas potest durare solum per instans, igitur. Patet consequentia, quia omnis talis potest adeo produci et conservari. Probatur antecedens, posito quod sint due linee quarum una sit pedalis, scilicet a, et alia bipedalis, scilicet b, et quod n manente in quantitate sua linea. A debet augeri motu continuo usque ad quantitatem tripedalem. Tunc certum est quod a erit aliquando equalis b, quia aliquando erit bipedalis et non nisi per instans, quia si per tempus non fuisset aucta motu continuo, sed per tempus quievisset in quantitate bipedali, quod est contra positum.

Secundo sic: instans est aliquid et tamen est precise per instans, igitur.

Tertio sic: quia si non, tunc Deus necessitaretur ad conservandum ad extra se et sic ad extra aliquid ageret necessario, quod est falsum.

Respondeo.

Ad primum, dico quod ratio imaginatur unum falsum, scilicet quod equalitas sit aliquam res distincta a, re quae dicitur equalis, ut etiam libro 1, quaestione 34, conclusione 1, nulla equalitas est res distincta a suo fundamento, et ideo dico quod licet due linee sint in instanti precise equales nulla, tamen est entitas quae duret precise per instans quia illa equalitas realiter idem est quod linee equales quae tamen non durant precise per instans.

Ad secundum, licet de instans sint diverse opiniones quid sit instans, tamen hoc obmisso ad presens dico quod res quae est per instans, non durabit precise per instans, id est indivisibiliter cum sit unum instans secundum essentiam in toto tempore, 3 Philosophorum, textu commento 104.

Ad tertium, dico quod licet sit impossibile Deum necessitari ad conservationem alicuius rei ad extra absolute, non tamen est impossibile ex suppositione, ut puta in proposito, quia contradictio implicat rem esse per instans solum necesse est scilicet quod rem producat, quod illam per tempus conservet corrupt absolute, non est necesse ipsa rem producere nec ipsa conservare.

Tertia conclusio est: quod cuiuslibet rei create productio este realiter idem quod sua conservatio, et accipio productione et conservationem uniformiter, scilicet pro productione passiva et accipio hic productionem rei pro creatione rei.

Ista conclusio probatur tripliciter.

Primo sic: productio rei passiva idem est quod ipsa res producta et conservata, igitur. Consequentia est nota, quia res producte et conservate sunt idem realiter. Sed probo antecedens et primo de productione rei, quia postio quod Deus producat a angelum quaero aut productio passiva est idem quod Deus vel idem quod angelus productus, vel aliqua res media. Non este Deus, quia nullius est passiva, sed solum activa productio. Non aliqua res media, quia illa esset quandam creatura et sic esset producta. Et tunc quaererem de productione illius productio- [5va] nis, ut prius et sic esset processu in infinitum. Reliquitur ergo quod sit idem quod res producta et similiter arguerem de de conservatione rei, quia si sit aliquid distinctum a re producta, oportet ut conservetur aut etc. Et tunc quaeram de conservatione ut prius qua dicta conservatio conservatur.

Asecundo sic: si productio rei et eius conservatio distinguerentur realiter, tunc quaero aut essent idem, quod ipsa res producta et conservata, aut non. Si sic, ergo una res creata esset distindre res, quod est falsum. Si non, tunc quaero aut dicuntur istius tantum quam tamquam partes integrantes, sic quod conservatio et productio sint partes rei producte et conservate, quero de illis partibus per quas conserventur et producentur passive, et erot processus in infinitum. Si autem sicut accidens rei producte et conservate tunc sic omne accidens potes Deus absolvere a suo subiecto ipso subiecto manente. Patet, quia cum accidens magis dependeat a subiecto quam e converso, Deus tamen potest absolvere ab accidente manente ipso accidente, ut facit in sacramento. Ergo multi magis potest absolvere subiectum a quocumque accidente posteriori et ab illo subiecto realiter dicere manente ipso subiecto, igitur si productio et conservatio sint accidentia rei producte et conservate, Deus potest absolvere conservationem rei ab ipsa re conservata ipsa re manente quod implicat.

Tertio sic: minus dependet quilibet effectus a prima causa, quam aliquis dependet a secunda causa, sed aliquis effectus cause secunde sic dependet a causa secunda quod eadem actione producit et conservatur et non alia et alia igitur etc. Minor patet, per Augustinum, 5 super Genesis ad litteram, 19, quod aer non est factus lucidus, sed sit lucidus, ergo.

Contra conclusionem agitur tripliciter.

Primo sic: idem est cuiuslibet rei productio et eius conservatio, sed aliquam res mala a deo conservatur, ergo aliqua res mala a deo creatur. Patet consequentia, quia quando aliqua sunt idem quocumque dicitur unum et reliquum. Sed consequens est falsum, quia tunc Deus esset creator mali quod implicat et confirmatur tali forma. Ista res conservatur postquam deducta est de non esse ad esse, ergo creatur postquam deducta est de non esse ad esse. Consequens implicat et consequentia patet, ut prius et multe similes forme possunt adduci.

Secundo: in primo instanti sui esse creatur et non conservatur in toto tempore, sequenti conservatur et non creatur, ergo creatio et conservatio distinguntur alia contradictoria verificarent de eodem. Et confirmatur probando primam partem antecedentis, quia creatio et conservatio sunt in eodem impossibilia. In primo instanti sui esse, ergo realiter differunt. Probatur antecedens, quia in primo instanti esse rei res non potest non esse alias simul esset et non esset, sed pro illo instanti pro quo res non potest esse, non indiget conservatione, nec eiusdem potest esse conservatio, et tamen in primo instanti sui esse creatur, igitur.

Tertio sic: quando aliqua sunt idem realiter, quantum quis participat de uno, tantum participat de alio et per oppositum, quando quis plus participat de uno quam de alio, illa non sunt idem realiter, sed quis magis participat de conservatione quam de creatione, sicut patet de

duobus angelis in eodem instanti creati, quorum unus stanti anihiletur et alius diutius conservetur, certum est quod equaliter participat creationem sed non conservationem.

Respondeo ubi dicendum est quod conservatio et creatio quantum ad illud quod dicunt in recto sunt idem penitus realiter, verum tamen aliud connotat per istum terminum creatio, et aliud per istum terminum conservatio, sicut licet in re idem sunt realiter, ego qui nunc lego frater Michael, tamen aliud connotatur per unum quam per reliquum, et ratione diversorum connotatorum licet sint idem creatio et conservatio, non tamen de quibuscumque dicitur unum terminum et reliquum. Nam creari et conservari significant penitus in recto eadem re, scilicet creatam et conservatam, sed aliter et aliter, nam creatio significat ista nunc primo ex nihilo produci. Conservatio autem significat eandem rem, nunc primo creatam in esse manu teneri.

Ex hiis ad rationes ad primam, nego consequentiam propter diversa connotata licet sint idem in re, sicut licet sint idem Socrates et Socrates antiquus, non tamen sequitur Petrus genuit Socratem, ergo genuit Socratem antiquum, sic in proposito eodem modo ad confirmationem.

Ad secundum, quando dicitur quod res in primo instanti sui esse creatur et non conservatur, dico quod ista propositio potest esse duplex, quia vel potest esse sensus quod in primo instanti sui esse est res quae est creatio, non est res quae est conservatio. Et in istio sensu propositio est falsa, quia in primo instanti est res quae est creatio et conservatio et etiam in toto tempore sequenti est res quae est creatio et conservatio. Vel potest esse sensus quod in primo instanti rei fuit creatio et non conservatio, hoc est haec res in primo instanti fuit creatam, id est de nihilo facta primo et non conservata, id est non potest suum esse manentem. Et iste sensus est verus, nec ex hoc sequitur quod res quae est creatio non sit res quae est conservatio, sed solum quod illa res aliter significatur per creationem et aliter per conservationem. Ad confirmationem, [6ra] duci quod creatio et conservatio sunt in eodem compositibilia, quantum ad id quod sunt, quia sunt eadem res, sed non quo ad diversa connotata terminorum, sicut posito quod Socrates primo sit albus et postea niger, licet eadem res sit quae est alba et quae est nigra, tamen album et nigrum non sunt simul compositibilia propter diversa connotata sic in proposito, et per hoc patet quod licet res non indigeat conservatione in primo instanti sui esse ratione connotari istius termini conservatio, tamen in primo instanti rei est illa res quae est conservatio.

Ad tertium, cum dicitur quod aliquis plus habet de conservatione, dico ad hoc quod vel tu intelligis quod plus habeat de re quae est conservatio, quam de re quae est creatio, quia hoc est falsum et implicans. Cum creatio et conservatio sint unam rem, immo hoc modo tantum habet res de conservatione in primo instanti, sicut etiam in toto tempore sequenti. Vel tu intelligis quod plus habet de respectu conservato seu connotato per conservationem, quam per creationem. Hoc est plus manet sub uno respectu, quam sub alio respectu, et sic concedo, sed nihil ad propositum.

Ad argumentum in oppositum in prima quaestione factum, quando dicitur non quandocumque res creatur ipsa conservatur etc. Patet ex predictis quod ulla propositio est duplex. Vel est sensus quod non quandocumque res quae est creatio ponitur in esse, res quae est conservatio ponitur in esse, et iste sensus est falsus. Vel potest esse respectu diversorum connotatorum quod non quandocumque res creatur in primo in esse de nihilo producit ipsa conservatur, id est ipsa post suum esse manentem, et iste sensus est verus. Sed tunc nego consequentiam, hoc non sequitur posito quod sis albus et postea niger non quandocumque tu es albus tu es niger, ergo res alba non est res quae postea est nigra, et sic est sensus questionis.

Utrum ab euo quo quilibet mensuratur angelus realiter differat tempus. Arguitur quod sic, quia angeli mensurantur euo et non tempore, ergo. Consequentia nota, sed antecedens patet per Isidorum, De summo bono, libro 1, capitulo 6, dicentem, tempus non ad eas creaturas quae

supra celum sunt, sed ad eas quae sub celo sunt pertinere dignoscitur non enim angelis accidunt tempora vel succedunt, sed solum quae sub celo versantur. Ex quibus verbi patet quod angeli non mensurantur tempore, sed nec eternitate, quia tunc essent eterni, ergo oportet quod mensurentur eorum. Patet consequentia, quia doctores nullam aliam mensuram ponunt nisi eternitatem eorum et tempus.

Ad oppositum arguitur, quia nulla est mensura durabilis differens ab eternitate et tempore, igitur. Patet consequentia, quia cum duratio angeli [6rb] non mensuretur eternitate, oportet quod mensuretur tempore. Et per consequens pars quaestionis affirmativa est falsa et antecedens est commentato supra tertia propositionem de causis dicetis. Iam ergo ostensum est quod durabilitatis solum sunt due species, quarum una est eterna alia vero temporalis, una stans quieta, altera movetur, ergo praeter mensuram eternam et temporalem non est dare alia.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est: quod motus differt realiter a tempore. Et haec conclusio probatur tripliciter.

Primo sic: temporis et motus sunt diverse proprietates, ergo. Consequentia est nota, quia quorum proprietates differunt realiter et ipsa inter se differunt. Sed antecedens patet, quia proprietates motus sunt velox et tardus, non autem sunt proprietates temporis. Et confirmatur, quia temporis et motus sunt distincte definitiones, nam motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia, 3 Phisicorum, textu commenti 6, et tempus est numerus motus secundum prius et posterius, 4 Phisicorum, textu commenti, 101.

Secundo sic: tempus est accidens motui cum sit forma eius et numerus illius et numerus est accidens numerati, igitur. Consequentia est nota, quia quodcumque accidens differt a suo subiecto. Et antecedens est Commentatoris, 4 Phisicorum, commento 113. Et confirmatur, quia videmus maiorem motum in minori tempore quandoque fieri quam motus minori, sicut quandoque unum mobile tranzit citius duo miliaria quam unum illud mobile, secundum quod unum mobile est velotius alio. Sed hoc non posset contingere si idem esset realiter tempus et motus. Haec autem confirmatio probat de motu particulari inferiori, sed non de motu primi mobilis.

Tertio sic: et est ratio Philosophi et Commentatoris, 4 Phisicorum, capitulo de tempore, commento 3, illius capituli, quia si tempus esset idem motui, aut esset idem omni motui, aut motui primo. Si omni, tunc sicut sunt plures motus adinvicem contrarii, ut motus sursum et deorsum, sic plura essent simul tempora et adinvicem contraria, quod est falsum. Si autem tempus est idem motui primo, scilicet motui celi, tunc si plures essent celi eque primo a primo motore moti insimul plura essent tempora, quia tunc plures essent motus primi. Et confirmatur, quia ad cessationem primi motus non sequitur cessatio temporis, igitur. Consequentia est nota. Sed probatur antecedens, quia tempore Iosue, quando victoriosum bellum peregit motus primus cessavit stante sole, non tamen cessavit tempus propter quod dicit Augustinus, 9 Confessiones, tempore Iosue sol stabat et tempus ibat.

Contra conclusionem arguitur tripli- [6va] citer.

Primo si: prius et posterius in motu sunt idem quod motus, quia sunt partes eius, sed tempus est prius et posterius in motu secundum quod numerata sunt, 4 Phisicorum, textu commento 111, ergo tempus idem est quod motus. Et confirmatur, quia tempus est numerus motus et non quicumque numerus, sed numerus numeratus, secundum Philosophum, 4 Phisicorum, textu commento 4. Sed numerus numeratur est indem cum re numerata, et quod numeratus est motus, quia tempus est numerus motus, igitur tempus est idem quod motus.

Secundo sic: si tempus differat realiter a motu, quaero aut tempus erit aliquod reale existens extra animam, vel solum ens in anima. Non solum in anima, quia posito quod nulla anima esset, tempus esset et esset possibilis aliquis motus. Si autem sit quedam res extra

animam differens a motu, tunc sequuntur duo. Primum quod sicut tempus haberet aliquod esse reale aliud a motu, ita haberet aliam durationem sui proportionaliter, et tunc quaeram aut durat tempus se ipso, aut alio mensurante ipsum. Si primo modo eadem ratione concadendum est de motu, si in alio tunc quaeretur de illo, et erit processus in infinitum. Secundum quod sequitur est quod tunc su tempus est ens reale differens a motu, cum sit accidens, erit in aliquod subiecto, et cum non posset esse in aliquo ut in subiecto nisi in motu et non in quocunque, sed solum in motu primo erit, ergo in primo motu tanquam in subiecto. Sed hoc est impossibile, quia tunc si essent duo primi motus, vel oporteret quod idem accidens esset in illis duobus tanquam in subiecto, vel ventro cum non esset maior ratio de uno quam de alio, etiam cum ad cessationem subiecti cesset accidens, tunc ad cessationem primi motus cessaret tempus, quod tamen fuit falsum tempore Iosue, ut dictum est. Arguendo ad conclusionem tertio, sicut se habet quantitas ad substantiam corpoream, sic se habet tempus ad motum, sed quantitas substantie corporee idem est quod ipsa substantia. Igitur tempus idem est quod motus. Maior patet, quia sicut motus mensuratur per tempus, sic substantia corporea mensuratur per suam quantitatem. Minor probatur, quia cum quantitas sit continuitas substantie corporalis et ipsa substantia corporalis sit formaliter una in numero per suam continuitatem, oportet quod ipsa continuitas sit ipsa substantia, quia secundum Philosophum et Commentatorem, 4 Methaphisice, textu commento 3, una queque res una numero est per suam essentiam. Et confirmatur minor, quia si cantitas esset aliud a substantia corporea, aut esset prius ipsa [6vb] ordine nature ipsa posotione partis extra partem, aut posterois. Non prius, quia quantitas presupponit illud in quo est, quod est habere partem extra partem et differt realiter a substantia aliquod divisibile cuius quantitas reciperetur indivisibiliter. Nec est aliquid posterius, quia substantia non habet partem extra partem nisi per quantitatem, et etiam si esset aliud a substantia esset causa paribilitatis substantie non aliquid causatum a substantia et ita prius eo quod est habere partem extra partem restat, igitur quod non sit aliud a substantia.

Respondeo.

Ad primum, dico quod aliquid est prius et posterius in motu dupliciter. Unomodo, ut pars in toto. Aliomodo, ut accidens subiecto. Dico ergo quod prius et posterius in motu sunt ipse motus si sunt ut pars in toto, quia ambe sunt partes eius, et illud tale prius et posterius non est ipsum tempus prius aut et posterius in motu, ut accidens in subiecto non sunt ipse motus nec partes eius, sed sunt ipsum tempus et accidentia et mensura partium motus, et per hic pars totius motus. Et hoc secundo modo intelligit Philosophus et Commentator, quod tempus est prius et posterius in motu et non primo modo. Ad confirmatione, dico quod tempus non est numerus numeratus, sed est numerus quo ipsius motus, quia est numerus quo motus numeratur et mensuratur, sed est numerus numeratus priorum et posteriorum in motu, tanquam accidens in subiecto, et est idem quod illud prius et posterius, sed illud tale prius et posterius in motu non sunt ipse motus, ut dictum est.

Ad secundum, dico quod tempus secundum aliquid est in anima et secundum aliquid est extra animam. Unde Commentator, 4 Phisicorum, capitulo de tempore, capitulo 13, dicit que tempus nihil aliud est quam prius et posterius in motu secundum quod sunt a natura, et non indiget quod sit anima numerans tempus, ergo in quantum est prius et posterius in motu, est in re extra, sed quantum ad numerationem illius prioris et posterioris, est in anima.

Ad argumentum, ergo cum arguitur quod non sit in anima, quia nulla anima existente adhuc esset tempus, dico quod verum est quantum ad illud quod est prius et posterius in motu, sed non in quantum ad numerationem illo prioris et posterioris, tamen numeratio est de integra taione temporis et propter talem numerationem ad tempus requisitam tempus dicitur esse in anima. Unde Augustinus, 9 Confessiones, capitulo 4, dicit, preteritum tempus et futurum non

sunt nisi in anima, nam preteritum est presens memoria preteritorum, presens est presens circuitus presentium, futurum est presens expectatio futurorum, et quando ulterius arguitur quod si esset aliquid extra animam distinctum a motu haberet durationem propriam etc, dico quod tempus non durat ad quem, sed solum a quo, quod est omnibus ratio durandi, nec mensuratur proprie, sed est aliis mensura et ulterius quaeris de subiecto eius dico est in primo motu tanquam in subiecto, et quando arguis quod non, quia si essent duo motus primi, tunc in primo motu tempus multiplicaretur. Vel idem accidens esset in diversis subiectis, vel in nullo illorum motuum esset tempus. Dico quod si essent duo primi motus adhuc Deus posset facere quod tempus esset subiective in uno et non in alio, et tunc esset maior ratio de uno quam de alio, scilicet voluntas Dei hoc faciens.

Dico secundum quod, non minus est possibile Deo facere unum accidens in diversis subiectis, quam facere aliud celum, et quando ultimo dicis quod non sit in primo motu tanquam in subiecto, quoniam aliquando cessavit ille motus quando non cessavit tempus, dico quod non est impossibile Deo conservare accidens sine subiecto, sicut apparet in altaris sacramento.

Ad tertium, dico quod quantitas est realiter aliud a substantia corporea. Ad probationem, dico quod substantia corporea non est una univoce essentiali per quantitatem, sed solum accidentali, quia si esset substantia in actu subtracta quantitate adhuc esset una et non nisi per suam essentiam.

Ad confirmationem, dico quod quantitas est posterior natura quam substantia haberet partem extra parte, quia prius est naturaliter substantia possibilis habere partem extra partem, quam in actu habeat. Unde dico quod ibi est duplex prioritas, ita quod unomodo substantia est prior, a;iomodo quantitas, nam in ratione extensibilitatis substantia est prior, sed in ratione forme extendentis quantitas est prior substantia actu extensa.

Secunda conclusio est: quod evum quod mensuratur angelus differt realiter a tempore. Ante cuius probationem est notandum quod tripliciter est rerum mensura, scilicet eternitas, evum et tempus. Ad cuius evidentiam est sciendum quod in tota universitate entium, est triplex genus entis. Primum est ens immutatum existens absque omnia potentia ad mutationem, sicut solus Deus. Aliud est ens immutatum existens actu, sed cum potentia ad mutationem sicut angelus. Aliud est ens mutatum existens actu et potentia, ut ista inferiora que cotidie mutantur et variantur, Mensura primi entis est eternitas, que per omnimodam immutabilitatem est tita simul et est propria mensura Dei cuius esse est simpliciter immutabile [7rb] actu et potentia. Mensura vero secundi entis est evum et huius esse est esse angeli et anime intellective secundum se et aliorum quae licet possint per Dei potentia corrumpi, tamen de facto sunt incorruptibilia, et secundum fidem nunquam deficient. Mensura vero tertii entis est tempus quod est mensura motur per se et ex consequenti onium aliorum generabilium et corruptibilium, quorum duratio propter continuam mutabilitatem est in continuo fluxu.

Hoc premissis probatur tripliciter conclusio.

Primo sic: nunc evi et nunc tempis non sunt idem secundum substantiam, ergo nec tempus nec evum. Patet consequentia, quia sicut se habet nunc evi ad evum, sic nun tempis ad tempus. Sed antecedens probatur per Augustinum, 83 quaestione, 82 distinctione, nunc evi est stabile et nunc temporis est fluxibile.

Secundo sic: angelus mensuratur evo et non tempore, igitur. Consequentia est nota, quia impossibile est angelum mensurari aliqua re et non mensurari illa. Sed antecedens probatur primo, scilicet quod angelus non mensuratur tempore, quia omnia que continentur sub tempore calefaciunt et corrumpuntur, 4 Phisicorum, textu commenti 117 et 128. Angelus autem saltim quodad essentiam et secundum fidem non calefit, nec corimpitur, sed quod angelus mensuretur evo patet per Augustinum, ubi supra 83 quaestione, 82.

Tertio sic: nihil existens subiective in natura inferiori est per se et propria mensura superior et perfectior, sed tempus existit subiective in natura inferiori ipsius angeli, scilicet in motu primi mobilis, ergo non est mensura ipsius angeli, sed eum est mensura ipsius angeli, ut alegatum est per Augustinum, igitur. Ista conclusio statis pater per Isidorum, libro 1, De summa bono, capitulo 6, ut supra allegatur est in primo argumento ad conclusiones.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: praeter eternitatem et tempus non est dare aliam mensuram ab illis diferentem, igitur. Patet consequentia, quia cum mensura angeli non sit ipsa eternitas, oportet quod sit ipsam tempus. Stante veritate antecedentis probatur, quia omne quod est in entibus, aut est mutabile, aut non, sed omne mutabile continetur sub tempore, omne autem non mutabile sub eternitate, cum solus Deus sit immutabilis.

Secundo sic: in evo quo mensuratur angelus est successio, ergo illud eum est tempus. Pateu consequentia, quia omnis mensura succesiva este tempus, nam secundum Avicennam, 9 Metaphisice, capitulo 1, hoc est quod vocamus tempus, scilicet quod habet mensurationem, non habentem stabilitatem, sed viam succes- [7va] sionis. Sed probatur antecedens, quia tota duratio evi non est simul, sed sibi succedit secundum prius et posterius, igitur. Patet consequentia sed probatur antecedens, quia aliter in evo non esset maior duratio neque minor. Et per consequens Michael angelus non plus nec diutius fuisset in gloria, quam anima beati Petri, quod est falsum.

Tertio: probatur per locum ad auctoritate. Nam Proculus propositione 50 ait omnis eternitas mensura est ternorum et tempus temporalium et hec due mesure solum in entibus sunt. Ad hoc est etiam auctoritas Commentatoris adductia in principio quaestionis ad oppositum.

Respondeo.

Ad primum, patet per notabile positum statim post istam conclusionem, quia tempus est mensura solum mutabilium et corruptibilium actu et potentia cuiusmodi non est angelus, quia licet posset per Dei potentia desicere et anichilari, nunquam tamen de facto deficient.

Ad secundum, nego antecedens. Ad probationem, quia tunc in evo non esset maior nec minor duratio, et per consequens nec angelus Michael diutius fuit in gloria anima beati Petri. Dico hic quod accipiendo essentiam angeli et anime beati Petri que mensuratur evo quod proprie loquendo non debet concedi angelum diutius fuisse in gloria anima beati Petri, vel quod Deus fuerit ante angelum positive, quia longum, breve, prius et posterius nullomodo possunt inteligi circa aliquam rem, nisi illa res in se sit divisibilis et extensa, aut nisi sit intellecta aut imaginata incomparatione ad temous ita, quod circumsripto tempore in intellectu et in imaginatione non est intelligere prius et posterius in essentia angeli nec anime. Verum tamen pro maiori huius evidentia in solutione rationum et argumentorum in contrarium siqueadducantur est notandum quo prius et posterius, ante et post, longum et bereve, posunt accipli dupliciter, scilicet affirmative et negative. Affirmative vero non dicuntur de Deo neque de angelo neque de anima, ideo non debet concedi istomodo Deus est prius angelo, quia tunc esset sensus quod Deus est prius et angelus est posterius. Sed bene negative de dictis possunt dici sic, scilicet ex ponendo Deus est prius angelo, id est Deus erat angelo non existente, et sic de similibus propositionibus. Prius autem et posterius affirmative acceptis arguunt tempus, sed non negative acceptis, nec succesione. Concludendo ergo quod angelus Michael diutius et prius fuit in gloria anima beati Petri non [7vb] affirmative sed negative, id est Michael era in gloria anima beati Petri ibi non existente gloria.

Ad tertium, dico quod Proculus sicut multi alii fuit huius opinionis quod angeli et omnes intelligentie essent eterne, et per consequens mensurarentur eternitate, et ideo mensuram mediam inter eternitatem et tempus non posuerunt, sed in hoc erraverunt. Ad Commentatorem

dico eodem modo. Dico etiam quod Commentator ibi concedit duas esse mensuras, sed non negat tertiam. Unde dicit quod due sunt species durationis, sed non dicit quod sint solum due.

Tertia conclusio est: quod in evo in quo mensuratur angelus, nulla realis successio potest cadere.

Probatur tripliciter.

Primo sic: quia si in evo sit successio realis, tunc ibi est necessario aliqua innovatio, quia in omni successione oportet ponere preteritum, ita quod aliquod futurum transit in preteritum per presens. Sed si ibi est aliqua innovatio, ibi est aliqua mutatio, quia ibi est aliquod manes quod se habet aliter nunc, sed omnis mutatio mensuratur tempore vel instanti tempis, ergo quod tu ponis evum est tempus vel instans tempis, ut arguatur sic in forma, si in evo esset aliqua successio, ibi esset aliqua mutatio ratione successionis et omnis mutatio mensuratur tempore, et illa mutatio mensuratur evo, ergo evum esset tempus contra conclusionem precedentem.

Secundo sic: angelus totum suum esse simul possidet sine successione, igitur in evo quo ipse mensuratur nulla cadit successio. Antecedens patet per Linconiensem exponendo Dionisium De divinis nominibus, capitulo 5, parte 3, dicentem quod autem care sine et non principio totum suum esse possidet simul ut angelus. Sed probatur consequentia, quia tota causa successionis in mensura est successio, quia aliter posset esse aliquod permanens mensura motus, si successivum posset esse mensura permanentis. Et confrimatur per eundem Linconiensem ubi 1, capitulo 10, parte 3, dicentem quod evum angelorum caret fine et habet principium intermedia successione.

Tertio sic: in evo non est prius et posterius, ergo nec successio. Patet consequentia, sed probatur antecedens per Philosophum, 8 Phisicorum, textu commento 10, dicentem quod non est possibile esse prius et posterius sine tempore. Evum autem non est tempus nec ipso mensuratur, igitur. Et confirmatur per Avicennam, 9 Methaphisice, capitulo 1, dicentem hoc vocamus tempus videlicet mensurationem non habentem stabilitatem, sed existentem secundum viam successionis. Et sic omnis mensura succesiva est tempus. Evuum autem non est tempus. Item Augustinus, 83, quaestione 82, nunc evi est stabile, sed nun temporis est fluxibile.

[8ra] Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: in esse angeli cadit successio, ergo evum quod est eius mensura est successivum. Consequentia est nota, sed antecedens probatur tripliciter.

Primo sic: aut angelus nunc habet de esse suo totum simul quod habiturus, aut non. Si sic, tunc nihil expectat accipiendum de suo esse conservatione divina, et sic conservatione divina non indiget, quod est falsum. Si non, tunc expectat quon non habet, ergo in eius esse est vera successio. Item si in esse angeli non cadit successio, tunc si angelus cum creatur habet esse in evo indivisibili. Ponatur ergo quod Deus adnihilet ipsum, tunc habet non esse, aut igitur habet esse et non esse in eodem nunc, aut in alio et in alio. Si in eodem, est cotradictio. Si in alio et alio, ergo in evo erit realiter successio.

Secundo contra conclusionem arguitur sic: evum non est mensura actu infinita, ergo. Antecedens est notum, quia nihil actu est infinitum nisi solus Deus. Probatur consequentia, quia cum duratio evi sit sine fine, si non esset ibidem additio et successio in partibus, tunc esset mensura actu infinita sicut posito quod tempus sit sine fine, si ponere quod omnes partes eius successive accipiende essent simul indivisibiliter, tunc tempus esset actu infinitum, sic in proposito.

Tertio sic: si in evo non sit successio, igitur ibi est silum unum instans non variatum, et sic in eodem instanti non variato aliquomodo est tota conservatio angeli. Sed hoc est falsum quia ad hoc sequitur quod angelus beatus meruit suam beatitudinem in primo instanti sui esse, similiter quod malus angelus peccavit in primo instanti sui esse, similiter quod quicquid agit

nunc, angelus agit in primo instanti sui esse. Consequentie iste patent, quia non est nisi unum instans esse angeli parte et non aliud et aliud, ergo quicquid agit, in eodem instanti agit. Ad hoc videtur auctoritas Ieronimi, Ad Marcelum, et ponitur in glossa exodi 3, dicentis, in p̄m̄ni creatura differt preteritum et futurum, quia solus Deus non novit fuisse nec fore. Item Augustinus, 11 Confessiones, capitulo 11, ait: presens autem si semper esse presens et preteritum non transiret, non esset tempus, sed eternitas. Eodem modo potest argui de nunc evi.

Respondeo.

Ad primum, negando antecedens. Ad prima probationem dico quod angelus habet totum simul suum esse, nec aliquid expectat de suo esse assumendum actu, et cum infers ergo non indiget Dei conservatione. Negatur consequentia, quia licet non indigeat deo ad accipiendum non habitum ipso, tamen indiget per conservatione iam habiti.

Ad secundam probationem, si quis teneret quod quilibet angelus habet [8rb] proprium evum, tunc diceretur quod evum angeli d̄finit ad non esse ipsius angeli, sicut accidens proprium d̄finit ad definitionem sui subiecti, et sic angelus habet esse in suo evo et in eodem nun sui evi. Sed non esse angeli cirrupti vel anichilari non est in eodem nunc in quo erat suum esse, quia illud per positum iam deficit esse cum angelo. Et si arguis non esse angeli non est in eodem instanti in quo erat suum esse, ergo est in alio et alio, negatur, quia illud non esse non habet aliquod evum vel nunc per mensura sua, sed bene potest esse cum alio evo alterius angeli. Si autem quis diceret quod omnium eternorum est unum evuum, tunc diceret quod angelus dictus in eodem instanti haberet esse et non esse, nec hic implicat de instanti permanenti et stabili, sed bene de instanti raptim et indivisibiliter transeunte, sicut est instans temporis.

Ad secundum, nego consequentiam. Ad probationem dico quod non est simile de tempore et de evo, quia tempus est succesivum et evum non. Et cum dicis quod si tempus flueret sine fine, dico quod si quis poneret omnes partes simul esset tempus actu infinitum. Hoc manifeste implicat, quia si omnes partes temporis essent simul, tunc tempus non esset tempus.

Ad tertium, concedo quod tota conservatio angeli est in eodem instanti. Et cum pronas quod non, quia tunc angeli boni meruissent in primo instanti sui esse etc. Dico quod omnes tales propositiones possunt habere duplicem sensum, et in uno sunt vere et in alio false. Primus sensus est iste: angelus meruit in primo instanti sui esse, id est angelus existens in primo instanti sui esse meruit, vel quod meritum angeli fuit cum primo instanti sui esse angeli. Et iste est sensus verus, quia hidue etiam est illud meritum instans evi, quod habuit angelus in primo instanti sui esse. Alius sensu est quod meritum angeli fuit in primo instanti esse angeli, et hic sensus est falsus, quia licet esse angeli mensuretur evo, tamen actiones eius, quia sunt variabiles et mutabiles mesurantur tempore, et sic meritum angeli fuit temporale, et sic de omnibuz actionibus angeli. Concedo quod si licet instans referatur ad esse angeli, quod angelus in primo instati sui esse meruit, et quod angelus Gabriel in primo instanti sui esse Mariam salutavit. Si autem licet instans referatur ad actionem ipsius angeli, tunc tales propositiones sunt false.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis factum ad ipsum est dictum in fine secunde conclusionis, et sic est finis etc.

[8va] Utrum essentia angeli localiter sit alicubi. Arguitur quod non, quia angelus non est corpus, igitur. Consequentia est nota, quia secundum Boetium in libro De hebdomandibus, communis animi conceptio est incorporea in loco non esse. Antecedens patet per omnes theologos de hac materia loquentes et maxime per Magistrum, libro 2, distinctione 8.

Ad oppositum, arguitur per Damascenum, libro 2, capitulo 2, dicentem quod angeli, cum sint in celo, non sunt in terra, et apparet ratione, quia moventur de loco ad locum, igitur sunt in loco. Consequentia est nota et antecedens est Magistri, libro 2, distinctione 2.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est: quod substantia angeli realiter est in loco divisibili. Huius conclusionis oppositum expresse ponit Paulus de Perusio, libro 2, quaestione 2, articulo 1. Hanc conclusionem probo tripliciter.

Primo supponendo quod angelus sit in loco, ut ipse concedit et omnes alii concedunt. Primo igitur argumento sic: angelus vel eius substantia, quod idem est, est in loco, igitur. Consequentia patet, quia omnis locus est divisibilis, quia locus est superficies corporis etc., 4^o Philosophorum, et in Predicamentis, textu commenti 42, omnis autem superficies est divisibilis, igitur.

Secundo sic: substantia Dei est in loco divisibili, igitur. Consequentia est nota, quia praecisa causa quare angelus non ponitur in loco divisibili est, quia est substantia simplex. Sed multo magis substantia Dei est simplex quam substantia angeli, igitur si substantia Dei est in loco divisibili, non obstante eius simplicitate multo fortius substantia angeli. Sed antecedens patet, quia Deus est in omni loco, 1 libro, distinctione 3, ergo in loco divisibili.

Tertio sic: substantia angeli est in loco et non in loco indivisibili, igitur in loco divisibili. Consequentia est nota. Probatur antecedens, quia si esset in loco indivisibili, nunquam posset moveri localiter, nec pertransiret aliquod spatium, nisi signaret puncta infinita, quia moveretur continue et semper esse in loco indivisibili, et sic esset actu infinitum, quod est falsum. Sed ad istam rationem respondet Paulus, ubi supra dices quod non oporteret quod si angelus esset in loco indivisibili et moveretur localiter quod signaret infinita puncta, sic nec aliquod corporale mobile pertranseundo aliquod spatium oportet quod signet infinitas partes in spatio. Sed hoc non soluit, quia in nullo spacio sunt infinite partes mobili corporali equales, sed in omni spacio sunt infinite partes equales loco angeli. Posito quod sit in loco indivisibili, ideo non est simile, unde et solutio contra ipsum induci potest sic, quilibet mobile corporale motum per aliquod spatium signat omnes partes illius spatii sibi equales, igitur et angelus. Consequentia est nota per solutinem suam, sed in spacio quolibet sunt infinite partes angelo equales postea quod angelus sit in loco indivisibili, igitur.

Contra conclusionem arguit Paulus ubi supra tripliciter.

Primo sic: angelus est indivisibilis, ergo est in loco indivisibili. Patet consequentia per Philosophum, 1 De anima, textu commenti 70, dicentem: quorum locus est indivisibilis et ipsa sunt indivisibilia. Antecedens patet de se et confirmatur, quia locus est equalis locato per Aristotelem, 4^o Philosophorum, textu commenti 42.

Secundo sic: verum est dicere quod angelus est hic et ubi non, et in isto loco et in illo non. Tunc quaero aut sibi correspondet locus indivisibilis et habetur propositum, vel divisibilis. Et sic angelus non replet totum locum suum probo, quia cum talis locus habeat divisibiles partes, si angelus repletet omnes illas partes posset dividi secundum illas partes, quod est falsum.

Tertio sic: locus angeli non est divisibilis, igitur. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quia tunc accidens divisibile esset in subiecto indivisibili, quod est falsum.

Respondeo, pro solutione argumentorum est notandum quod aliqua substantia creata dicitur esse in loco dupliciter. Unomodo, praecise ratione sue limitationis sue nature, quia scilicet natura eius est terminata, finita et limitata. Ideo non est potens replere totum, et sic determinat sibi unum locum quod non alium. Et isto modo omnia spiritualia creata sunt in loco ut angelus et anima. Aliomodo, ratione limitationis sue nature et cum hoc mediantibus propriis divisionibus et quantitate. Et isto modo omnia corporalia sunt in loco.

Ex hoc ad argumenta, ad primum, nego consequentiam. Ad Philosophum dico quod loquitur de illis que sunt in loco secundo modo, cuiusmodi non est angelus nec anima. Et quod hoc sit verum apparet in exemplo, nam licet anima intellectiva sit simplex et indivisibile, ut est angelus, tamen occupat locum divisibilem totum, scilicet corpus per ipsa informatum cum ipsa sit in qualibet parte corporis. Et preterea non est inconveniens magis vel angelum animam uniri loco divisibili localiter, quam uniri corpori divisibili animam formaliter, cum maior et intimior sit secunda unio quam prima, sed [9ra] secundum est possibile, ergo et primum.

Ad secundum, concedo quod locus correspondens angelo est divisibilis, et cum dicitur quod tunc posset replere omnes illas partes et secundum illas dividi. Nego consequentiam. Patet in exemplo, quia licet anima intellectiva sit in loco divisibili informando corpus divisibile, non tamen est divisibilis.

Ad tertium, nego antecedens. Ad probationem dico quod non sequitur accidens divisibile esse in subiecto indivisibili, quia locus non est in locato, sicut accident in subiecto, ut imaginatur argumentum cum locus sit superficies corporis ambientis et non corporis locati.

Secunda conclusio est: quod unus angelus potest esse insimul hic et alibi, id est in diversis locis.

Probatur tripliciter.

Primo sic: unum corpus potest esse simul in diversis locis, igitur. Consequentia est nota per locum a minori. Antecedens patet, quia Deus potest facere duo corpora in eodem loco, ut fuit in sua nativitate, ergo et unum corpus in diversis locis. Istud antecedens etiam est quedam conclusio posita libro 4, quaestione 14, conclusione 1, quod ibidem probatur et multipliciter improbat.

Secundo sic: anima intellectiva potest esse simul in diversis locis, igitur. Consequentia ut prius nota. Sed probatur antecedens, quia ipsa est in omni parte corporis per ipsam informati, igitur in diversis locis, cum partes sint in diversis positae et situate.

Tertio sic: plures angeli possunt esse in eodem loco simul, igitur. Consequentia est nota, quia equalis difficultas est utrobique. Sed probatur antecedens. Quia cum non sint corporei, non habent dimensiones adinvicem repugnantes, et sic unus alium non impedit.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: angelus potest esse simul in diversis locis, ergo ubique. Consequentia est nota, quia non magis repugnat eidem esse in tribus quam in duobus nec in quatuor, et sic in infinitum, quia omnis causa repugnantiae que posset assignari de decem locis, omni talis posset etiam assignari de duobus. Sed consequens est falsum, tum quia esse ubique insimul est proprium Dei, cum etiam quia si unus angelus insimul posset esse ubique, nullomodo posset moveri, cum motus sit ab uno loco in alium. Sed consequens est falsum, quia tunc aliqua creatura esset immutabilis.

Secundo sic: idem non potest in simul conservari et anichilari, igitur. Antecedens patet, quia oppositum implicat. Probatur consequentia, quia posito quod angelus sit hic et Rome, posset Deus in simul anichilare istum locum et omnem rem in ipso existentem et conservare locum illum Rome cum omni rem ibidem existente, et tunc angelus a insimul anichilaretur et conservaretur.

Tertio sic: ad positionem conclusionis sequitur implicatio contradictionis, ergo. Consequentia est nota. Probatur antecedens, quia si angelus unus sit hic et Rome, hic poterit aliquid revelare et ibi nihil, et hic aliquid facere et ibi nihil, et sic idem revelabit et non revelabit, aget et non aget que omnia implicat, et multa similia possunt adduci.

Respondeo.

Ad primum, concedo quod idem angelus per divinam potentiam insimul potest esse ubique, id est quod angelus est impotentia obedientiali respectu potentie Dei ad hoc quod sit ubique, et cum probatur, quod hic sit impossibile. Primo, quia esse ubique est proprium Dei. Dico quod esse ubique cum repugnantia non essendi ubique est proprium Dei, sed esse ubique sine repugnantia non essendi ubique potest angelo competere. Deus enim sic est ubique quod propter suam immensitatem repugnat ipsum non esse ubique. Angelus autem et si per divinam potentiam esset ubique, adhuc Dei potentia posset ipsum facere non esse ubique, et si dicas etiam Deus potest non esse ubique quia potest istum locum annihilare et ipso annihilato non est in isto loco, et per consequens nec ubique. Dico quod licet ubique supponit tantum pro omni loco, adhuc esset ubique, quia esset in omni loco qui est, sicut modo dicitur esse ubique non obstante quod posset facere aliquem loco de novo in quo de facto non est.

Ad secundum, inconueniens cum dicitur quod si aliquis angelo esset ubique, non posset moveri etc, dico quod immo, tum quia posset moveri motu circulari, tum quia hoc staret ipsum posse non esse ubique, et sic adhuc in eo posset esse potentia ad motum non solum circulariter, sed etiam rectum.

Ad secundum, nego consequentiam. Ad probationem dico quod casus implicat, unde sicut non est possibile Deum insimul annihilare a et consercare a, ita posito quod a sit hic et rome non est possibile Deum insimul annihilare omnem rem existentem hic et conservare omnem rem existentem corrupta per aliquod tempus ante genera [9va] Rome, unde casus ille supponit quod argumentum intendit probare.

Ad tertium, nego antecedens. Ad probationem concessio quod si unus angelus sit hic et Rome et quod hic aliquid revelet et ibi non. Et similiter de agere, quod ad hoc non sequitur contradictio, quia non sequitur quod iste angelus in simul relevabit et non revelabit. Unde sicut verum est dicere quod angelus qui est hic aliquid revelabit posito illo casu, sic est verum dicere quod angelus qui est rome aliquid revelabit, cum sit idem angelus hic et ibi. Sed bene sequitur quod hic angelus aliquid revelabit hic et non Rome. Hic aliquid aget et Rome nihil ager. Ista autem in nullo contradicunt de talibus antem implicationibus apparentibus enim idem ponatur in diversis locis plenibus habetur in principio, 14 quaestionem 4 libro.

Tertia conclusio est: quod angelus movetur de loco ad locum in mensura divisibili et in tempore.

Probatur tripliciter.

Primo sic: angelus movetur localiter de loco ad locum, igitur. Consequentia est nota, quia impossibile est motum localem fieri in non tempore, ut patet, 4 Physicorum, et 6 et 7, textu commenti 73. Et probatur ratione, quia aliter motus esset quius, etiam motus non esset de genere succesiorum, que omnia sunt falsa. Sed probatur antecedens per Gregorium, exponendo illud Lucas, primo ego sum Gabriel qui sto ante Deum etc. Ait cum ad nos veniunt angeli, sic exterius implement misterium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem assistant et multe alie auctoritates sacre scripture sunt dicentes angelos de loco ad locum moveri.

Secundo sic: anima intellectiva potest moveri de loco ad locum in mensura divisibili, igitur et angelus. Consequentia est nota, quia non minus est indivisibilis anima nostra quam angelus, et tota ratio quare videtur impossibile angelum moveri successive. Eius est indivisibilitas, si ifitur illa esset sufficiens ratio equaliter esset impossibile animam nstram moveri successive. Sed probatur antecedens, quia quando transeo de isto loco ad ecclesiam, similiter anima mea in eodem tempore et in eadem successive movetur de isto loco ad ecclesiam. Quod patet, quia non prius recedit de isto loco anima mea quam corpus, nec prius est in termino motus quam corpus. Verum est quod dicte rationes due solum probant quod angelus posset moveri temporaliter non in se, sed in corpore assumpto.

[9vb] Ideo arguo tertio: quod angelus in se non assumpto corpore posset moveri successive, sic substantia angeli de se est in loco divisibili, ergo potest moveri successive et divisibiliter. Antecedens est prima conclusio. Sed consequentia est nota, quia omne quod est in loco divisibili, si de illo ad alium debet moveri, prius dimittit partem loci quam totum, cum motus non posset fieri in instanti. Sed diceres quod hec suppositio supponit quod angelus sine assumpto corpore posset moveri de loco ad locum, quod tamen est falsum. Probo immo quod posset sic moveri, quoniam anima separata potest de loco ad locum nullum corpus assumendo, ergo et angelus. Patet antecedens, quia quando anima beati Petri veniet ad iudicium, quero aut descendet de celo cum aliquo assumpto corpore aut nullo. Si nullo, habetur propositum. Si aliquo, quero an sibi assumet corpus proprium, an alienum. Certum est quod non alienum, nec proprium, cum illud iaceat in sepulcro, ergo descendet de celo ad assumendum corpus proprium nullo alio assumpto corpore.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: ad angelum moveri successive et in tempore, sequitur impossibile, igitur. Consequentia bona et probatur antecedens, quia ad hoc sequitur aliqua actu infinita successive unum post aliud in tempore finito esse pertransita et signata, quod implicat, quia postquam unum transitur et signatur post aliud in cuiuslibet transitione et signatione requiritur tempus aliquod signatum, igitur talium infinitorum pertransito et signatio requirit tempora infinita determinata et alicuius certe et determinate durationis. Talia autem tempora tempus infinitum faciunt. Sed probo quod hoc sequatur, quia impossibile est quod aliquod mobile pertranseat de uno loco ad alium successive, quin pertranseat omnia spatia sibi equalia et inter illa duo loca contenta quorum unum est extra aliud. Sic quod unum pertranseat et signet primo unum postea aliud, sed iter quolibet duo loca distancia sunt talia spatia angelo equalia infinita, cum angelus sit indivisibilis et in quolibet spacio continuo sint infinita indivisibilia, igitur.

Secundo sic: accidens divisibile non potest esse in subiecto indivisibili, igitur. Consequentia patet quia cum angelus sit indivisibilis et quilibet motus successivus [10ra] sit divisibilis, si angelus moveretur successive, talis motus esset subiective in angelo, cum subiectum motus sit ipsum mobile, igitur.

Tertio sic: angelus in suo motu non habet resistantiam, igitur. Patet consequentia, 4 Physicorum, textu commenti 71, quia si esset dare vacuum motus fieret in instanti, quia ibi nulla esset resistantia. Sed patet antecedens, quia angelus est spiritus, spiritus autem corpori non resistit, quia unum corpus alteri non resistit, nisi ratione quantitatis et dimensionis alterius corporis que in angelo assignari non possunt.

Respondeo.

Ad primum, patet per primam conclusionem scilicet quod licet angelus sit indivisibilis in sua substantia, tamen est in loco divisibili, ut est declaratum per exemplum de anima intellectivam que licet sit secundum substantiam, indivisibilis est tamen in loco divisibili, cum sit in qualibet parte corporis animati.

Ad secundum, dico quod nullum accidens divisibile potest esse in subiecto indivisibili. Quod si ista est vera, habet solum veritatem de accidente permanente et extenso, cuius est actu habere plures partes simul, unam extra aliam. Nullam autem veritatem habet de accidente divisibili et successivo, cuius non est habere plures partes simul actu, sicut est motus localis.

Ad tertium, nego antecedens. Ad probationem, cum corpus non resistat spiritui, cum non resistat nisi ratione quantitatis et dimensionis, dico quod in medio imaginor duplicem resistantiam respectu mobilis. Una est ex densitate medii, quia quanto medium est densius, tanto difficilius ab aliquo corpore scinditur. Alia est ratione ex tensionis medii, quia quanto medium est magis longum et extensum ceteris paribus, tanto tradis pertransitur. Et quod una

resistentia sit differens ab alia patet, quia posito quod aliqua duo media sint equaliter dempsa et tamen in equaliter longa et extensa. Certum est quod idem mobile pertransibit facilius minus extensum et minus longum, quod erit propter resistentiam secundam et nullomodo propter primam. Ita etiam patet posito quod sint duo media equaliter extensa, sed equaliter densa. Ex hoc ad propositum di- [10rb] co quod in motu angeli medium non resistit spiritui ratione prime resistente, sed bene ratione secunde. Et ideo angelus vel spiritus successive moveretur, et si dicas contra quod in vacuo esset resistentia secunda licet non prima, cum ibi non posset motus successivus esse, ut dicit Aristoteles. Respondeo quod in vacuo nulla esset resistentia, nec prima, nec secunda. Unde dico quod si Deus annihilaret totum medium de isto loco usque Romam ita quod totum esse vacuum, quod tunc iste locus non distaret a Roma.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis, dico quod communis animi conceptio est spiritualia, non esse in loco circumscriptive sicut corporalia, sic quod spiritualia dividantur secundum divisionem loci, sed bene in loco possunt esse diffinitive, est hoc vult Magister, libro 1, distinctione 37, et est finis.

Utrum spiritus angelicus in primo instanti sui esse potuit culpabiliter esse malus. Et arguitur quod non, quia non potuit primum actum volendi habere a se, igitur. Patet consequentia, quia cum omne peccatum sit voluntarium, ut ait Magister. Libro 2, distinctione 41, si in primo instanti sui esse potuisset peccasse, tunc in illo instanti potuisset habuisse actum volendi quo peccasset, tunc sic aut ille actus fuisset primus volendi aut non. Si non, igitur alius precessisset eum et sic ille non fuisset in primo instanti, ergo nec peccatum ex illo actu. Si fuisset primus, cum primum non potuerit habere a se ut dicit Anselmus, illum habuisset a Deo, et per consequens peccatum consistens in illo primo actu fuisset a Deo, quod est impossibile. Sed antecedens est venerabilis Anselmus, De casu diaboli, capitulo 12.

Ad oppositum arguitur sic: creatura rationalis potest mereri in primo instanti sui esse, ergo. Consequentia nota, quia difficilius est mereri quam demereri, cum ad meritum plura concurrant quam ad demeritum, quoniam liberum arbitrium per se sufficit ad peccatum, sed non ad bonum sine gratia, secundum Magistrum, libro 2, distinctione 24. Sed antecedens patet de anima Christi, que meruit in primo instanti suo, aliter profecisset in merito, quod negat Magister, libro 3, distinctione 13.

Respondeo et premito primo [10va] quod in ista questione non accipio primum instans esse angeli proprie, scilicet pro instanti quo mensuratur angelus seu esse angeli, quia illud est instans evi, quod est fixum et stabile et non fluens, ut ait Augustinus 83, quaestione 82, quia de illo instanti questio, nullam habet difficultatem, ut patet supra, quaestione 3, in fine tertie conclusionis. Sed hic accipio primum instans esse angeli pro aliquo instanti temporis correspondente esse ipsius angeli, id est pro primo instanti temporis, cum quod fuit esse ipsius angeli, hoc viso pono conclusionem.

Prima conclusio est: quod angelus spiritus in primo instanti sui esse potuit culpabiliter esse malus.

Pronatur tripliciter.

Primo sic: omne agens libere arbitrio pro quocumque instanti habet obiectum sibi presens, si nullum adsit impedimentum, et actus eius sit divisibilis pro illo instanti, potest secundum suum liberum arbitrium actus eius elicere sic, vel sic. Sed angelus potuit esse huiusmodi pro primo instanti sui esse, igitur. Maior patet quia plura non requiruntur ad eliciendum actum liberi arbitrii. Sed minor probatur, primo quia certum est quod voluntas angeli est de se formaliter libera et pro primo instanti potuit habere obiectum sibi presentatum, ut puta se ipsum, vel ipsum Deum. Et ad eliciendum actum bonum vel malum circa illud obiectum

nullum erat impedimentum, quia si aliquid fuisset, non fuisset nisi aliqua gratia confirmans eius liberum arbitrium in bono, que tamen non fuit et posito quod fuerit potuit non esse et actus eius est indivisibilis patet per Philosophum, 10 Ethicorum, capitulo 4, dicentem et de sensu et sensatio quod visio est tota et in instanti et etiam dilectio perfecta consequens actum est tota simul et perfecta, igitur.

Secundo sic: angelus in primo instanti sui esse potuit habere actum liberi arbitrii, ergo et actum malum et peccare. Consequentia est nota, quia cum liberum arbitrium sit indifferens ad bonum et ad malum, eque cito potest habere malum sicut bonum et e converso. Sed probatur antecedens, quia natura corporalis potest habere actum suum in primo instanti sui esse, ut puta ignis potest illuminare, ergo multo fortius natura spiritualis [10vb] cum sit prestantior corporali.

Tertio sic: angelus in primo instanti sui esse potuit malum cognoscere, igitur et voluntas eius illud velle, quamvis forte non sub ratione mali, sed sub ratione a parentis boni. Patet antecedens, quia cum intellectus angelicus sit perfectus et posset intelligere sine discursu, sequitur quod pro quocumque instanti est, pro eodem instanti potest intelligere. Et consequentia patet, quia non minus est libera voluntas ad actum suum, quam sit intellectus ad suum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: nullus peccat in eo quod vitare non potest. Patet per Magistrum, libro 2, distinctione 11. Sed actus primus angeli in primo instanti sue creationis elicited ab illo nullo modo vitari potuit, ergo. Probatur minor, quia non ante quia eius voluntas non erat, nec post quia iam transierat in preteritum, nec in illo instanti primo quando actus ille erat, quia omne quod est, dum est, necesse est esse, 1 Periermeneias et confirmatur, quia omne peccatum actuale consistit in actu deliberativo voluntatis. Voluntas pro primo instanti sui esse deliberare non potuit, quia deliberatio presupponit intellectum preteritum consiliativum secundum Aristotelem, 6 Ethicorum, igitur,

Secundo sic: omne peccatum admittit aliquid de bono peccantis, igitur. Antecedens patet per Augustinum in Enchiridion, non longe post principium dicens animorum quecumque sunt vicia naturalium sunt privationes bonum, et post quod omne peccatum admittit de bono, ex quo concluditur quod peccatum est privatio alicuius habiti. Sed consequentia patet, quia in primo instanti esse angeli nichil de suo bono potuit esse perditum per peccatum, quia aliter illud bonum insimul habuisset et non habuisset, quod implicat.

Tertio sic: angelus in primo instanti sui esse non potuit errare in cognitione, igitur nec in voluntate maculari. Patet consequentia, quia malitia in voluntate presupponit errorem in ratione, propter quod dicit Philosophus, 3 Ethicorum, capitulo 3, omnis malus est ignorans. Antecedens patet, quia cum error in ratione sit quedam pena et pena non precedit culpam, sequitur [11ra] quod actus primus intellectus angeli non potuit esse erroneus. Ista etiam conclusio videtur expresse contradicere primo conclusioni superius posite questionis. Item est contra venerabilem Anselmum, De casu diaboli, capitulo 12, et multis aliis capitulis ubi vult quod voluntas non potest habere primum actum volendi a se. Et per consequens, si primus actus eius posset esse malus, cum non possit esse nisi a deo. Deus esset actor mali probat quod voluntas ante accepta iusticiam, quicquid vult ex hoc non est iusta, nec iniusta. Sed post eam sponte deferendo fiet iniustam ex quo arguitur sic: angelus non potuit peccare, nisi post acceptam iusticiam quam deferendo peccavit, ergo nec in primo instanti sui esse.

Respondeo.

Ad primum, dico quod angelus potuit vitare illum actum quando peccavit, quia tunc ille actus erat contingens et nihil est formaliter contingens, nisi quando est. Ad Aristotelem, dico quod per illam propositionem omne quod est etc., solum intelligit quod ista consequentia est necessaria si hoc est hoc est, ita quod ibi est necessitas consequentie stante antecedente, sed

contingetia est in antecedente et consequente, vel aliter, quia illa propositio est vera in sensu composito, non autem in sensu diviso. Ad confirmationem, dico quod deliberatio in natura perfecta cuiusmodi est natura angelica, non requirit discursum immo in instanti. Potest fieri secus autem est de nobis de quibus argumentum loquitur.

Ad secundum, dico quod omne peccatum commissum post esse ipsius peccantis aliquid de bono suo adimit sic, quia facit illud bonum esse minus quam antea fuerat. Sed non sic a dimisset peccatum in primo instanti esse factum, sed illud aliter a dimisset, quia fecisset illud bonum esse minus quam alias fuisset, si peccatum non fuisset.

Ad tertium, dico quod illud argumentum ita bene concludit de [11rb] quolibet alio instanti sicut de primo, quia ille error in ratione prior esset quam malitia in voluntate, et per consequens pena ante peccatum. Modo certum est quod sicut pro primo instanti inconveniens est penam precedere culpam, sic etiam et per quolibet alio, ideo dico quod pro quocumque instanti angelus primo peccasset, quod primum peccatum suum non precessisset error quo esset pena. Et ad Philosophum, dico quod omnis malus est ignorans, quod ibi accipit ignorantiam non solum pro errore, sed etiam pro nescientia. Certum est autem quod non omnis nescientia est pena. Ad illud quod dicitur quod ista conclusio contra dicit prime conclusioni secunde questionis, dico quod non quia ista conclusio ponit quod nulla creatura potest ad producere precise per instans, modo posito quod angelus peccasset in primo instanti sui esse, ad hoc sequitur quod peccasset precise per instans, et sic ibi nulla est contradictio. Ad dictum Anselmi, dico quod voluntas non potest habere primum actum a se, dicitur ad hoc solvendo argumentum ad oppositum. Ad aliud dictum Anselmi, dicentis quod voluntas non potest peccare, nisi post acceptam iustitiam, dico quod quantum ad presens spectat quod iustitia voluntatis est duplex. Prima est formalis et sibi inherens, ut est caritas vel gratia, et de ista certum est quod non intelligit, quia paganus qui nunquam habuit talem iustitiam potest peccare. Alia est iustitia virtualis, et ista solum est potestas sive libertas voluntatis, qua potest actum suum conformare dictamini recte rationis et de ista intelligit. Et est sensus Anselmi, quod voluntas non potest peccare post acceptam iustitiam, id est non prius potest voluntas peccare quam sit potens et libera ad confirmandum actum suum recto dictamini, et tamen cum hoc statim quod in eodem instanti in quo habet talem potestatem et libertatem, potest peccare. Et certum est quod talem potestatem habet in primo instanti sui esse.

Secunda conclusio [11va] est: quod spiritus angelicus in primo instanti sui esse potuit meritorie esse bonus, et ita potest argui de spiritu humano.

Probatur tripliciter.

Primo sic: spiritus angelicus in primo instanti sui esse potuit habere omnia ad actum meritorium requisita, igitur. Patet consequentia, quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis. Probatur antecedens, quia ad actum meritorium sufficit libertas arbitrii cum gratia gratum faciente que in primo instanti esse angeli sibi fueruntabilia.

Secundo sic: angelus in primo instanti sui esse potuit ex caritate Deum diligere, igitur. Consequentia est nota. Probatur antecedens, quia pro quocumque instanti potuit Deum videre, pro eodem instanti potuit Deum diligere. Sed pro primo instanti potuit Deum videre, quia aliter nec anima Christi in primo instanti sui esse Deum vidisset, et sic pro aliqua mensura non fuisset beata, igitur. Et confirmatur, quia voluntas humana summum bonum clare cognitum non potest non diligere, ut patuit 3 conclusionem, 4 questionis, 1 libri, igitur et similiter voluntas angelis. Sed in primo instanti potuit Deum clare videre, igitur et diligere, igitur et mereri.

Tertio sic: angelus in primo instanti sui esse potuit omnia adimplere, que tunc tenebatur facere, ergo et mereri. Patet consequentia, maxime si fuisset in gratia creatus, quod fuit possibile, quia omnis faciens ex gratia illa que tenetur facere meretur. Sed antecedens patet,

quia alias fuisset obligatus ad sibi impossibile, contra textum Iuris, libro 6, De re iu. Ista conclusio potest confirmari, quia secundum Magistrum Christum meruit in primo instanti sue conceptionis, libro 3, distinctione 18.

Contra conclusinam arguitur tripliciter.

Primo sic: spiritus angelicus non potest, nec potuit mereri in aliquo instanti primo, igitur. Consequentia nota, quia primum in- [11vb] stans sui esse est aliquod primum instans. Sed probatur antecedens, quia si sic, sequeretur quod duo merita essent equalia omnibus aliis paribus, quorum unum esset in tempore, et aliud in instanti. Consequens falsum, igitur, quia tunc nihil prodesset constinuate meritum. Probo consequentiam, quia si aliquid potest mereri in primo instanti, sit fratia exempli Socrates, qui in aliquo instanti primo mereatur, et continuet uniformiter meritum suum per horam sequentem que sit b, tunc quero vel igitur meritum suum est maius meritum in fine b, quam fuit in illo instanti primo, vel minus, vel equale. Si minus vel equale, habetur propositum. Si maius vel, ergo in infinitum, et tunc talis amplius in merito non posset proficere, et sic sibi non proficeret continuare illud meritum per illam horam, vel solum finite sit, ergo quid in duplo, sit tunc medietas illius totalis meriti per horam continuati c, tunc sic totum illud meritum equaliter excedit medietatem suam, et meritum quod fuit in primo instanti. Igitur medietas illius meriti, que est acquisita temporaliter et meritum quod fuit in primo instanti, sunt equalia, ergo meritum temporale et instantaneum ceteris paribus erant equalia, quod fuit probandum.

Secundo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod aliquis mereri posset per goram merito infiniti premium formaliter infinitum. Consequens falsum, quia illud non posset nec creatura capere, nec Deus producere. Probo consequentiam, quia volo quod talis qui sic meretur in primo instanti sui esse, continuer meritum suum per goram sequentem vel intendat continue per horam meritum suum, tunc sic pro illo instanti primo sibi debetur aliquod premium, ita etiam et pro quodlibet instanti posteriori illius temporis, aut ergo pro quolibet instanti sequenti debetur sibi premium equale, vel semper maius et maius, vel semper minus et minus. Si semper equale, tunc in fine illius temporis erunt merita infinita equalia, vel aliquod com- [12ra] positum ex infinitis equalibus meritis non communicantibus, et per consequens meritum erit infinitum. Si semper maius et maius tanto magis, sequitur idem. Si semper minus et minus, idem sequitur. Quod probo, quia accipio aliquid instans ante finem temporis pro illo instanti debet aliquod premium, et pro quodlibet priori maius et infinita instantia precesserunt, ergo premium ex eius compositum erit infinitum.

Tertio sic: ad omne meritum necessario concurrat liberum arbitrium, igitur. Patet consequentia, quia nihil quod est in primo instanti esse alicuius est a libero arbitrio eius cum liberum arbitrium non pertineat ad preteritum, nec ad presens, sed solum ad futurum, ut ait Magister, libro 2, distinctione 25. Et antecedens patet per eundem, libro 2, distinctione 27.

Respondeo.

Ad primum, nego antecedens. Ad probationem, dico quod illud non sequitur, scilicet quod duo merita essent equalia, quia licet dicam quod quis posset mereri in primo instanti, non tamen concedo precise per instans, quod tamen supponit totius processus argumenti. Et si dicas potest mereri in primo instanti, licet non precise, per instans quero, si aliquod premium debetur sibi in illo primo instanti. Et si sic, arguam ut prius. Si non, igitur in illo instanti non merebatur. Dico quod sicut in primo instanti potuit mereri, non tamen precise per instans, sic quod pro illo primo instanti sibi debetur aliquod premium, non tamen ut est meritum precise per instans, sed ut est meritum temporale, sed inceptum in primo instanti.

Ad secundum, dico per idem, scilicet quod argumentum illud supponit quod posset mereri precise per instans, quod nego.

Ad tertium, dico quod liberum arbitrium non solum ad futurum se extendit, immo etiam [12rb] ad presens, quia aliter voluntas nunquam libere aliquid faceret, quia nunquam libere aliquid facit, nisi quando illud actu aliter facit. Ad Magistrum, dico quod non vult dicere quod quando voluntas actualiter vult, quod non velit libere, sed vult dicere quod liberum arbitrium non extendit se ad presens, id est non est in potestate liberi arbitrii aliquid non facere, dum illud presentialiter facit et hic in sensu composito, et per hoc non sequitur, quin libere illud faciat quando illud facit et posset illud non facere in sensu divisso.

Tertia conclusio est: quod angelus malus sui casus potuit esse prescius. Et accipio hic prescientiam non pro certa et infallibili precognitione, quia tunc nulla futura contingentia possent presciri sic, sed pro aliqua revelatione facta alicuius rei future.

Probatur conclusio tripliciter.

Primo sic: Deus bono angelo potuit revelare casum suum antequam caderet, igitur. Consequentia nota. Probatur antecedens, quia pro quacunque mensura Deus alicui creature potest aliquid revelare, pro eadem mensura cuilibet alteri creature capaci talis revelationes illud potest revelare. Patet statim, quia aliter maiorem potestatem haberet Deum supra unam creaturam quam supra aliam. Sed casum Luciferi antequam caderet, potuit Deus revelare Michaeli et Luciferi eiusdem revelationis, erat capax ut Michael, immo forsam magis capax cuiuslibet revelationis et noticiae quam aliquis alius angelus, quia omnibus aliis fuit excellentior creatus, ut ait Magister, libro 2, distinctione 6, igitur.

Secundo arguo sic: homini casuro et innocenti potest Deus casum suum revelare, igitur. Patet consequentia, quia non magis est hoc inconveniens de angelo casuro quam de homine, immo omnia inconvenientia que possunt adduci de Lucifero, eadem possunt adduci de homine innocente. Sed patet antecedens, quia Petro casuro Deus revelavit casum suum, Matheus, 26, et Petrus erat tunc innocens, [12va] quoniam ante modicum post lotionem pedum sibi et aliis dixerat Christus: vos mundi estis, igitur.

Tertio sic: ante casum Luciferi potuit Deus casum suum scribere et illam scripturam sibi ostendere, igitur. Consequentia est nota, quia per illam scripturam cognovisset se casurum. Et antecedens patet, quia ad illud nullum inconveniens sequitur non plusquam si talem scripturam Deus fecisset, et per ipsam Michaelis presentasset vel eam in conspectu omnium angelorum posuisset.

Contra conclusionem arguit Paulus Carmelita de Perusio, libro 2, quaestione 3, articulo 1, sic: quicumque est certus de aliquo malo, necesse est ipsum desperare de bono opposito, sed Deus non potuit Luciferum ante casum suum de salute sua facere desperare, ergo nec ei potuit casum suum revelare.

Secundo sic: si angelus potuisset fuisse prescius sui casus aut illum vitare voluisset et non potuisset. Et hoc est falsum, quia ad hoc sequitur quod necessario peccasset aut potuisset, sed voluisset. Et sic sequitur quod ante casum suum peccasset.

Tertio sic: arguit Anselmus De casu luciferi, capitulo 21: si angelus in bona voluntate stans presciebat se casum, aut volebat quod ita fieret, aut volebat, si cum presientia voluntatem habebat cadendi, iam mala voluntate ceciderat. Si autem presciebat se casum et nolabat, tanto miser erat dolendo, quantostare volebat, ac tanto iustior erat, quanto magis stare volebat et quanto iustio debebat esse felicior. Igitur si nolendo presciebat se casum, tanto erat miserior, quanto debebat esse felicior.

Respondeo.

Ad primum, dico quod desperare accipitur dupliciter, scilicet affirmative et negative. Affirmative, scilicet actum desperationis habere vel obstinationis. Aliomodo negative, scilicet non [12vb] sperare. Primo modo semper est peccatum, sed non secundo modo. Dico igitur quod

si fuisset prescius sui casus, desperasset de bono oppositio negative, nec necesse fuisset ipsum desperasse affirmative, nec est impossibile. Istomodo Deum aliquem de sua salute facere desperare, hoc est facere aliquid propter quod aliquis amplius non sperabit de sua salute.

Ad secundum, dico quod si angelus fuisset sui casus prescius, quod usque ad casum suum ipsum casum vitare potuisset et voluisset, sed in puncto casus vitare potuisset, sed noluisse.

Ad tertium, dico quod argumentum Anselmi arguit de facto, scilicet quod non prescivit casum suum, quod concedo. Sed quia argumentum potest reduci ad probandum eodem modo quod non potuit prescire. Ideo dico quod si angelus fuisset sui casus prescius, quod per totum tempus ante casum presciebat se casurum et nolebat cadere, sed in puncto casus voluit cadere. Et si dicis quod, si nolebat cadere tanto magis erat miser, quanto magis stare volebat etc., concedo de miseria pene, sed non culpe et cum subditur quod, quanto magis volebat stare, tanto iustior erat etc., concedo, et cum dicitur, ergo tanto miserior erat, unde debebat esse felicior. Concedo quod tanto miserior erat in actu miserie pene, quanto per illam penam debebat postea esse felicior. Si in eadem miseria bona voluntate prestitisset, sicut patet in martiribus, quanto maiora tormenta patiuntur, tanto sunt miseriores miseria pene, et quanto tali miseria miseriores sunt, tanto in gloria debent esse postea feliciores. Et si dica contra, quia secundum istam responsionem in ipso angelo miseria pene precessisset culpam, et sic Deus prius fuisset punitor angeli, quam angelus peccator, cum omnis pena sit a Deo, ut ait Magiste libro 2, distinctione 26.

Respondeo, quia pena accipitur dupliciter. Unomodo, ut [13ra] dicitur a puniendo, et sic dico quod pena nunquam in aliquo precessit culpam, nec Deus aliquem punit quam ipse peccat. Aliomodo, dicitur pena a patiando, et sic non est inconueniens aliquando penam esse sine culpa, quia licet talis pena non sit punitio, potest infligi, ut sit meriti augmentatio, ita patet in Iob, vel in ceco nato. Dico modo quod talis pena in angelo non fuisset punitio, sed solum passio vel afflictio.

Ad argumentum in oppositum in principio questionis factum, dico quod primum actum volendi non potest voluntas habere a se precise, sicut nec aliquem alium. Sed dices contra. Anselmus probat quod nullomodo a se et arguit sic: quicquid movet se ad volendum aliquid, prius vult ita se movere. Dico quod quicquid aliquid vult, prius vult se velle sed non alio et alio actu volendi. Quicunque enim vult, aliquid vult se velle illud in illud volendo. Et sic finitur questio ista totaliter.

Utrum actum virtuosum penitentie obsinati angeli valeant elicere. Arguitur quod non, quia confirmati in gratia non possunt actum malum elicere, igitur. Consequentia nota, quia sicut se habent boni ad confirmationem in bona, ita mali ad obtinationem in malo. Sed antecedens patet, quia aliter confirmati non essent.

Ad oppositum arguitur sic: obstinati angeli habent liberum arbitrium, igitur. Consequentia est nota, quia illud est indifferens ad bonum et ad malum, cum ad nullam partem possint cogi, patet per Magistrum, libro 2, distinctione 25. Sed antecedens patet per Magistrum libro 2, distinctione 7, dicentem quod omnes angeli modo liberum arbitrium habent.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est: quod non semper angelus vel anima tantum proficit in merito, quantum vult proficere.

Probatur tripliciter.

Primo sic: quia si conclusio non sit vera, sequitur quod volens directe tenere medium inter duo vitia ipsum medium de facto teneret consequens falsum et consequentia tenet Glossa

De penis, distinctione 2, hec que de caritate dicuntur, ubi Glossa dicit quod sic servare medium ultra hominem est et consequentia de se nota est.

Secundo sic: non semper quilibet peccando tantum deficit, quantum vult deficere, igitur. Patet consequentia, quia mereri non est magis in potestate creature, quam sit ipsum deficere. Sed antecedens probatur, quia alias sequeretur quod essent duo, quorum illorum quilibet plus deficere alio, quod implicat patet, posito casu quod Socrates et Plato sint qui sic velint deficere, et quod Socrates plus velit deficere quam Plato, ita quod vellit peccatum suum excedere omne peccatum Platonis. Et odem modo, Plato velit peccatum suum excedere omne peccatum Socratis, et tunc sequitur quod quilibet illorum plus alio deficeret, nisi conclusio sit vera. Et confirmatur postiro eodem casu inter duos, quorum quilibet plus alio in merito velit proficere.

Tertio sic: quia si conclusio non sit vera, sequitur quod quilibet ad equale Christu meritum posset proficere. Consequens falsum, quia tunc quilibet posset se facere parem Dei Filio in merito quod auditus non substinet. Et patet consequentia, quia quilibet potest hoc velle.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: tantum quilibet peccat, quantum vult peccare, igitur. Consequentia patet, quia concedis similitudinem in isto inter peccare et mereri in secundo argumento ad conclusionem. Probatur antecedens antecedentis Augustini, De libero arbitrio, capitulo 6, dicentis, tantum peccat quis, quantum vult et non potest sicut qui vult et facit et potest, et ponit exemplum de [13va] illo qui vult et non habet facultatem ad volendi, cum uxore aliena de penitentia, distinctione prima si trium. Si ergo quis non minus reus est ex sola voluntate, quam si cum voluntate in facto deprehenderetur, ergo eadem ratione si quis vellet committere a gradum peccati non minus reus esset, quam si in a gradu deprehenderetur, et per consequens volens peccare a gradu de facto peccat a gradu.

Secundo sic: in infinitum est minus meritorium habere rectitudinem voluntatis, quam eam habere in a gradu, ergo in infinitum minus meritorium est velle habere rectitudinem voluntatis, quam eam velle habere sub a gradu, ergo si volens habere rectitudinem voluntatis eo ipso habet quod desiderat. Sequitur quod volens habere eam sub a gradu eo ipso, ipsam habet sub a gradu, et sic potest argui de quolibet alio gradu. Sed nun probo antecedens, scilicet quod in infinitum sit minus meritorium habere rectitudinem, quam eam habere sub a gradu, quia sit b gradus sub duplus ad a et c, duplus gradus ad b, et sic deinceps tunc in duplo est minus meritorium habere b, quam habere a, et in duplo minus meritorium habere b quam habere c, et sic in infinitum. Sed minus meritorium est habere rectitudinem voluntatis, quam habere b, quia quilibet posset habere rectitudinem voluntatis, non habendo b, et minus meritorium est quam habere c, et sic deinceps. Ergo in infinitum est minus meritorium habere rectitudinem voluntatis, quam habere a.

Tertio sic: quia secundum Augustinum, 9 Confessiones, capitulo 8. Ire in celum non est aliud velle, quam velle ire, et velle ire est illuc pervenire, ergo. Et per consequens taliter velle ire, est taliter illuc velle pervenire, ergo et summe velle ire est ibi summe pervenire, et cum illuc ire sit mereri, sequitur quod tantum quis meretur, quantum vult mereri.

Respondeo.

Ad primum, cum dicitur quod tantum peccat quis [13vb] cum vult et non potest etc., dico quod licet tantum potest denotare similitudinem in gradu, ut sit sensus, tam gravi et inteso gradu peccati peccat qui vult esse et non potest etc., et tunc propositio illa est falsa. Etiam potest denotare similitudinem in genere, ut sit sensus eodem genere peccati peccat qui vult et non potest, et sic proposito est vera et ex hoc nihil sequitur contra conclusionem.

Ad secundum, dico quod non minus meritorium in infinitum est habere rectitudinem voluntatis, quam habere eam sub a gradu. Et ad probationem, dico quod probatio supponit duo

falsa. Primum quod aliquis possit habere rectitudinem voluntatis et sub nullo gradu ipsam habere, quod est falsum, sicut quid aliquis sit albus et in nullo gradus sit albus. Supponit secundo modo quod sub a gradus rectitudinis contineantur infiniti gradus rectitudinis, quod est falsum, quia tunc a gradus esset infinitus et per consequens non esset gradus, nec aliquam comparationem haberet ad aliquem inferiorem gradum.

Ad tertium, negatur illa consequentia velle ire in celum est illuc pervenire. Igitur taliter velle ire est illuc, taliter pervenire. Et causa est, quia ad ire sufficit gratia quecumque et quodcumque parvum tempus, quoniam de penitentia distinctione secunda hec que de caritate etiam quelibet et quanta licet caritas sufficit ad vitam eternam habendam, sed ad taliter evelle ire vel ad summum velle ire, non sufficit quelibet caritas quare etc.

Secunda conclusio est: quod actum virtuosum penitentiae obstinati angeli non possunt elicere.

Probatur tripliciter.

Primo sic: et intelligo conclusionem de potentia Dei ordinata, aliter non. Et primo arguitur sic: obstinati angeli nec sunt, nec unquam erunt in statu gratiae, ergo nec penitebunt, nec unquam penitere poterunt. Patet consequentia, quia nullus absque gratia de ali- [14ra] quo mortali peccato penitentiam facere potest, De penitentia, distinctione 3, penitentia etc. Perfecta penitentia et multis aliis capitulis immediate sequentibus. Antecedens patet, quia aliter questionem essent in statu salutis et per quandoque iam non esset dampnati.

Secundo sic: angeli mali sunt extra statum viae in termino, igitur peniterent non possunt. Patet consequentia, quia penitere est viae pertingendi ad terminum. Patet antecedens, quia sicut homo per mortem ponitur extra statum viae, sic demones per lapsam extra statum viae sunt positi. Unde Damascenus, libro 2, capitulo 4, dicit quod est hominibus mors hoc fuit angelis casus, quia usque ad lapsum dabatur eis tempus probationis, ut qui vellet starent, et qui non vellet ruerent.

Tertio sic: obstinati angeli non possunt habere bonam voluntatem, nec bene velle, igitur. Patet consequentia, et antecedens est Magistri libro 2, distinctione 7, capitulo 1, dicentis quod mali angeli per malitiam in tantum obstinati sunt, quod voluntatem sine bene velle non valent, et si bonum sit quo aliquando nolunt volunt aliquando fieri quod deus vult fieri, et illud utique bonum est, et iustum fieri nec tamen illud bona voluntate volunt nec bene.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: obstinanti demones aliquando salvabuntur, ergo aliquando penitebunt, igitur et penitere possunt. Consequentia patet, quia nullus a quocumque, sive magno, sive parvo peccato, sive penitentia ad correctionem potest pervenire, De penis, distinctione 1, neminem. Sed antecedens probat Origenes dupliciter. Primo auctoritate Psalmi, dicentis nunquid obliviscetur miserere Deus aut continebit in ira sua miseros, has autem miseraciones in ira sua contineret, si miseros in perpetuum dampnaret. Secundo hoc idem probatione, quia fideles nunc in ecclesia orant [14rb] pro inimicis suis, cum tamen sint in statu imperfecto adhuc, igitur hoc multo fortius facient cum erunt beati et perfecti. Sed dampnati sunt maxime inimici beatorum, ergo pro ipsis beati orabunt. Sed orationes eorum Deus exaudiet, quia quicquid orando petent beati ipsi orado iuste petent aliter peccaret omnis, autem peritio iusta et oratio exauditur ergo etc.

Secundo sic: obstinatio demonum est violentia et contra ipsorum naturam, ergo aliquando cessabit. Patet antecedens, quia per Damascenum, libro 3, capitulo 8, habemus quod mali tria est contra naturam rationalis creature. Patet consequentia, quia nullum violentum et contra naturam est perpetuum, secundum Philosophum, 2 De celo et mundo, textu commentarii 18,

tunc sic ipsorum obstinatio aliquando cessabit, ergo aliquando penitebunt. Patet, quia manente impenitentia, manet obstinatio.

Tertio sic: nullus intellectus est inta aversus a vero, quin possit verum aliquomodo cognoscere, et vere igitur nulla voluntas est ita aversa a bono, quin possit aliquod bonum belle et bene. Consequentia patet quia sicut se habet intellectus ad verum, ita sic voluntas ad bonum. Sed antecedens patet, quia prima principia sunt nota omni intellectui, quia sic se habent ad intellectum, sicut Ianua in domo, unde nullus intellectus est tam viatoris, quam dampnati, quin illam cognoscat, et vere tunc sic obstinati angeli possunt velle aliquod bonum et bene, ergo et virtuose velle, ergo et penitere. Et confirmatur, quia possunt habere actum virtuosum, quia habent actum fidei qui est virtuosus, quia demones credunt Iacobus, 3.

Respondeo.

Ad primum, negando antecedens, quia expresse est contra sententiam Christi Mathaei, 25, dicentis ibunt hii in supplicium eternum etc. Ad probationes, dico primo quod auctoritas Psalmi, quod loquitur Dei misericordia Dei respectu illorum qui sunt in via. Dico secundo [14va] quod licet dampnatorum pena sit sine fine, non est tamen sine Dei misericordia, quia minus gravius punit eos, quam meruerunt puniri. Ad rationem, dico quod sicut nun ecclesia non orat pro suis inimicis iam dampnatis, quia hoc esset errare et supponere ipsos fore liberandos. Sic nec beati pro ipsis orant, nec orabunt. Orant igitur tam viatores, quam beati pro suis inimicis, et hoc solum dum sunt in tali statu quod ipsorum oratio eis possit proficere qualis non est status dampnatorum.

Ad secundum, dico quod nullum violentum est perpetuum, quantum est ex actione nature, quia natura semper agit quantum est de se ad melius et ad naturalem quietem rei nisi impediatur. Potest autem impediari perpetui ab aliquo agente libero. Et quando dicis quod diabolus est vilenter sub culpa, immo dico quod voluntarie. Et ad Damascenum dico quod culpa non est sic contra naturam, quod ei formaliter contrarietur secundum societatem suam, sed solum secundum genus suum, sicut malum contrariatur bono, et tamen malum non est nisi in bono. Sed ideo dicitur contra naturam, quia est preter naturam et prebet obstaculum nature ad bene agendum. Vel potest dici quod naturale aliquid dicitur dupliciter. Unomodo quod in est rei ex principiis nature, nisi sit aliquod impedimentum, ut lapidi descendere. Aliomodo dicitur aliquid naturale, ad quod quid ordinatur, et sic agere secundum rationem rectam est naturale creature rationali. Dico ergo quod in naturale quod opponitur primo naturali, non potest esse perpetuum, nisi forte insit impedimentum perpetuum, id est naturale, autem quod opponitur secundo naturali bene potest esse perpetuum, verbi gratia nihil prohibet hominem perpetuo esse ignorantem, et tamen naturaliter ad scientiam ordinatur, et isto modo esse sub culpa et male agere est in naturale creature rationali et contra eius naturam.

Ad tertium, nego [14rb] consequentiam, quia plus requiritur ad volendum aliquod bonum et bene, quam ad cognoscendum aliquod verum et vere. Nam ad hoc quod aliquod verum et vere cognoscatur quantum ad veritatem rei in se sufficit, quod evidentia rei intellectui offeratur, quia tunc intellectus necessitatur ex evidentia rei ad assentiendum ei. Sed hoc non sufficit ad bonum et bene velle, quod bonum ostendatur voluntati, quia ipsa sic non necessitatur a quolibet bono ostenso ad volendum illud bono et propter debitum finem. Et quando dicitur quod sicut se habet intellectus ad verum etc., dico quod verum est quantum ad hoc, quod sicut verum est absolutum intellectus, ita bonum est obiectum voluntatis, sed non quantum ad hoc quod equaliter voluntas necessario fereatur in bonum, sicut intellectus in verum. Ad confirmationem, dico quod non possunt habere actum virtuosum, nec actum fidei, quia licet credunt Deum, vel etiam Deo non tamen credunt in Deum, et credere in Deum solum est actus fidei.

Tertia conclusio est: quod actum viciosum malicie angeli confirmati in gloria non possunt elicere.

Probatur tripliciter.

Primo sic: dicti angeli nullam habent penam, ergo nec timorem. Patet antecedens, quia beati iam non essent. Probatur consequentia, quia timor penam habet 1 Iohannis 3, tunc sic nullum habent timorem, ergo actum viciosum non possunt elicere. Patet consequentia, quia si possent actum viciosum elivere, rationally haberent de eorum casu dubitare, et talis dubitatio non posset esse sine timore, ergo nec sine pena.

Secundo sic: immobilitas in bono est de ratione beatitudinis, sed dicti angeli sunt beati, ergo et immobiles in bono, tunc sic sunt immobiles in bono, ergo viciosum actum non possunt elicere.

Tertio: probatur auctoritate Magistri, libro 2, distinctione 7, capitulo 1, dicentis quod angeli [15ra] qui perstiterunt per gratiam confirmati sunt in tantum quod peccare nequeunt. Item eadem distinctione, capitulo, non ergo dicit Magister, non ergo post confirmationem angeli succit ante peccare potuerunt, non quod liberum arbitrium eorum sit debilitatum per gratiam, sed ita potius confirmatum est ut iam per illud non posset bonus angelus peccare, quod utique non est ex libero arbitrio, sed ex gratia Dei.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: quanto aliquid est liberius, tanto magis est indeterminatum. Patet statim, quia ad oppositum sequeretur quod naturalia libera essent magis quam rationalia, quia sunt magis ad unam partem determinata. Sed liberum arbitrium nun in beatic angelis est liberius quam ante ipsorum confirmationem fuit, ut dicit Magister, libro 2, distinctione 7. Igitur nunc in ipsis est magis determinatum quam ante. Sed ante confirmationem ipsorum liberum arbitrium erat determinatum ad bonum et ad malum, sic quid tunc poterant peccare et bene agere, igitur multo fortius et nunc.

Secundo sic: potestas rationalis valet ad opposita secundum Philosophum, 9 Metaphisice, textu commenti 8. Sed in angelis beatis est potestas rationalis, ergo ipsa valet ad opposita, igitur si possunt velle bonum, possunt et velle malum et possunt velle bene et etiam male.

Tertio sic: nihil laudabile per confirmationem est substractum ab angelis beatis, ergo possunt peccare. Antecedens est notum, quia tunc confirmatio in parte eis cederet ad vituperium. Sed consequentia probatur, quia posse peccare et de facto non peccare, est virtuosum et laudabile. Unde in laudem viri iusti dicitur Ecclesiastici, 31, potuit transgredi et non est transgressus, facere malum et non fecit etc. Et confirmatur, quia in eis est liberum arbitrium, quod est indifferens ad bonum et ad malum.

Respondeo.

Ad primum, dico quod duplex est determinatio. Una necessitatis et coactionis, alia complacentie et immutabilis. Primo modo grave quantum est de se est determinatum ad descendendum. Secundo modo Deus est de- [15rb] terminatus ad non peccandum, dico ergo quod quanto aliquid est liberius, tanto magis est indeterminatum verum et determinatione coactionis. Sed cum hoc stat, quod est magis determinatum determinatione complacentie et immutabilitatis, unde quia Pater summe libere producit Spiritum Sanctum, ideo summe complacenter et immutabiliter ipsum producit, et sic concedo quod liberum arbitrium beatorum angelorum est magis indeterminatum determinatione coactionis, nunc quam ante confirmationem, quia est liberius. Sed ex hoc est magis determinatum determinatione complacentie et immutabilitatis etc.

Ad secundum, dico quod illa propositio, potestas rationalis valet ad oppositam potest intelligi de potentia rationabili in statu imperfectionis et patrie. Dico secundo quod valet ad opposita contradictoria, scilicet ad faciendum vel non faciendum, sed non ad opposita pribative, ut puta ad bonum et ad malum. Dico tertio quod valet ad opposita sibi ipsi relicta quantum est ex se, sed in angelo beato non potest ad opposita non quidem ex se, sed ex gratia ipsam potentiam ad bona immobilitatem, et ideo dicit Magistre, ut allegatus est in tertio argumento ad conclusionem, quod angelus beatus non possit peccare, hoc non habet ex libero arbitrio, sed ex Dei gratia.

Ad tertium, dico quod posse peccare et transgredi, per se non est laudabile, sed cum hoc addito: et non peccate, nec trangredi, et ideo quicquid in illa propositione potest transgredi et non est transgressus, est laudis et perfectionis totum est ex hoc quod non est transgressus, hoc autem non removetur ab angelis per confirmationem. Dico secundo quod maioris laudis et perfectionis est non posse transgredi, et hoc propter confirmantem gratiam quam sic posse et non transgredi, et ideo si aliquid in hoc minoris laudis et perfectionis per confirmationem esset abşatum ab angelis beatis, patet quod eis datum est aliquid maioris laudis et perfectionis.

Ad confirmationem, dico quod liberum arbitrium quantum est ex [15va] se, est indifferens ad bonum et ad malum, sed sicut liberum arbitrium cum obstinatione, sic est determinatum ad malum, quod non potest bonum. Sic per oppostium cum gratia confirmante, sic est determinatum ad bonum, quod non potest ad malum.

Ad argumentum in oppositum in principio questionis factum, patet per solutionem immediate dictam illius scilicet confirmationem.

Utrum materia prima sit aliqua positiva entitas distincta a forma cuius est materia. Et arguitur quod non, quia materia non est substantia, nec quantitas, et sic de ceteris predicamentis, igitur nihil est, et tunc sequitur non est aliqua positiva entitas a forma distincta. Patet consequentia, quia ipsum ens sufficienter distinguitur per predicamenta, 15 Metaphisice, textu commenti 14. Sed patet antecedens per Philosophum, 7 Methaphisice, textu comenti 8, dicentem quod materia prima nec est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid aliorum quo determinatur ens, ergo etc.

Ad oppositum arguitur sic: materia est orincipium materiale in existens rei distinctum a forma, ergo. Consequentia patet, quia per hoc quod est principium in existens sequitur quod sit aliquid positivum, et per hic quod est principium distinctum a forma, sequitur quod ens positivuum distinctum sit a forma. Sed antecedens patet per Aristotelem, 5 Methaphisice, capitulo de causa, ubi distinguit causam materialem a formali, dicentem quod materia est ex qua sit aliquid in existens rei facte.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio este: quod in corporibus simplicibus ,ateria est aliqua positiva entitas distincta a forma, et accipio corpora simplicia pro corporibus elementalibus, non mixtis.

Probatum tripliciter.

Primo sic: aut in tota generatione naturali talium simplicium corporum ut puta, quando ex aqua generatur aer, manet aliquid sub utroque termino succesive, aut nihil. Sed cirrupto totaliter uno aliud producitur [15vb] totaliter. Si aliquid manet cum forma non maneat, sequitur quod illud quod manet est positive aliquid differens a forma. Illud autem quod manet est materia. Igitur si autem nihil manet, ergo talis generatio esset creatio, quia non esset aliquid in genito, ex quod esset facta.

Secundo sic: si in talium generatione non esset aliquid manes distinctum ab utroque termino generationis, tunc nulla talis generatio esset naturalis. Consequens est falsum. Probo

consequentiam, quia nulla est generatio naturalis, nisi cuius generationis appetus naturalis ad terminum genitum precessisset, sed tunc nullus appetus naturalis precessisset ad ipsum terminum genitum. Patet, quia cum ante terminum genitum ibi nihil sit dictum a forma per se, nihil potuisset appetere tale genitum nisi forma. Sed hoc est falsum, quia cum per terminum genitum forma preexistens corrumpatur, si ipsa forma naturaliter appetisset suam corruptione, quod est falsum.

Tertio sic: si in talium generatione materia nichil sit distinctum a forma, pono ut in primo argumento, quod ex aqua generetur aer, tunc certum est quod cum non maneat forma aequae, genita forma aeris, que tunc prefuit in aqua corrumpitur. Tunc quero aut in instanti, in quo introducitur forma aeris, manet forma aque aut non. Sed iam corrupta est. Si manet, igitur aer non est generatus ex aqua. Quia genito aere adhuc manet propria natura aque, et cum non sit genitus ex alio, sequitur quod sit creatus et sic semper talium generatio esset creatio, quod est falsum. Sequitur etiam quod due forme contrarie insimul essent naturaliter in eodem instanti. Si autem dicas quod in illo instanti, iam forma aque est corrupta, sequitur idem, scilicet quod aer genitus creetur. Probo, quia in instanti, in quo generans, ponit actu formam aeris esse nichil est, nec manet, ex quo illam posset producere, cum aqua totaliter iam sit corrupta, ergo aerem iam ponit in esse per creationem, et etiam quia si forma aequae sit totaliter corrupta ante generationem forme ignis, necessario fuisset per aliquod tempus ante corrupta, et in illo tempore non fuisset neque aqua neque aer. Ergo aer productus non fuisset productus ex aqua, quia ante sui productionem aqua iam nihil erat. Et eodem modo arguam si dicas quod aqua non fuit corrupta per aliquod tempus ante generationem aeris, sed solum per instans.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: quia si materia in illis corporibus esset aliquid distinctum a forma, aut ipsa materia esset actus purus, aut potentia pura, aut aliquid compositum ex actu et potentia. Sed neutrum istorum potest poni, igitur. Probatur minorem, primo non actus purus, tum quia non est actus substantialis, nisi per analogiam ad formam, ex 1^o Philosophorum, textu commenti 69, tum quia esset aliquid infra ipsam materiam, cum tamen ipsa sit creata prope nihil, secundum Augustinum, 7^o Confessiones, capitulo 2, tum quia actus separat et distinguit in fundamento, autem materia nihil est distinctum, 1^o Metaphysice, textu commenti 17. Nec potest poni compositum ex actu et potentia, quia tunc ipsa includeret in essentia actum et potentiam, et sic essentia esset ipsa forma, quia esset compositum. Nec posset poni pura potentia, quia tunc esset potentia illimitata, quia nihil limitatur, nisi per se formam, et cum actus formalis proportionetur potentie, actus etiam eius esset illimitatus. Sed potentia pura est illimitata, et per consequens totum compositum esset quid illimitatum, quod est falsum ergo etc.

Secundo sic: si in corporibus simplicibus materia prima esset aliquam entitas positiva distincta a forma, tunc in se nullum actum includeret, et sic de se et de sua natura esset pura potentia. Sed hoc non potest poni, ergo. Probatio istius, quia quod convenit alicui secundum se et naturam suam impositum repugnat ei per se et per aliud, ergo si materia esset pura potentia, actus repugnaret ei per se et per aliud, et ita materia nequaquam posset actu esse, et per consequens nec esset pars alicuius rei in actu, sicut nec purus actus potest in potentia esse quocumque modo.

Tertio: si materia corporibus simplicibus ponatur aliqua entitas positiva distincta a forma, hoc maxime fieret propter salvandum transmutationem, sed propter hoc non esset necesse ponere, igitur. Maior patet, quia omnes ponente materiale principium distinctum a forma principaliter hoc ponunt propter transmutationem substantialem. Sed [16rb] minor patet, quia in corporibus simplicibus ex una forma naturali potest generari alia, sicut ignis qui est forma

tantum cum suis accidentibus propriis sit aer, et econverso pro eo quod sunt in potentia, ut se invicem transmutentur.

Respondeo.

Ad primum, dico quod materia in talibus corporibus est pura potentia, et cum dicitur quod non quia tunc esse quid illimitatum cum nihil limitetur nisi per formam, nego. Immod dico quod quodlibet ens creatum est limitatum et finitum per essentiam suam eo, quod essentia sua non est infinita, et hoc loquendo de limitatione secundum entitatem, quia loquendo de limitatione alia, non esset ad propositum sed diceres: probo quod materia non potest dici pura potentia, quia omne illud quod est in pura potentia et non in actu, nihil est sed fuit vel erit. Si ergo materia nullomodo sit actu, sequitur quod nihil actualiter est, sed firte erit, dico quod refert dicere quod aliquid est actu, et aliquid est actus similiter aliquid est potentia et aliquid est in potentia, ubi nota quod esse actu vel esse in actu idem importat quod esse in tempore presenti esse vero actus idem est quod esse forma. Dico ergo quod illud quod est pura potentia, tale non est actus, scilicet forma, tamen est actualiter in tempore presenti, et sic est de materia, igitur

Ad secundum, concedo quod est pura potentia modo expositio. Et cum probatur quod non, quia tunc actus repugnaret ei per se et per aliud, et ita nunquam possit actum esse, dico quod actus repugnat essentialiter materie, sic quod materia nec per se, nec per accidens potest esse actus accipiendo, scilicet actum pro forma, sed sibi non repugnat esse actu, hoc est in presenti tempore, et ut visum est, non est idem esse actus et esse actu, ideo in argumento est equivocatio aegundo de esse actus ad esse actu vel in actu.

Ad tertium, dico quod in materia ponitur entitas distincta a forma, et propter salvandum transmutationem et propter multa alia, Et cum probatur quod non, quod oportet propter transmutationem, quia ex una forma naturali potest alia generari, dico quod verum est, sed solum mediante subiecto materiali, ut apparet hoc in exemplo, nam si ex igne debet fieri aqua vel econverso, oportet quod aliquid sit subiectum sub utroque termino, aliter esset creatio, ut deducebatur arguendo, et non naturaliter generatio.

Secunda conclusio est: quod in corporibus animatis et con- [16va] positis materia est aliqua entitas distincta a forma.

Probatur tripliciter.

Primo sic: illud quod secundum se et essentiam suam caret omni forma informante, et cum hoc est receptivum forme positive per informationem, est aliquam pura entitas differens ab omni forma in eo receptibilis, sed materia est huiusmodi, ergo. Maior de se est nota. Sed minor patet per Avicennam, 2 Metaphisice, capitulo ultimo, dicentem quod materia separatur a forma habens esse cum alia forma, quod probat, quia si sola forma causa esset per se, materie diffrueretur materia ad destructionem ipsius forme, et propter formam succedentem haberet esse alia materia, que inciperet esse cum alia forma et parvum post ait, oportet ergo quod alia res a forma sit causa essendi compositum, hec ille, ex quibus apparet manifeste quod secundum eum materia est alia res a forma manes sub utroque forma.

Secundo sic: corpora composita et animata sunt vere et realiter ex pluribus partibus composita, ergo materia est alia entitas a forma. Patet consequentia, quia talia corpora ad hoc quod sint in quantum huius vere composita oportet ipsas habere plures partes realiter differentes, que partes non possunt esse nisi materia et forma. Patet antecedens, quia omne corpus compositum et animatum in quantum huiusmodi includit plura, igitur.

Tertio sic: quia cum non sit maior ratio de uno corpore quam de alio corpore animato vel composito, si materia non esset alia positiva entitas a forma, sequeretur quod corpus humanum informatum anima humana, non esset distincta entitas positiva ab alia. Quod est falsum, quia tunc corpus nunquam posset mori, eo quod tunc anima a corpore non posset

separari sicut idem a se ipso. Et patet consequentia, quia ipsa anima est substantialis forma vere corpus humanum informans, ut habetur in Clementi, De summa trinitate et fide catholica, fideri verum est tamen quod istud argumentum supponit unum quod magis declarabitur inferius, scilicet quod in homine non sit alia forma substantialis preter animam intellectivam.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si materia sit alia positiva entitas a forma in corporibus animatis et compositis, sequitur quod cuiuslibet talis forme generatio esset creatio. Consequens est falsum, quia cum agens naturale posset talem formam saltim aliquam producere, tunc posset creare, quod est falsum. Cum etiam [16vb] ipsi angeli nullam naturam possunt creare, secundum Magistrum, libro 2, distinctione 18, Probatur consequentia, quia aut forma educenda de potentia materie prefuit secundum se, vel aliquid sui in ipsa materia. Et hoc non, quia tunc ipsa forma non esse per generationem noviter adducta, et etiam ante generationem ipsius materiam informasset, quia formam esse in materia non est aliud quam formam informare materiam. Aut nihil eius penitus prefuit in materia, et tunc sequitur propositum, scilicet quod creetur, patet quia educitur de nihilo sui.

Secundo sic: figura sigili in cera non differt ab ipsa cera, igitur. Antecedens patet, 1 Phisicorum, textu commenti 69, ubi Philosophus et Commentator comparant materiam ipsi cere et formam figure. Et consequentia patet, quia talis figura non dicit aliquam entitatem distinctam a cera, ut expresse dicit Liconieniensus super Mysticam theologiam, igitur nec ipsa forma a materia.

Tertio sic: si materia esset entitas distincta a forma, tunc oporteret eam ponere esse ens impotentia. Sed hoc non potest poni, quia queratur, aut est impotentia ipsa forma, aut compositum, aut ipsa met materia. Non forma, nec compositum, quia tunc aliquando materia posset fieri forma vel compositum, nec est in potentia ad se ipsam, quia omne quod est in potentia ad aliquid caret illo et privatur. Ergo si materia esset in potentia ad se ipsam privaretur se ipsa et sic nihil esset. Item quod nulla forma substantialis sit diversa in esse a materia, videtur de intentione beati Augustini, 5 De trinitate, capitulo 5, ubi probans quod in Deo nullum est accidens arguit sic: omen acquisibile vel mutabile est accidens nullum tale est in Deo, ergo in Deo nullum est accidens. Similiter ad propositum arquam sic: si forma esset alia res a materia ipsa, erit aquisibilis et mutabilis in ipsa materia, ergo erit accidens ipsius materie, et ideo oportet dicere quod forma substantialis non est alia res, ut non dicatur quot sit accidens. Idem videtur de intentione Commentatoris, 8 Metaphisice, commento penultimo, dicentis quod illud totum quod prius est in potentia, postea erit in actum ita quod translatio de potentia ad actum non largitur multitudinem, sed perfectiones in esse eodem, ergo ut entitas est impotentia dicitur materia, ut in actu complecto dicitur forma, aliter talis transmutatio largeretur multitudinem. Unde et subdit commento ultimo eius- [17ra] dem, quod materia prima et forma sunt unum et similiter anima cum corpore.

Repondeo.

Ad primum, negando consequentiam. Ad probatiopnem dico quod forma ante generationem sui prefuit in materia in quodam esse potenciali, non tamen actualiter, etiam non prefuit in potentia ad totale sui realitate, sed sic prefuit in materia in potentia, ut esset per generationem res formali productionis et actus perfectus informans ipsam materia. Et cum dicitur quod si prefuit in materia, informavit ipsam materiam. Dico quod non sequitur quia esse in materia in esse in perfecto, non est ipsam informare.

Ad secundum, potest primo negari antecedens, cum figura sit in quarta specie qualitatis, et hoc expresse vult Commentator, 8 Metaphisice, commento ultimo, dicens quod anima se habet ad corpus, sicut figura ad substantiam, aut albeo ad superficiem, et sic sicut anima est

perfectio subiecti et albedo, etiam sic ipsa figura, Ad Linconensem dicitur quod upse loquebatur opinative. Secundo potest negari consequentia, quia dato quod figura quam est actus secundum quod presuppones subiectum in actu perfecto, non esset alia entitas absoluta a cera, sed tantum ultra ceram diceret habitudinem partium inter se, enim tamen sequeretur ex hoc quod forma substantialis quae est actus simpliciter vel quoddam absolutum esset ultra materiam. Ad philosophum ergo dicitur quod similitudo tenet in hoc quod, sicut cera recipit figura, sic materia formam.

Ad tertium, dico quod materia est ens non in potentia sed est potentia, et sic non est in potentia ad se, nec ad formam, nec ad compositum. Vel si ducatur quod sit ens in potentia, dico quod est in potentia non ad se ipsa, sed ad formam recipiendam, non quod ex hoc efficiatur forma. Ad Augustinum, dico quod in 5 De trinitate, capitulo 5, ipse accipit accidens non proprium sed per omni eo quod alicui rei potest advenire, et sic bene concedo quod forma substantialis est accidens ipsius materie, quia non est de essentia eius. Ad commentatorem dico quod ibi accipi potentiam obiective non subiective pro materia, et ideo nihil ad propositum, et ultra quando dicit quod anima et corpus sunt unum, dico quod ibi accipitur licet sunt pro facere, id est anima et corpus faciunt unum compositum.

Tertia conclusio est: quod contradictionem non implicat materiam esse absque omni forma.

Probat tripliciter.

Primo sic: nullam contradictionem implicat absolutum quodlibet prius esse absque omni alio absoluto ipso posterius, igitur. Antecedens est Commentatoris, et omnium theologorum, dicentium quod Deus potest facere omne absolutum prius sine suo posteriori absoluto. Sed consequentia patet, quia materia est quid absolutum et similiter forma cum sint de genere- [17rb] re substantie et materia saltem ordine originis et nature prior est forma, igitur. Probat ultimum assumptum per beatum Augustinum, 1 super Genesis ad litteram, bene post medium, ubi dicit quod informitas materie precessit suam formationem origine.

Secundo sic: nullam contradictionem implicat formam substantialem esse sine omni materia, igitur. Patet consequentia, quia non plus dependet materia a forma, quam e converso, immo plus forma a materia cum materia sit fundamentum et subiectum ipsius forme. Antecedens patet in natura angelica ubi dicitur potentia forma substantialis existit sine omni materia et similiter in anima a corpore separata.

Tertio sic: nullam implicat contradictionem accidens esse sine omni subiecto, quod sit subiectum eius, igitur. Antecedens patet per fidem, quia de facto sic est de sacramento altaris. Probat consequentia, quia minus videtur repugnare materiam esse sine forma, quam accidens esse sine subiecto. Probo, quia minus repugnat quodlibet prius esse sine posteriori sua, quam posterius sine priori suo, cum igitur materia sit prior ipsa forma substantiali origine et natura, ut patet auctoritate Augustini adducta in primo argumento istius conclusionis, et quodlibet accidens posterius sit suo subiecto, ut patet 7 Metaphisice, textu commenti 4, sequitur propositum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: contradictionem implicat quodlibet accidens esse sine omni subiecto, ergo et materiam esse sine omni forma. Patet antecedens, nam implicat hominem esse sine risibilitate, triangulum sine tribus equilibus duobus rectis, corpus sine figura, linea sine punctis et sic de multis. Sed probo consequentia eo quod impossibilior est adhuc separatio materie ab omni forma, quam cuiuslibet accidentis ab omni subiecto, quod sic probatur, quia quorum unio est maior essentialior verior et intimior eorum separatio est difficilior et impossibilior. Sed unio materie et forme substantialis est maior essentialior, verior et intimior quam cuiuscunque

accidentis cum subiecto cum materia et forma faciunt unum per se, quodlibet autem accidens cum subiecto facit unum per accidens, igitur.

Secundo sic: implicat contradictionem aliquid simul esse in actu et non esse in actu, igitur. Antecedens patet. Consequentia probatur, quia omne quod est in effectu extra animam, est in actus vel aliquem actum in se habet. Sed materia de se est pura potentia, nullum actum de se includens, igitur ponere materiam in effectu extra animam sine omni forma et actu est poere idem si- [17va] mul esse in actu et non esse in actu, et ista videtur ratio Commentatoris, 2 Phisicorum, commenti 12, dicentis quod forma non separatur a materia secundum esse, nec materia unquam denudatur a forma, quia aliter quod non esset in actu, esset in actu, quod implicat.

Tertio sic: repugnantia includit materiam, per se posse intelligi sine forma, igitur. Antecedens est notum. Probatur consequentia, quia secundum Commentatorem, 1 Phisicorum, commenti 69, materia non potest intelligi per se sine forma, quia non minus est posse esse aliquo non existente quam posse intelligi sine illo.

Respondeo.

Ad primum, negatur consequentia. Ad probationem, dico quod materia facilius posset separari a forma quam quodlibet accidens a subiecto. Ad probationem, dico quod maior est unio et essentialior materie cum forma, quam cuiuscunque accidentis cum subiecto. Dico quod in rebus unitus duo debemus considerare: primo, materiam ipsius unitatis per quam faciunt unum quoddam resultans ex eis, secundo materiam et perfectionem cuiuslibet rei sic unite. Modo ad propositum dico quod illa quorum unio est maior etc. difficilius possunt separari ratione unitatis, et sic concedo quod materia difficilius potest separari quam quodcunque accidentis a subiecto. Sed ratione perfectionis et nature cuiuslibet rei sic unite est totum oppositum, quia quorum entitas est per se firmior et stabilior, illa facilius possunt separari. Unde quoniam entitas anime per se est firmior quam sit entitas albenidis, ideo facilius est separare animam a corpore quam albedine a superficie, et ideo quia materia et forma cuiuslibet per se dicunt perfectiorem et stabiliorem entitatem quam quodlibet accidens. Ideo ratione huius facilius potest separari materia a forma et econverso quam accidens a subiecto, sed ratione unuonis esset totum oppositum, que quidem unio non est tanta nec inter accidens et subiectum, nec materiam et formam quae bene non possit dissolvi per potentiam Dei,

Ad secundum, quia quasi tota difficultas stat in hoc quod materia est pura potentia. Ideo ad huius evidentiam dico quod potentia accipitur tripliciter. Primo modo per natura quadam absoluta, quae per transmutationem agentis nata est in se actum recipere, et istomodo materia dicitur pura potentia. Aliomodo per potentia recipiente, quae est in tali natura in ordine ad illud quod natum est in ipsa non recipi, et istomodo determinatus respectus materie ad determinatam formam dicitur potentia. Tertio modo per potentia obiectiva, que est terminus potentie active, que per transmutationem agentis sit actus, et istomodo quod non est vel [17vb] potest esse dicitur potentia vel impotentia. Et ex hoc patet ad argumentum quod ibi equivocatur in potentia nam ponere materiam sine forma est ponere talem naturam quae est potentia existere in re extra animam, et cum dicitur quod pura potentiam nullum actum includit, dico quod verum est accipiendo actum pro forma. Sed si accipiam actum pro existere actualiter, dico quod est falsum de potentia primo modo, sed bene verum est de potentia tertio modo.

Ad tertium, dico negando antecedens. Ad commentatorem, dico quod materia potest intelligi dupliciter. Unomodo, ut est quedam natura in se et sic potest intelligi sine forma. Aliomodo, ut est receptiva ipsius forme, et sic non potest intelligi sine forma, et sic intelligit Commentator.

Ad argumentum in principio quaestionis in oppositum, cum dicitur quod materia non est quidm nec quanta etc, dico quod Philosophus idem vult dicere quod materia non est in aliquo predicamento tanquam genus vel species alicuius predicamenti, similiter nec forma de se, sed bene est in predicamento substantie, tanquam principium specierum et generum illius predicamenti etc, et sic est finis.

Utrum creatio, qua aliquid a Deo producitur, sit realiter in re que efficitur. Et arguitur quod non, quia formaliter creatio creat sicut omne illud in quo est formaliter actio agit, sed res effecta per creationem non crea, igitur.

Ad oppositum arguit sic> omnis actio est in passo igitur. Consequentia est nota, quia creatio est quaedam actio et antecedens est Philosophum, 4 Phisicorum.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est: quod tam actio quam passio a motu realiter distingunt.

Probatur tripliciter.

Primo sic: motus transit in actione et passione, igitur. Consequentia est nota. Probatur antecedens, quia grave cum prevenit deorsum ibidem agit cessante motu, quod motus eius cesset apparet ad sensum quod agit. Probo quia, existens deorsum de facto resistit moventi ipsum ad oppositum. Illud autem quod est existens in loco aliquo ibi non habens aliquam operationem, nec etiam in eodem habet operationem que resistat moventi ipsum ad oppositum. Si autem ibi est actio, ergo et passio. Cum unum aliud de necessitate inferat.

Secundo sic: actio potest diversificari, specie non diversificato motu, igitur. Consequentia est nota. Probatur antecedens, quia motus alterationis, ut calefacio facta ab igne et a sole est eiusdem speciei cum sit ad eundem terminum puta ad eundem calorem specie actionis tamen ignis, qua agit in aqua calefaciendo eam differt specie ab actione solis. Probo, quia diversarum potentiarum specie diverse sunt actiones specie. Potentia autem solis, qua agit, et potentia ignis differunt specie et quelibet est per se totale principium sue actionis in ordine suo, igitur.

Tertio probatur sic: aliquis effectus continue est in fieri est non in motu, igitur. Apparet consequentia, quia cum fieri non sit sine actione, sequitur quod ibi erit actio sine motu, et cum non sit maior ratio de una actione quam de alia, sequitur quod quelibet actio distinguitur a motu, et per consequens quelibet passio a passo. Probatur antecedens. Quia aliquis est effectus dependens continue a causa sua in fieri, ut lumen in aere secundum Augustinum, libro super Genesi, capitulo 19, et tamen continue non movetur, quia aliter lumen esset ens successivum et non permanens. Quod est falsum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: omnis forma fluens et successiva habens partem post partem est motus; actio est huiusmodi, igitur. Etiam apparet maior, quia cuilibet tali correspondet definitio motus. Sed inor apparet assensum aliter tota actio simul esset in principio quando agens incipit agere, quod est falsum.

Secundo sic: oppositum motus et actionis est idem realiter, igitur. Consequentia est nota, quia quorum opposita sunt idem et etiam ipsa. Sed patet antecedens, quia oppositum motus est quies, oppositum etiam actionis est quies, quod patet sicut enim mobile quando movetur sed cessat a motu quiescit, sic etiam quando agens non agit sed cesat ab actione, quiescit.

Tertio sic: inter eosdem terminos immediate non est per se et mediante nisi una via, si actio, passio et motus sunt inter eosdem terminos, igitur. Maior patet, 3 Phisicorum, textu commenti, nam eadem est via a thebis ad thebas etc. Minor patet, quia inter idem mobile et motum ponitur actio, passio et motus.

Respondeo.

Ad primum, negando maiorem nam tempus est talis forma, non tamen est motus ut superius patuit conclusione 1, quaestione 3, tamen pro evidentia illius propositionis dico quod aliqua res vel forma potest dici fluens dupliciter. Unomodo principaliter sic: scilicet quod sit primus fluxus sub quo sunt omnes alii, et sic dico quod solum motus est talis forma fluens tempus, autem et actio non sunt flu- [18rb] entes principaliter sed sub motu.

Ad secundum, nego antecedens. Unde dico quod oppositum motus vocetur quies et similiter oppositum actionis, non tamen eadem est quies sed diversa, ut superius tactum est arguendo ad conclusionem et potest esse quies motus non existente, quiete actionis cum posset cessare motis non cessante actione.

Ad tertium, dico quod inter eosdem terminos non sunt due vie prime equaliter, sed bene possunt plures esse exaliter non prime, ut patet ad sensum, ideo dico ad propositum quod licet motus actio et passio sint vie inter eosdem terminos, tamen non sunt equaliter vie prime nam saltem ordine nature prius est actio deinde passio et consequenter motus.

Secunda conclusio est: Quod actio non est in agente sed in passo subiective esse. Dicitur cuius oppositum dicit Paulus, libro 2, quaestione 6, distinctione 3.

Probatum hec conclusio tripliciter.

Primo sic: motus est subiective in movili vel in patiente. Et non in movente, ergo. Patet consequentia, quia secundum Philosophum, 3 Phisicorum, textu commenti 2, actio fundatur in motu et per consequens, ubi est motus, ibi est actio. Sed probatur antecedens, 3 Phisicorum, textu commenti 3, etiam ex alio, quia si motus esset in mivente, cum omne illud in quo est motus moveatur, sequeretur quod mone movens eo ipso moveretur, quod est falsum.

Secundo sic: agens in quantum agens non patitur sed recipit aliquid in se, igitur. Consequentia patet, quia si actio esset in agente et non on patiente, tunc omne agens in quantum agens reciperet actionem in se et oer cosequens, in quantum guiusmodi pateretur illam recipiendo. Sed probatur antecedens, quia cum agens in quantum agens sit in actu et omne quod patitur seu recipit aliquid in quantum huiusmodi sit impotentia, sequitur quod idem in quantum est in actu esset in potentia, quod est contradictio. Et hoc si agens in quatum agens pateretur seu aliquid reciperet, nec valet dicere quod anima est eiusdem rei puta actus sui activa et receotiva, quia licet hoc sit verum, non tamen agit secundum quod est in potentia ad receptionem vel ad passionem, nec patitur secundum quod est agens vel in actu.

Tertio sic: actio agentis est actus activi, igitur. Antecedens de se patet, sed probatur consequentia per Philosophum, 2 De anima, textu commneti 24, dicentem sic: quod actus activorum sunt in patiente disposito, et certum est quod hoc non potest intelligi de actu primo ipsius activi, et sic per consequens oportet quod intelligatur solum de secundo actu cuius est actio. Ista conclusio expresse est de mente Philosophi, 2 De anima, textu commenti 109, capitulo de sensu communis, dicentis quod actui et motui [18va] actio in patiente sit. Unde non est necesse movens moveri, sed subdit, sed enim actio et passio sunt impatiente et non in afente sic sensibilis actio et sensitivi in sensitivo est, sed firte duces quod Philosophus loquitur de actione acta, scilicet de re operata oer actione et non de actione quam talis res acta producit. Contra, quia actio acta, scilicet res effecta ab agente non condividitur contra se ipsam, sed hic Philosophus connumerat actionem contra passionem, et dicit quod est in patiente et non in agente, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter per dictum Paulum ubi supra.

Primo sic: quandocunque contingit, quod illud, quod non erat agens, sit agens mutatur, igitur. Patet consequentia, quia talis mutatio non est sine acquisitione nove rei, que non potest esse, nisi sit ipsa actio. Et confirmatur, quia Philosophus et Commentator ponunt quod si Deus

incepisset creare, fuisset facta in eo mutatio, 8 Phisicorum, textu commenti 4, nisi aliqua nova res incepisset in eo esse, sed illa non potuisset esse nisi actio, igitur etc.

Secundo sic: passio est impassio, igitur. Consequentia est nota, quia respectus motus sunt istuius conditionis quod terminus unius est subiectum alterius et econtra, sicut patet de paternitate et filiatione, sed constat quod terminus passionis est agens, igitur terminus actionis est patienes, et per consequens illius subiectum erit agens.

Tertio sic: actio nullum esse formale dat passo, igitur. Consequentia est nota, quia omnis forma in aliquo subsistens dat sibi aliquid esse formaliter secundum esse sue conditionis. Sed antecedens patet, quia vel dat sibi agere, et hoc non, quia patiens non est agens, vel pati, et hoc non, quia hoc dat sibi passio. Et confirmatur, quia actio non refertur ad passum, igitur. Consequentia patet, quia omnis respectus facit referri subiectum in quo est. Antecedens patet de se.

Respondeo.

Ad primum, negando antecedens universaliter, quia primum agens agendo mundum de novo non mutatur, ut patet per fidem. Si autem inteligatur de agente creato, tunc concedo quod omne agens mutatur, sed non, quia agens, sed quia omne creatum agens, cum sit finite virtutis agit cum resistantia, ideo agendo repatitur et sic omne tale mutatur, non quia agens, sed quia patiens in se, scilicet recipiens actionem qua repatitur. Ad confirmationem, dico dipliciter. Primo quod si Philosophus posuit Deum agere de necessitate nature, negatur, quia tunc illa proposito esset vera, quod si de novo aliquid creasset, quod fuisset mutatus, non quia egisset, sed quia cum nullum impedimentum esse ex parte creabilis ante, quare modo agit, et ante non, oportuisset quod eius virtus fuisset aucta vel mutata, sed hoc est falsum quo agat de necessitate nature. Dico secundo quod si Philosophus posuit Deum agere libere, ideo posuit eum mutari, si aliquid de novo fecisset, quia aliquid de novo voluisset afere quod prius non volebat, et sic volitionem novam habuisset, qui prius non habebat, et per consequens mutatus fuisset non quidem ratione actionis, sed ratione receptionis nove volutionism sed tamen in proposito secundum fidem nistram, dictum Philosophu non habet veritatem, quia eterno Dei velle semper stante facit nova.

Ad secundum, nego consequentiam. Ad probationem, dico quod respectuis motui sunt in duplici differentia. Quidam sunt quorum esse semper est in fieri, quidam quorum esse manet in fato esse. Dico ergo quod respectus motui quorum esse manet in facto esse, uta paternitas et filiatio habet dictam conditionem in argumento. Sed non illi quorum esse semper est in fieri, ut est actio et passio.

Ad tertium, dico quod actio nullum formale esse det passo, potest dupliciter intelligi. Primo quod ipsam actionem, et sic falsum est, quia certum est quod ipsam actionem aliquid additur in passum quo ipsum passum formaliter est tale. Aliomodo potest intelligi quod nullum esse formale dat pass, id est quod passum non formaliter nominatur ab actione, et sic concedo antecedens et nego consequentiam, et ratio est: quia actio est in passo, nota tamen sub formal oratione, qua actio est, quia est in passo, non ut est ab hoc, sed ut est in hoc et formailter dicitur actio ut est ab hoc. Et sic quaeras in quo est actio subiective ut est ab hoc, dico quod in nullo, quia ut est ab hoc impossibile est quod sit m et hec talis conditio solum convenit actioni et non aliis formis, et ideo oppositum quantum ad hoc est de actione, et sic de aliis formis, quia actio non denominat nisi illud a quo est et non illud in quo est. Ad confirmationem, dico quod licet ab actione non denominatur passum licet sit in passo, sic nec refertur quod tamen oppositum est de omnibus aliis respectibus, quia omnes alii respectus sunt in illo quod sunt secundum suam rationem formalem non sic actio, ut statim dictum est.

Tertia conclusio est: quae quasi sequitur ex secunda est, quod creatio qua creatura a Deo producitur est realiter in re quae efficitur. Pro huius tamen evidentia est sciendum [19ra] quod cum dicitur creatio qua etc. quod licet quae potest denotare causam efficientem. Et sic non intelligo, quia illam causa est ipsummet divinum velle vel potest denotare respectum productionis qua aliquid de nihilo producitur, et sic intelligo conclusionem quam sic intellectam.

Probo tripliciter.

Primo sic: quia creatio est idem cum creatura producta, ergo. Patet consequentia, quia cum creatio sit quidam respectus, oportet quod sit in eo cum quo est realiter idem, cum respectus non differat a suo fundamento, ut patuit, libro 1, distinctione 34. Sed probatur antecedens, quia si non esset idem sed aliud a natura creata, igitur vel est creator vel medium inter naturam creatam et creatorem. Non creator, quia creatio est nova, creator non. Non medium, quia tunc ante saltem natura fuisset quam aliqua creatura fuisset creatura, quod implicat, cum ipsa relatio atiam sit quaedam creatura.

Secundo sic: omnis actio est in patiente vel producto, igitur. Consequentia est nota, cum ipsa creatio sit quedam actio. Antecedens est precedens conclusio.

Tertio sic: talis creatio est in aliquo realiter in quo prius non fuit, igitur non est in Deo. Patet consequentia, quia omne quod Deus est fuit ab eterno, tunc sic talis creatio non est in Deo, ergo est in natura creata. Patet consequentia, quia non potest dari aliquid aliud in quo sit, quod patet posito quod nulla creatura sit et Deus unam solam creaturam creet, tunc cum talis creatio foret in Deo oportet quod esset in creatura et non nisi in producta, quia nulla est alia. Probatur antecedens, quia talis creatio est nunc realiter et prius non fuit, igitur nunc realiter si est in aliquo est in aliquo in quo prius non fuit.

Contra conclusionem tripliciter arguitur.

Primo sic: si creatio sit in re creata, vel est idem quod res creata, tunc creatio sepe maneret quamdiu manet creatum. Consequens est falsum, quia creatio non est nisi in primo instanti in quo creatura capit esse immediate potest non esse.

Secundo sic: si creatio sit idem essentie angeli, sequitur quod Deus non posset reparare eiusdem angelum si prius anihilasset ipsum. Probo, quia non posset reparare eandem creationem numero. Sed consequens est falsum, quia aliter Deus non posset eiusdem hominem numero reparare, si anihilasset eius naturam et formam, quod repugnat divine potentie, igitur.

Tertio sic: ignis generatus ab igne habet naturam ignis ab igne generante et non habet ab eo creationem, igitur et creatio non est idem quod res creata. Patet assumptum, quia si ignis haberet creationem ab igne, tunc [19rb] ignis crearet ignem. Omnes iste rationes procedunt supponentes quod creatio sit quedam relatio et quod relatio sit idem cum suo subiecto, ut fuit concessum, libro 1, quaestione 34.

Respondeo,

Ad primum, dico quod ille respectus creatio qui est idem, quod creatura creata semper manet manente creatura. Sed non semper manet creatio, ratio quia licet in recto sit idem quod ipsa creatura, tamen connotat aliquid extraneum ab essentia ipsius creatura connotat enim creaturam cum ordine nunc essendi immediate potest non esse et quia hoc connotatum non est de essentia creature, ideo non semper manet ille respectus, sed ille respectus, scilicet res quam est ille respectus semper manet manente creatura.

Ad secundum, concedo quod sicut Deus potest reparare eundem angelum vel hominem numero, sic potest reparare eandem creationem numero, quae est idem cum ipso angelo vel homine, quia certum est quod maternitas beate virginis non remansit in triduo, quia nullus erat

eius filius, tamen adveniente eius resurrectione eadem numero fuit reparata, sic et posset creationem reparare maxime accipiendo creationem non preconotato sed pro re que est creatio.

Ad tertium, concedo quod sicut in igne ab igne genito est natura ignis, sic et creatio quae est ipsamet res quod ignis genitus, non tamen sequitur quod si creatio est in igne, genito ab igne generante quod in igne generato ab igne generante sit creatio, quia in igne genito potest esse illa res que est creatio quia ipsamet numero ignis. Sed non manet creatio, et cum dicis a quocumque ignis habet creationem ab eo creatur, dico quod non est verum, quia non a quocumque agente est creatio ab eodem res creatur, sed solum ab illo agente res creatur a quo est creatio, ut a primo agente. Nunc autem ignis generatus ab igne est solum a Deo, ut a primo agente ab igne, autem generante est ut ab agente secundario.

Ad argumentum in oppositum principio quaestionis, dico quod sicut illud in quo est actio subiective non est agens neque agit, sed est patiens ut in secunda conclusione, et sic illud in quo est creatio, non creat, sed creatur, et sic finitur questio ista Deo dante etc.

Utrum in humano corpore sit forma substantialis aliqua differens realiter ab intellectiva anima, quod sic anima intellectiva est actus corporis phisici potentia vitam habentis, igitur. Patet consequentia, quia omne corpus phisicum organicum est aliquid in actu, et per consequens habet aliquam formam substantialem, si ergo anima intellectiva [19va] talis corporis sit forma, sequitur quod ibi erit alia forma ab anima intellectiva. Sed antecedens est Philosophi, 2 De anima.

Ad oppositum arguitur sic: homo per se est unum, igitur in humano corpore est solum una substantialis forma, scilicet intellectiva anima. Antecedens est notum. Probatum consequentia, quia unius entis per se est unum esse simpliciter, sed esse est forma, igitur per se unius entis est una forma, alioquin simpliciter non esset aliquid unum sed multa.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est: quod in humano corpore non manent elementa in substantia et forma propria et sic intelligo conclusionem de quolibet alio corpore mixto, scilicet quod forme substantiales elementorum non manent in mixto.

Probatum tripliciter.

Primo sic: in corpore mixto pisces a Deo producti in creatione mundi non mansit elementum aque secundum propriam formam et substantiam, igitur nec etiam in aliis corporibus mixtis manent elementa alia. Patet consequentia, quia non est maior ratio de uno mixto quam de alio, nec de uno elemento quam de alio. Sed probatur antecedens Genesis 1, habetur quod pisces fuerunt producti ex aqua. Igitur ex ipsis non remanebat aqua quantum ad substantiam. Consequentia est nota, quia generatio unius est corruptio alterius.

Secundo sic: aliquid mixtum potest corrumpi precise in unum elementum, ergo precise generari ex uno elemento, igitur in ipso non manet aliquid elementum secundum propriam substantiam. Prima conclusio patet, quia in eisdem corrumpitur quid ex quibus generatur. Et secunda consequentia patet, quia in tali non esset substantia elementorum illorum ex quibus non generatur, nec etiam illius ex quo generatur, quia ad illius generationem oportet quod illa corrumpantur. Sed probatur antecedens, quia lignum potest corrumpi in igne precise.

Tertio sic: si in corpore mixto maneret aliquid secundum propriam substantiam, ergo et omnia. Consequentia est nota, quia non est maior ratio de uno quam de alio. Sed consequens est falsum, quia nunquam aliquid mixtum corpus alicubi quiesceret naturaliter. Patet, quia si illud corpus esset in terra, naturaliter ascenderet sursum, quia in ipso est forma ignis et substantia, si esset sursum naturaliter descenderet, quia in ipso est forma et substantia terre. Et per

oppositum posset argui quod nunquam aliquod mistum moveretur naturaliter ad aliquem locum, quia in ipso essent distincta elementa contrarios motus naturaliter appetentia.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic; mixtio est mixtibilium non corruptorum sed alteratorum unio, igitur. Antecedens est Aristotelis, [19vb] 1 De generatione, textu commenti 82. Probat consequentia, quia cum quodlibet tale corpus sit mixtum, oportet quod ibi sint mixtibilia unita, scilicet ipsa elementa, et cum talia mixtibilia unita solum sint alterata et non corrupta, sequitur quod in sint secundum propriam formam est substantiam.

Secundo sic: in corpore mixto sunt proprie qualitates elementorum, ergo et ipsa elementa secundum propriam substantiam. Antecedens est notum. Probatur consequentia, quia qualitas propria alicuius subiecti non est sine propria subiecto suo, secundum Philosophum, De anima, textu commenti 113, capitulo de tactu, ubi enim probat Philosophus quod impossibile est duo corpora immediate se tangere in aere vel in aqua, quia extrema corporum se tangentia erunt humida necessario humiditas autem non est sine proprio subiecto, scilicet aere vel aqua, quare concludit ipse quod in quacumque corpora, quae sunt in aere vel in aqua, intercipitur necessario aer vel aqua. Et tota virtus probationis Philosophi stat in hoc quod ubi sunt proprie qualitates et accidentia alicuius subiecti, ibi est proprium illorum subiectum.

Tertio sic: quod licet mixtum movetur secundum naturam elementi in ipso predominantis, igitur. Antecedens est Philosophi, 1 Celi et mundi, textu commenti. Consequentia patet, quia si effectus est causa est, igitur si grave mixtum moveretur deorsum in eo est terra actualiter.

Respondeo.

Ad primum, dico quod mixtio est mixtibilium alteratorum unio quod sic debet intelligi quod mixtio est eorum quae fuerunt altera. Sed quando dicitur quod sic unio debet sic intelligi quod omnis mixtio est quaedam generatio et per consequens corruptio alterius generatione. In generatione autem illius forme mixti dicuntur unirescendum virtutem, non secundum substantiam, ita quod forma aliqua producat ex elementis quae constituat unitive qualitates eorum in virtute et non substantias in actu manent in mixto, sicut si deceretur quod sensitiva et vegetativa manent in intellectiva, quia manent solum virtualiter. Similiter sicut dictus quod in colore medio sunt extremi colores, quia hoc solum est verum virtualiter, cum color medius sit in essentia sua ita simplex sicut sunt extremi colores.

Ad secundum, dico quod qualitates elementi non sunt sine elemento, sed dico quod in mixto non sunt qualitates elementi sed solum similes illis.

Ad tertium, dico quod predominium in mixto accipitur secundum convenientiam in qualitate naturali, quae qualitas est principium motus, sicut gravitas respectu moveri deorsum non quod elementum sit ibi secundum substantiam. Unde secundum di- [20ra] versam elementorum mixtionem concurrentiam in generatione ista mixtum: mixtum magis aliquando convenit in una forma, cum uno elemento quam alio et sic in qualitate simili quae est qualitas mixti et non elementi, et ideo habet similem motum convenientem et similem actionem.

Secunda conclusio est: quod in humano corpore non est aliqua forma substantialis differens ab anima intellectiva.

Probatur tripliciter.

<Primo> sic: in essentialiter ordinatis forma quae dat esse primum et ultimum dat etiam inter medium, sed anima intellectiva dat homini esse generis generalissimi puta esse substantie quod est primum esse et esse speciei specialissima puta esse hominis quod est ultimum, igitur dat esse inter medium puta generis sub alteri cuiuslibet inter medii, et per consequens dabit esse corporis, esse animati corporis, esse animalis et sic de omnibus aliis. Maior patet, quia

postquam illa sunt essentialiter ordinata, sequitur quod ex se continet primum et ultimum et subiecto suo largitur ambo et quod eadem ratione continet et largiatur omnia inter media. Sed probatur minor. Primo certum est quod talia esse sunt essentialiter ordinata, quia in recta linea predicamentali. Secundum sub et supra posita etiam quod anima humana dat esse speciei specialissime scilicet hominis manifestum est, sed quod dat esse generis generalissimi, scilicet substantie, probo, quia omnis forma substantialis dat esse substantie. Anima humana est huiusmodi, igitur.

Secundo sic: omnis forma substantialis dat esse subiecto per se subsistens, igitur plures dant plura esse per se subsistentia, sed ubi sunt plura per se subsistentia, ex eis non sit aliquid per se unum, igitur si in homine essent plures substantiales forme, homo non posset esse aliquid per se unum, quod est falsum.

Tertio sic: quilibet forma substantialis dat esse simpliciter, igitur. Antecedens est notum, quia per hoc distinguitur forma substantialis ab accidentali. Sed probatur consequentia, quia si in homine forent plures forme substantiales, cum una naturali ordine prederet aliam, daret esse simpliciter et faciens hic aliquid in actu, sequitur quod posterior daret tantum esse secundum quid et esset forma accidentalis. Quod enim forma secunda adveniens post primam non posset dare subiecto esse simpliciter, et hoc aliquid in actu apparet, quia [20rb] iam illud esse habet per primam formam.

Ista conclusio videtur de intentione Philosophi, 7 Metaphisice, textu commenti 48, capitulo de unitate diffinitionis, dicentis quod in diffinitione speciei sufficit ponere genus et differentiam ultimam. Et ratio est quia differentia ultima in se includit omnes priores. Ex hoc arguo sic: differentia ultima, scilicet specifica, includit omnes priores, ergo et forma ultima includit omnes priores formas. Patet consequentia, quia differentia accipitur a forma, si ergo forma ultima est specifica, ut puta anima intellectiva includit omnes formas priores et superiores frustra, cum ipsa ponerentur alie forme.

Oppositum istius conclusionis tenet Paulus, libro 2, quaestione 8, distinctione 4, quod probatur tripliciter.

Primo sic: corpus Christi fuit idem numero vivum et mortuum, ergo in corpore Christi mortuo fuit aliqua forma substantialis que prefuit in ipso vivo. Sed illa non fuit anima, quia tunc huisset mortuum, igitur.

Secundo sic: forme distincte substantialiter et in genere substantie non sunt una indivisibilis forma. Hoc patet, quia tunc esset una et plures. Sed in homine sunt plures forme substantiales distincte de genere substantie, scilicet forme carnis, sanguinis et ossium et aliorum organorum, igitur. Minor probatur, quia forme que habent operationes diversas a tota specie sunt distincte, quia operatio facit nos scire formam. Sed predictae forme sunt huiusmodi, igitur, ut patet ad sensum.

Et confirmatur, quia valde ridiculum esset dicere quod forma carnis, ossium et huiusmodi sunt idem quod anima intellectiva.

Tertio: corpus humanum verum nutritur, quero igitur quid est illud quod nutritur passive. Non materia prima, quia in nutritione est corpus alimenti, ergo est ibi aliqua generatio, quia generatio unius est corruptio alterius et econverso. Que non potest terminari ad materiam primam, cum ipsa sit in generabilis et incorruptibilis, nec nutritur anima intellectiva eadem ratione, igitur ibi est aliqua forma media.

Et confirmatur, quia Genesis 1 dicitur: creavit Deus hominem de limo terre et inspiravit in faciem eius spiraculum vite. Quero ergo quid de limo terre creavit. Non materiam, quia illa in terra continebatur, nec animam, quia nullam spiravit, ergo aliquid corporeum compositum ex materia et forma.

Respondeo.

Ad primum, negando consequentiam. Ad probationem, dicunt aliqui quod ideo illud corpus fuit idem [20va] numero vivum et mortuum, non quod ibi in corpore mortuo esset aliqua substantialis forma que preexisteret in corpore vivo, cum anima intellectiva, sed quia virtute divina omnia accidentia que erant in corpore vivo fuerunt ibidem conservata in nuda materia sine aliqua forma, et ratione illorum accidentium ibidem numero permanentium fuit illud corpus idem numero vivum et mortuum. Sed hoc non solvit. Probo, quia secundum ista dicta, corpus Christi mortuum non fuit corpus, igitur nec corpus idem numero. Consequentia est nota. Antecedens patet, quia nullum potest esse corpus sine forma substantialis corporis, sicut nec aliquid potest esse album sine forma albedinis. Sed per te ibi nulla fuit substantialis forma, ergo nec forma substantialis corporis. Ideo ad argumentum dico aliter, scilicet quod sicut quando Deus corpori organizato infundit animam intellectivam eo ipso forma substantialis precedens infusionem anime illius corporis corrumpitur sic, scilicet quod reducitur in materia de qua fuerateducta, ita quod illa forma postea remanet in potentia materie, licet non maneat actualiter cum anima intellectiva. Sic quod quando anima intellectiva separatur a corpore, tunc ipsa prima forma substantialis, que fuerat redacta primo in potentia ipsius materie, de potentia ipsius materie educitur, et ideo remanet idem corpus numero. Vel aliter et magis clare sicut corpus post infusionem anime intellectivae manet, idem numero quod erat ante absque hoc quod ibi sit aliqua substantialis forma que ante infusionem ibi prefuisset. Sed ex hoc est idem numero, quia illa forma substantialis que ante infusionem anime inerat, illamet forma numero continetur virtualiter in ipsa anima intellectiva, ideo illud corpus est idem numero ante et post. Sic dico quod separata anima intellectiva a corpore est ibidem directam illamet forma substantialis numero quam continebat virtualiter in ipsa intellectiva anima, ideo illud corpus est idem numero ante et post. Sic igitur ad oppositum dico quod in separatione anime Christi a corpore fuit in eodem corporeeducta de potentia materie illamet forma substantialis numero, ut puta corporeitas que continebatur virtualiter in ipsa Christi anima, ergo illud corpus ante et post et idem numero. Et si queratur a quo educitur talis forma de substantia materie, non curo ad presens sive educatur virtute nature vel ab ipso Deo immediate.

Ad secundum, dico quod forma [20vb] carnis, sanguinis et ossium etc. potest accipi dupliciter. Unomodo in se et in proprio genere. Aliomodo non in se sed in alia forma ipsam vel ipsas eminenter continente. Primo modo sunt distincte. Patet, quia sic una potest esse sine alia. Secundo modo sunt distincte, et ideo dico quod in homine non est forma carnis per se in proprio genere, nec forma sanguinis vel ossis, sed solum in forma omnes formas eminenter et virtualiter continente, sed in anima intellectiva que virtualiter in effectum supplet et continet formam carnis, ossis etc.

Et ad probationem, cum dicitur quod in homine dicte forme habent operationes diversas, igitur in se sunt dicte, concedo, quia oportet unum de duobus, vel quod ibi sunt forme distincte, vel quod ibi sit aliqua forma virtualiter et eminenter continens dictas formas. Potest etiam dici quod non sequitur, ab isto sunt operationes distincte specie. Igitur in isto sunt forme distincte specie, quoniam ab anima sunt operationes distincte specie, puta velle et intelligere, cum anima sit simplex forma, nec voluntas est forma vel potentia distincta a materia, ut patet libro 1. Eodem modo ad confirmationem.

Ad tertium, dico quod corpus humanum vere nutritur sic: quod non nutritur nec materia, nec forma, sed compositum ex materia et forma. Sic dico quod ex tali nutritione non generatur forma, nec materia, sed compositum, 7 Metaphisice, textu commenti 27.

Ad confirmationem, dico primo quod secundum aliquos Deus formavit primo corpus a deo quo formato postea per aliquod tempus simpliciter inspiravit animam. Et sic ad adventum anime

defecit illa forma corporea que, scilicet primo inerat, quia tamen secundum augustinum, qui videtur dicere in libro de dogmatibus, capitulo 17, quod in simul Deus formavit animam cum corpore. Ideo dico aliter, scilicet quod Deus creavit hominem de limo terre, id est compositum, quia homo importat compositum, et est sensus creavit hominem de limo terre, id est par materialis istius hominis est de limo terre et inspiravit etc. Non quod prior esset homo quam facta esset inspiratio, sed quia in eodem hominem vel composito erat anima, que a deo fuerat inspirata.

Tertia conclusio est: quod una intellectiva anima essentialiter sit perfectior quam alia.

Probat tripliciter.

Primo sic: anima Christi essentiali- [21ra] ter est nobilior anima Iude, ergo. Conclusio est nota, quia cum nobilitas sit quedam perfectio, sequitur quod nobilitas essentialis est perfectio essentialis. Sed antecedens patet, quia oppositum eius in propria forma est articulus duodecimus parisius excommunicatus.

Secundo sic: actio, qua producitur forma substantialis in se, suscipit magis et minus, igitur et ipsa forma substantialis. Patet consequentia, quia intensa causa per se alicuius effectus intenditur ille effectus. Patet. Quia aliter idem totaliter esset terminus actionis intense et remisse, et ita idem essent, tunc due cause perfecte et imperfecte. Sed probo antecedens, scilicet quod actio generativa forme substantialis intendatur, quia omnis virtus unita fortior est se ipsa dispersa, ut patet per auctorem De causis, propositione 26. Sed in corpore dempso et spisso substantiali generante istam substantiam est virtus magis unita quam in corpore raro, ergo eius activa generatio vel productio erit magis intensa quam corporis rari. Tunc argui sic: aliqua forma substantialis suscipit magis et minus, ergo ipsa anima, cum non sit maior ratio de una quam de alia.

Tertio sic: omnis forma habens gradus eiusdem rationis sibi composibiles in eadem parte subiecti potest suscipere magis et minus et esse magis et minus perfecta. Patet statim, quia per nihil aliud fieri intenso et remissio in ipsis formis, sed forma substantialis et huiusmodi. Probo, quia quod est perfectionis in formis accidentalibus, non est denegandum formis substantialibus, sed in formis accidentalibus sunt plures gradus, qui per unionem possunt constituere perfectiorem eius perfectionis. Si igitur aliqua forma substantialis suscipit magis et minus essentialiter, igitur et ipsa anima intellectiva.

Huic conclusioni plus adhareo propter articulum in primo argumento adductam quam propter alias rationes. Bene imaginor quod sicut unum genus sub se continet latitudinem graduum soecificam, sicut quod una species essentialiter excedit aliam infra idem genus, ut homo asinum, sic quod suo modo una species sub se continet latitudinem graduum individualem. Sic quod unum individuum est perfectius essentialiter alio, sic tamen quod ista latitudo graduum continentur sub eadem speciem, non est tanta quod unum individuum essentialiter aliud in tantum posset excedere, quam individuum unus speciei excedit individuum alterius, sicut videmus in formis accidentalibus, nam [21rb] licet albedo perfectionaliter excedit aliam, nunquam tamen excessive potest esse tantus quod tantum una albedo excedat aliam, quantum una albedo excedit nigredinem, sic imaginor in proposito.

Contra conclusionem illam tripliciter arguitur.

Primo sic: omnis forma habens latitudinem graduum infra eandem speciem potest esse terminus motus, igitur una forma substantialis habet talem latitudinem etc., et per consequens nec suscipit magis et minus. Patet antecedens, quia omnis talis forma potest acquiri successive. Patet consequentia, quia forma substantialis non potest esse talis motus, tum quia generatio esset motus, tum quia omnis motus est a contrario in contrarium subiecto, autem nihil est contrarium.

Secundo sic: omnis gradus forme adveniens rei iam constitute in esse actuali quantum ad genus speciem et individuum est accidens. Sed si forma substantialis haberet gradus ultimos, sibi advenirent ipsa ima in esse constituta quo ad genus soeciem et individuum, igitur esse accidens et non substantia.

Et confirmatur, quia ullud quod presupponit esse simpliciter, non dat esse simpliciter, sed ultimus gradus forme presupponit esse simpliciter ipsius forme, quia presuppoit primum gradum qui dat esse simpliciter, igitur.

Tertio sic: aliquid accidens non suscipit magis et minus, igitur. Consequentia est nota, quia quanto aliquid ens habet esse magis fixum permanens et stabile, tanto magis summ esse consistit in indivisibili. Esse autem cuiuscunque substantie est magix fixum et stabile quam cuiuscunque accidentis. Sed antecedens patet, quia circulus non suscipit magis et minus, quia unus non est magis circulus quam asius simpliciter, nec quantitas cum una non sit magis quantitas quam alia, licet forte sit maior, et conformatur, quia quantitas non suscipit magis nec minus per Philosophum in Predicamentis.

Respondeo.

Ad primum, negando antecedens. Ad probationem, dico quod non omnis talis forma potest acquiri succesive, ubi notandum quod aliter est latitudo graduum infra eadem speciem in substantia, et aliter in accidentibus, nam in formis accidentibus talis est latitudo graduum quod idem individuum diversis temporibus potest illam magis vel minus particioare, unde albedo existens in duobus gradubis potest magis intendi et magis, et per consequens, illam succesione potest succesive acquirere, et per consequens cum motu. Non soc autem est in substantia, quia non pono [21va] quod idem individuum substantie istam latitudinem possit acquirere succesive, sic quod uno tempore sit pergectum essentialiter et aliote tempore magiss secundum quod ista latitudo infra eandem speciem difformiter ab eiusdem speciei individui participatur, quod unum individuum est essentialiter perfectius alio, tamen suam totam perfectionem recipit non succesive, sed subito in primo sui esse sed secundum tenentes conclusionem oppositam, licet forma asini sit perfectior forma lapidis, non tamen forma asini acquiritur succesive, et sic in propositio dico, quia licet un anima intellectiva essentialiter sit perfectio alia, tamen tota perfectionem habet in primo instanti sui esse ab ipso producente ipsam.

Ad secundum et ad confirmationem, patet per idem quod ipsa successio acquiritur succesive, quod non concedo.

Ad tertium, nego antecedens, unde dico quod una quantitas est perfectior alia, ut puta magis dempsa est perfectior rara essentialiter et circulus, quia circulus maioris dempsitatis potest esse perfectior circulo minoris dempsitatis, et si dicimus philosophum dicere quantitatem non suscipere magis et minus, dico quod verum est quantum ad esse generis vel speciei puta quod hic terminus quantitas predicatur de omnibus quantitibus essentialiter, et non secundum magis nec minus, sed quantum ad perfectionem individuaalem bene suscipit, nam una potest esse perfectior alia essentialiter.

Ad confirmationem dico quod: substantia non suscipit magis et minus quantum ad hoc quod est esse substantia vel nonesse in alio, ut accidens in subiecto, sed bene quantum ad perfectionem essentialem, nam nulli dubium quod substantia que est anima est perfectior lapide, vel potest dici quod substantia non suscipit magis et minus succesive ut faciunt accidentia, sic quod unum individuum substantive non sit minus perfectum essentialiter et postea magis, sed bene modo exposito in solutione argumenti.

Ad oppositum in principio quaestione, dico quod anima est actus corporis phisici, id est, est forma talis compositum sic quod ipsa est pars talis compositi et non dividit contra ipsum

Utrum anima intellectiva forma substantialis hominis naturaliter sit incorruptibilis. Arguitur quod non, quia intellectus passivus est corruptibilis, ergo et talis anima. Patet antecedens per philosophum, 3 De anima, [21vb] textu commento 20. Consequentia probatur, quia talis intellectus est ipsa anima que est forma substantialis hominis, propter quod dicit commentator exponendo dictum tertium quod per hunc intellectum homo separatur a quolibet animali. Certum est autem quod non separatur homo ab aliis animalibus omnibus, nisi per formam suam substantialem, igitur.

Ad oppositum, arguitur per philosophum, 3 de anima, textu commento 100, 4 et 5 et 6, dicentem quod potentie anime nostre sunt in mixte et in materiales, et per consequens incorruptibiles, ergo et ipsa anima est incorruptibilis. Patet consequentia, quia implicat quod potentia simplicius sit incorruptibilis et ipsum existat corruptibile.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod Aristoteles ex suis principiis ponit intellectivam animam esse formam substantialem humani corporis.

Probatur tripliciter ex dictis suis tribus.

Primo sic: secundum Aristotelem, textu commento 6, anima est actus corporis phisici potentia vitam habentis etc. 2 de anima, igitur. Patet consequentia, quia anima intellectiva est vere anima est, quia ibi accipit philosophus actum corporis pro forma substantiali ut ibidem dicit commentator, igitur. Sed forte dicit quod philosophus solum hoc intelligit de anima sensitiva et vegetativa et non de intellectiva, ideo consequentia non valet apud eum.

Contra quod upse intellexit de omni anima patet per illud quod ibidem parum infra subdit dicens universaliter, ergo dictum est quid est anima si univiversaliter, ergo de omni anima. Item ibidem 2 de anima quod illa distinctio conveniat omni anime, scilicet vegetative, sensitive et intellective. Probatur per Aristotelem, dicentem sic: manifestum est quia eodem modo una erit ratio anime sicut et figure neque enim ibi est figura preter triangulum et que consequente in sunt neque hoc anime preter predictas fiet autem in figuris ratio communis que quidem convenit omnibus similes autem et dictis animabus.

Secundo sic: per Philosophum 2 de anima. Illud quo aliquid operatur est forma operantis, igitur illud quo aliquid operatur primo est substantia, illud est forma substantialis eius. Sed anima intellectiva est illud quo nos sumus substantia supple, vivimus, sentimus, movemur, intelligimus primo, ut per se patet, quia ablata anima non possemus sentire penam nec intelligere scientiam quibus sentimus et sci- [22ra] mus secundo quare ratio erit et species, et hec est ratio Philosophi 2 de anima.

Tertio sic: quia Aristoteles, 4 Metaphisice, textu commento 24 et textu commento 5, movet instantiationem quomodo homo sit unus, cum sit compositus ex anima et corpore, cum istud sit materi illud vero forma, et dicit quod causa unitatis compositi est, quia illud idem quod est primo in potentia sit postea in actu modo certum est quod ratio seu responsio Philosophi non tenetur nisi anima sic esset forma est corpus, sic esset materia quod anima in formaret hanc materiam, igitur.

Contra istam conclusionem ex dictis Aristotelis arguitur tripliciter.

Primo sic: anima rationalis non est forma extensa ad extensionem corporis, igitur nec secundum Aristotelem forma substantialis hominis. Consequentia probatur nam Philosophus, 7 Phisicorum, textu commento 78, vult quod forma cum sit perfectio materie est in qualibet parte materie divisibiliter. Vult enim quod potentia primi motoris si esset in magnitudinem quod divideretur, et sic si anima intellectiva esset forma materie esse extensa et divideretur ad divisionem materie. Sed antecedens est ipsum Aristoteles, 3 De anima.

Secundo sic: Aristoteles, 9 Metaphisice, textu commento 11, vult quod generans non largitur multitudinem sed perfectionem in esse, sed nisi poneret quamlibet formam educi de potentia materie. Hoc dictum non esset verum, quia si crearetur ab extrinseco, tunc agens faceret aliquid quod non fuit in potentia materie et ita largiretur multitudinem. Et arguitur sic secundum Philosophum: omnis forma esteducta de potentia materie, sed anima non est huiusmodi, ut patet per eundem 11 De animalibus, igitur.

Tertio sic: anima non corripitur ad corruptionem corporis, igitur. Patet consequentia, quia cum omnis forma substantialis sit pars essentialis compositi et pars non corripitur ad corruptionem compositi, quia corrupto composito manent partes eius. Sed si non est totum, nec pars, igitur. Antecedens est Philosophi, 12 Methaphisice, textu commento 7, dicentis quod anima manet post mortem. Item 3 De anima, textu commento 20, dicit separatur autem anima a corpore tanquam perpetuum a corruptibili.

Respondeo ad illud primum. Philosophus negat consequentiam, quia sola illa forma extenditur ad extensionem materie que educitur de poten- [22rb] tia materie, modo secundum Philosophum anima humana non educitur de potentia materie. Ad probationem, de potentia primi motoris que si esset in magnitudine etc., dico quod non est ad propositum, quia ipse non posuit primi motoris potentiam esset ipsius formam substantialem, imo ex necessitate naturaliter habuit ipsum ponere simplicem et nullo modo compositum, quia omne compositum est saltim natura posterius suis partibus. Nihil autem nec natura, nec aliuo modo ipsum primum motorem potest procedere.

Ad tertium, dico primo quod dictum Philosophi quando dicit quod agens non largitur multitudinem etc posset intelligi solum de agente creato et tunc nihil ad propositum, quia secundum eum a tali agente non producitur anima. Secundo potest intelligi quod intentio Aristotelis est omnino quod non generans aliquam rem non producat que ante non fuerat. Imo producit formam, sed quo modo producat multitudinem, quia si solum unam partem compositi, scilicet formam producit et non materiam, et sic exponitur generans non largitur multitudinem, quia solum unam partem compositum largitur, que non facit multitudinem, sed perfectionem, id est, non largitur ipsam materiam, quia ipsam presupponit, sed largitur perfectionem, id est, formam que est perfectio materie. Ad tertium, nego consequentiam. Ad probationem, dico quod solum probat quod post corruptionem hominis ipsa anima non manet pars hominis, et per consequens nec forma actualiter, scilicet informans, quod concedo.

Secunda consequentia est quod forma substantialis corporis humani non est composita ex materia est forma, sed natura simplex.

Probatur tripliciter.

Primo sic: tota anima forma humani corporis informat ipsum corpus, igitur. Patet consequentia, quia si tota anima informat sequitur quod si sit composita quod etiam quilibet pars eius informabit corpus, et sic si esset composita ex materia et forma materiam informare, quod implicat. Argumentum etiam apparet, quia est tota in toto et tota in qualibus parte.

Secundo sic: anima est forma substantialis humani corporis, igitur. Patet consequentia, quia quilibet forma est simplex et non composita ex materia et formaliter non esset status in talibus formis et compositionibus, cum non sit maior ratio de una quam de alia. Antecedens patet per decretalem, in Clementi, De summa trinitate et fide catholica fidei.

Tertio [22va] hoc apparet per beatum Augustinum in libro De quantitate anime, dicentem quod simplex natura anima dici potest, quia ex aliis naturis composita non est.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: anima humana est quedam creata substantia, igitur composita ex materia et forma. Antecedens est notum, sed probo consequentiam. Nam Boetius in libro De trinitate,

loquens de substantiis. Dicit quod in omni substantia quae est citra primum est hoc et hoc, igitur anima est hoc et hoc. Quero igitur aut ly hoc et hoc supponit pro substantia et accidente, et hoc non, quia anima nullum est accidens. Aut pro materia et materia, et hoc non, quia altera materia superflueret. Aut per forma et forma, et habetur propositum.

Secundo sic: anima humana est aliquid agens et illudmet recipiens, igitur. Patet antecedens, quia producit actus intellectionis et volitionis in se ipsa. Probatur consequentia, quia nihil est omnino agens et recipiens secundum idem in se omnino, cum ergo agere conveniat forme et recipere materie, et anima habeat utrumque, sequitur quod in se habeat materia et formam.

Tertio sic: anima humana a corpore separata agit et patitur, igitur. Patet antecedens, quia existens in purgatorio intelligit et sic actum intellectionis agit et cum hoc patitur penam. Patet consequentia, quia cum actio et passio dicunt multitudinem oppositorum actum, necesse est operationem principiorum precedere, talia autem privative opposita actuum oppositorum non sunt nisi in materia et forma, ergo.

Respondeo.

Ad primum, negando consequentiam. Ad probationem dico quod Boetius intelligit quod ly hoc et hoc esse rei et non esse, vult dicere quod in omni creato est hoc et hoc, id est, esse et non esse. Sed unum in actu et alterum in potentia, quia quolibet creatum per Dei potentiam potest non esse, et sic habet esse in actu et non esse in potentia.

Ad secundum, nego consequentiam. Ad probationem, cum dicitur quod nihil omnino secundum idem sed agens et patiens, dico quod verum est de actione transeunte, non autem de actione immanente cuiusmodi est intellectio et volitio. Vel etiam dico quod verum est de passione corrumpente non proficiente cuiusmodi est intellectio et volitio.

Ad tertium, nego consequentiam. Ad probationem dico quod concesso quod multiplicitas oppositorum actuum requirat oppositionem principiorum. Nihil tamen est ad propositum, quia actio et passio non sunt multi actus, cum passio non sit actus. Dico secundo quod supposito quod actio et passio requirant oppositionem principiorum loquendo de actione que est corruptio vel afflictio, non tamen sequitur quod requirat materia et formam, quia talia principia opposita possunt esse alia a materia et forma puta principium actionis erit forma et virtus agentis. Principium vero passionis erit solum forma vel natura passionem sustinens, sicut patet in mallis angelis quod principium passivum passionis eorum non est materia, cum illa omnino careant, sed solum natura ipsorum que patitur sic in proposito.

Tertia conclusio sequitur quae quasi sequitur ex secunda est quod anima intellectiva forma substantialis hominis est naturaliter incorruptibilis.

Probatur tripliciter.

Primo sic: naturale desiderium non est frustra nec ad impossibile, sed naturale desiderium cuiuslibet anime est ad immortalitatem et ad semper esse, igitur.

Ad istam rationem dicit Paulus, 2, quaestione 7. Dico primo quod illud desiderium, quo anima discedat immortalitatem et semper esse, non est naturalem sed voluntarium voluntas, autem aliquando est impossibile.

Secundo etiam posset dici quod si ratio esset bona, sequitur quod quilibet res esset incorruptibilis, quia quilibet res naturaliter desiderat sui ipsius conservationem et fugit corruptionem. Sed ista non impediunt rationem primum, quia desiderium quo quilibet anima desiderat sui ipsius immortalitatem est naturale. Quod probo, quia si esset desiderium voluntarium et non naturale, tunc quero, aut tale desiderium est ad finem debitum, aut non. Si sic, ergo non debet frustrari sine suo. Si non, tunc omnis habens voluntarium desiderium ad finem non debitum peccet sequitur quod omnis anima que hoc desiderat esse in statu peccati, et per

consequens anima Christi, quod est falsum. Nec etiam secundum obviat, quia licet quelibet creatura rendat naturaliter in sui conservationem sola, tamen creatura rationalis sui conservationem desiderat, cum desiderium solum sit rationalis creature.

Secundo, ad conclusionem arguitur sic: anima intellectiva non deliberatur debilitato corpore, ergo non corrumpitur cirrupto corpore. Patet consequentia et antecedens patet, quia in senibus debilitato cor- [23ra] pore, non debilitatur anima, immo magis in eo vigent operationes anime, ut puta consilia et sapientia.

Ad istam rationem dicit Paulus ubi supra quod in homine est duplex debilitato. Una universalium naturalium ut generative et nutritive. Alia universalium accidentalium intrinsecorum, ut puta sensus rationis et imaginationis. Modo de prima debilitate antecedens est verum et falsa consequentia. De secunda antecedens falsum consequentia vera. Sed hoc non impedit, quia arguo sic: virtus anime non debilitatur debilitata virtute cirporis, igitur. Probatur antecedens, quia virtus anime cuius est imaginari et sapere, non debilitatur in sensibus imo magis vigoratur in quibus tamen deliberatur virtus corporis ut generare, nutrire vel digerere.

Tertio, ad conclusionem arguitur sic: nullus propter virtutem debet interimere subiectum virtutis. Patet, quia subiecto virtutis cirrupto corrumpitur subiecta virtutis, sed virtuosus propter virtutem et eius sakvationem debet se morti exponere et se ipsum interimere, igitur ad interictionem sui non interimitur anima, que est subiectum virtus.

Ad istam rationem dicit Paulus ubi supra supra, quod duplex est virtus, scilicet particularis et communis, scilicet totius communitatis. Modo ad Magistrum dicit quod est vera de virtute particulari, sed non de virtute universali. Sed hoc non impedit rationem, quia arguo sic: nullus propter virtutem sua particularem debet interimere subiectum sue virtutis, igitur nec propter virtutem alia. Antecedens conceditur per ipsam et consequentia patet, quia cum omnis virtus sit aliqua qualitas anima et per consequens quoddam accidens singulare, iportet quod omnis virtus sit in anima aliqua singulari. Et sic quod imnis virtus sit alicuius virtutis singularis cum igitur non teneat magis diligere virtutem alterius quam meam, sequitur quod si non debeo interimere subiectum virtutis mee propter ipsam virtutem, quod nec etiam propter alterius virtute.

Sed contra istam conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: anima humana mivetur moto corpore, igitur corrumpitur cirrupto corpore. Antecedens patet, quia motis nobis miventur omnia qu sunt in nobis 2 Thopicorum. Et patet consequentia, quia sicut se habet mobile ad illud quod cum eo movetur, sic cirrumple ad illud, quod cum eo corrumpitur.

Secundo sic: compositum [23rb], scilicet homo, est finis ipsius anime, igitur corrupto homine corrumpitur anima. Antecedens patet, quia finis forme est esse compositi. Anima autem est himinis forma. Patet cinsequentia, quia corrupto fine impossibile est manere ea que sunt ad finem.

Tertio sic: anima non dat corpori esse incorruptibile, igitur ipsa non est incirruptibilis. Probatur consequentia, quia omnis forma talis composito dat esse quale in se habet esse, ut patet de forma substantiali, quia dat esse substantiale et forma negativa dat esse vegetabile et sic de singulis.

Respondeo.

Ad primum, negando consequentiam. Ad probationem, dico quod non est simile, quia ad hoc quod aliquod moveatur aliquo motu, non requiritur nisi sila colligatio unius cum alio. Ad hoc vero quod aliquid corrumpatur altero corrupto requiritur quod dependeat ab ipso, cum alio modo anima cum corpore habet primum et non secundum, ideo sequitur ad motum corporis ipsa movetur, non tamen sequitur quod ad corruptionem corporis ipsa corrumpat.

Ad secundum, dico quod duplex est finis, scilicet principalis et ultimus, et minus principalis et intermedius. Modo ad propositum de primo fine. Nego antecedens, quia talis finis anime est ipse Deus. Concedo tamen consequentiam, sed de secundo fine concedo antecedens et nego consequentiam.

Ad tertium, nego consequentiam unde ficio quod non magis oportet formam incorruptibilem dare composito esse incorruptibile quam materiam, cum materia sit etiam incorruptibilis.

Pro cuius evidentia, dico quod forma potest dici habere duplex esse, unum quod est suum esse naturale, et tale nunquam dat composito, unde albedo nunquam dat composito, quod compositum sit qualitas et sic de aliis. Aliud est esse virtuale, quia scilicet habet in virtute sua dare, et sic dico quod omnis forma tale esse dat composito quale esse in virtute sua habet dare. Et ex hoc nihil sequitur contra propositum.

Ad argumentum principale in oppositum in principio quaestionis factum, dico quod ibi Philosophus non accipit intellectum pro substantia ipsius anime humane, sed pro quadam virtute imaginativa, ut dicit expresse Commentator, 3 De anima, commentato 20, et cum probatur, quia accepit istus intellectum pro forma substantialis hominis per commentatorem, dicentem quod per talem intellectum separatur homo ab omnibus aliis animalibus. Dico quod per virtutem talem imaginativam bene separatur homo [23va] ab aliis animalibus, tanquam per quoddam accidens sibi proprium, sed non tanquam per forma substantialem.

Utrum Addam primus patens primo culpabiliter potuerit peccare venialiter. Arguitur quod non, quia Addam non potuit suo proprio peccato peccare ex infirmitate vel ignorantia, igitur. Patet antecedens, quia aliter infirmitas vel ignorantia precessisset omnem culpam et Deus prius fuisset ultor quam homo peccator, quod est falsum. Probatur consequentia, quia omne peccatu aut est ex infirmitate aut ignorantia aut malitia. Si ergo peccatum Addame non potuit esse duobus primis modis, ergo necessario fuit ex malitia voluntaria. Sed esse peccatum tale est mortale quoniam, ut dicitur in Canone, distinctione 25, triminis nullum peccatum a Deo est veniale quod non fiat mortale dum placet.

Ad oppositum sic: peccatum veniale est minoris curvitas quam morale, ergo. Consequentia probatur, quia cum Adam fuit a Deo creatus rectus, si per peccatum incurvari potuit imo oportuit ipsum primo incurvari minori curvitate quam magna, ut patet in exemplo de virga recta, quando incurvatur, igitur et peccare prius venialiter quam mortaliter.

Pro evidentia quaestionis est sciendum ut ait magister Gerardus de Bononia, Carmelita, 2 Quolibeto, quaestione 16, aliquod peccatum dicitur veniale quadrupliciter. Primo modo, quia veniam est consecutus et hoc veniale dicitur ex eventu nec in hoc differt mortale cum veniali, quia utrumque veniam potest consequi. Secundo modo dicitur peccatum veniale, quia habet in se, unde veniam consequatur eo quod tantum est ex infirmitate vel ignorantia habent dicere, et hoc dicitur veniale ex causa, quia habet aliquam causam venie que peccatum dirimit, nec in hic differt mortale mortale aa veniale, quia etiam multa mortalia preveniunt ex infirmitate vel ignorantia. Tertio modo dicitur veniale ex parte agentis in quantum procederet in actum antequam deliberet, ut sunt motus subiti et subreptitii, et tale dicitur veniale ex imperfectione actus, et tale non distinguitur per se a mortali, quia non dicitur veniale, nisi ex imperfectione actus, non autem ex parte obiecti, unde i supraeveniat imperfectio actuum statim est mortale. Quarto modo dicitur veniale quod in quantum est ex se veniam non excludit [23vb] vine quantum est de se meretur veniam et terminationem pene. Et hoc veniale quod se distinguitur contra mortale cui de se debetur solum pena temporalis, ut Magister, libro 2, distinctione 42, et hoc dicitur veniale ex genere et de tali veniali intedo loqui in ista quaestione.

Pro cuius solutione pono tres conclusiones. Prima quod existens in statu gratie potest culpabiliter peccare precise venialiter, id est quod peccatum suum potest esse veniale. Probatur tripliciter.

Primo sic: existens in statu gratie potest temptari a carne et temptationi resistere, igitur. Antecedens patet de Paulo Apostolo, dicenti datus est mihi istimis carnis. Patet consequentia, quia temptatio que est a carne nunquam est sine peccato, ut ait Magister, libro 2, distinctione 21. Sed in proposito canone antecedentis tale peccatum non esset mortale, igitur.

Secundo sic: quis existens in caritate potest uxorem carnaliter cognoscere, igitur. Antecedens patet de Abraam, Isaac et Iacob. Probatur consequentia, quia talis copula non potest esse sine peccato, ut ait Magister, libro 4, distinctione 25, in nostro autem casu non esset peccatum mortale, igitur.

Tertio sic, quis potest minus bonum maiori preponere et preeligere, igitur. Patet antecedens, quia potest preeligere statum matrimonii quam religionis. Patet consequentia, quia omnis talis aliquantulum declinat ad dictamine recte rationis, igitur aliquantulum peccat, et non mortaliter ut patet antecedens, quia licet nullus licite matrimonium posset contrahere, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: existens in caritate qualitercunque peccet facit contra divinam prohibitionem, igitur qualitercunque peccet, peccat mortaliter. Consequentia nota. Probatur antecedens, quia quodcunque peccatum sive magnum, sive parvum a Deo est prohibitum, quia cum omne malum peccatum est prohibitum, si esset aliquod peccatum quod solum ab homine et non a Deo esset prohibitum, tunc talis prohibitio posset dispensationem recipere, et tunc quis licite potest illud tale peccatum committere quod implicat.

Secundo sic: peccatum veniale non potest caritatem minuere, igitur. Patet antecedens, quia cum caritas puta Petri sit finita, si peccatum veniale posset illam minuere, sequeretur quod tot possent peccata venialia multiplicari, quod ipsam totaliter tollerent, quod est falsum. Et probatur consequentia, quia si existens in gratia posset peccare solum venialiter, quero [24ra] aut tali peccato commisso est eque carus Deo ut prius erat, aut magis, aut minus. Non magis, quia tunc de peccato lucrum reciperet. Nec eque, quia tunc equaliter esset apud Deum peccanti et non peccanti, quod non differt. Igitur minus, tunc sic iste est minus carus Deo post peccatum veniale quam ante, sed non aliter nisi quod sua caritas est diminuta. Patet ista consequentia, quia habens equalem caritatem equaliter Deo est carus, sed illa caritas non potest esse diminuta, nisi per veniale cum nullum aliud peccatum ponatur in isto, ut patet per casum, igitur.

Tertio sic: nullum est nec potest esse peccatum veniale ex genere, igitur. Consequentia nota. Probatur antecedens multipliciter.

Primo sic: omne peccatum quodcunque sit illud saltem actuale voluntarium est 17, quaestione 1, capitulo 1, igitur. Patet consequentia, quia omne peccatum voluntarium est mortale, ut probat Magister, libro 2, distinctione 24, conclusione porro, hoc idem habetur in Canone, distinctione 21, capitulo criminis, ut allegatur in primo argumento ad quaestionem.

Secundo probatur antecedens illud sic: si aliquid foret possibile peccatum precise veniale, quero aut illud exceditur a mortali in infinitum, vel solum finite. Non infinitum, quia cum quodlibet peccatum etiam mortale sit finitum, nullum aliud in infinite potest excedere. Si solum finite, ergo in aliqua certa proportionem. Sed hoc est falsum, quia tunc aliqua certa peccata venialia existentia venialiter equipolent in malitia uni mortali, et per consequens tanta pena eis deberetur sicut mortali, quod implicat.

Tertio probatur illud antecedens sic: autoritaribus 1 Augustini, de libero puulorum libro 2 in responsione ad 23 quaestionem, dicentis non est negandum Deum nobis precipere, ut nullum omnino peccatum habeamus. Item venerabilis Bernardus, De precepto et dispensatione,

capitulo 5, dicit quod omne peccatum contra Dei preceptum praesumitur. Item Augustinus, De spiritu et littera, capitulo 2, dicit quod isto praeecepto non concupisces prohibetur omne peccatum qualecunque sit illud est contra Dei praeeceptum, et per consequens mortale.

Respondeo.

Ad primum, negando consequentiam ad cuius evidentiam sciendum quod aliqua sunt a Deo prohibita dupliciter, scilicet aliqua sub pena peccati mortalis et aliqua sub pena venialis, faciens autem contra primam prohibitionem peccat mortaliter, et faciens contra secundam precise venialiter. Et ad hoc videtur intentio Bernardi, De praeecepto dispensatione [24rb] capitulo 5, volentis quod non omnis inobedientia est peccatum mortale.

Ad secundum, negatur antecedens et ad probationem patet per dicta libro 1, quaestione 21, conclusione secunda.

Ad tertium negatur antecedens. Ad probationem, quia omne peccatum est voluntarium, dico primo quod illud dictum habet intelligi de peccato veniale vel potest dici quod omne peccatum saltem actuale aliquomodo est voluntarium, vel proprie, vel interpretative. Et cum dicitur quod omne peccatum voluntarium est mortale, nego quoniam peccata voluntaria absque deliberatione prima, ut sunt primi motus non sunt mortalis.

Ad Magistrum, dico primo quod loquitur de consensu voluntatis temptationi de mortali, et sic bene concedo quod omnis consensus est mortalis. Secundo dico quod loquitur de voluntate precedente. Non autem consensus voluntatis precedit ex deliberatione. Et per hoc dico ad auctoritatem Canonum, quod scilicet nullum est peccatum veniale, quod non fiat mortale dum placet, scilicet ex deliberatione, et complacentia ad peccatum mortale multa autem possunt placere et esse voluta absque tali deliberatione prima.

Ad secundam probationem illius antecedentis, dico quod mortale excedere veniale in infinitum potest dupliciter intelligi, uno modo quod illud excedat per excessum infinitum, et sic dico quod nullum finitum aliud infinitum potest excedere, nec mortale excedit sic veniale. Alio modo, quod illud excedat inproportionabiliter, et sic dico quod aliquod finitum aliud finitum excedit in infinitum et quodlibet individuum unius speciei excedat aliud alterius speciei et mortale excedat veniale.

Ad tertiam probationem, patet quid sit dicendum ad omnes illas auctoritates per solutionem primi argumenti ergo etc.

Secunda conclusio est: quia existens in peccato mortali potest primo culpabiliter peccare precise venialiter, id est, quod potest aliquod peccatum committere quod erit solum veniale, probatur tripliciter.

Primo sic: existens in caritate potest peccare precise venialiter, igitur. Antecedens est precedens conclusio. Probatur consequentia, quia posito quod Socrates sit in gratia et Plato in peccato mortali, committat Socrates unum veniale peccatum, puta quod dicat mendacium iocosum et similiter faciat Plato omnibus aliis paribus, tunc arguo sic: in isto casu Socrates peccet venialiter precipue [24va] se, igitur et Plato. Patet consequentia, quia status gratie in quo est Socrates eius peccatum reddit gravius, quia propter gratiam quae habet magis tenetur divinam offensam vitare, si igitur peccatum Platonis sit minus peccato Socratis, et peccatum Socratis sit solum veniale, sequitur quod etiam peccatum Platonis.

Secundo sic: existens in peccato mortali potest facere aliquod opus bonum de genere, igitur. Patet antecedens, quia potest famelicum ex pietate naturali pascere. Sed patet consequentia, quia minus repugnat peccatum veniale mortali, cum utrumque sit malum, quam facit opus bonum de genere et mortale cum unum sit bonum reliquum sit malum.

Tertio sic: libertum arbitrium existentis in mortale per ipsum peccatum mutatur ad bene agendum vel ad non peccandum mortaliter, igitur peccare venialiter. Patet antecedens, quia cum

ipso maneat liberum arbitrium et in ipso etiam manet natura liberi arbitrii, que est quod semper a necessitate libera et et nunquam cogi potest, ut ait Magister, libro 2, dicens. Sed probatur consequentia, quia nullum medium potest fare iter opus bonum, et peccatum mortale nisi ipsum peccatum veniale.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: sicut aguit Gerardus de Bononia, 2 Quodlibet, quaestione 16, articulo 2, accipe enim unum existente in peccato mortali unum puta infidelem et hereticum, qui statuit sibi finem contrarium recto fini catholice fidei, et arguit sic: hic infidelis vel refert omnesactus suos actu vel habitu in finem quem sibi statuit infidelitatis, vel non. Si sic, certum est quod quolibet tali actu peccat mortaliter propter relationem actus in finem malum et indebitum. Si non, etiam peccat mortaliter in omni tali actu. Probatur consequentia, quia stante casu conscientia sua dictat sibi quod omnia debet referre in illum finem. Agens autem contra illud quod conscientia sua dictat sibi de necessitate faciendum licet sit erronea peccat mortaliter, quia omne quod sit contra conscientiam hedigicat ad gehenam, igitur, cum non sit maior ratio de existenti in uno peccato mortalia quam in alio, sequitur propositum.

Secundo sic: ad existentem in peccato mortali peccare precise venialiter, sequitur falsum igitur. Probatur consequentia, quia ex vero nunquam sequitur falsum vel impossibile primo priorum. Pronatur antecedens sic: posito casu quod Socrates sit in mortali et peccet venialiter quo facto pono quod moriatur in statu insto, scilicet in [24vb] peccato mortali et veniali, certum est quod talis descendit ad infernum. Tunc quero aut in inferno punietur pro isto peccato veniali, aut non. Si non, cum illud alias non fuerat punitus Deus peccata impunita dimitteret quod iustum iudicem non decet. Si sic, aut pro pena temporali, aut eterna. Non temporali, quia cum ista pena aliquando terminaretur et ab isto aliquando liberaretur in inferno esse redemptio contra illud quod dicitur Iob: in inferno nulla est redemptio, non eterna, quia tunc Deus puniret ultra condignum, cum peccato veniali debeatur solum pena temporalis, ut ait Magister, libro 2, distinctione 42.

Tertio sic: existens in peccato mortali continue peccat mortaliter, igitur non potest peccare precise venialiter. Patet consequentia. Probatur antecedens, quia talis continue agit peccatum suum mortale, ergo continue peccat mortaliter. Patet ista consequentia, quia quodlibet argumentum peccati mortalis est peccatum mortale. Sed patet antecedens, quia perseverentia in peccato mortali ipsum reddit continue gravius, ut habetur, 24, quastione 1, scisma. Et de de pen, distinctione 1, quid est quod dicitur. Et libro 4, distinctione 16.

Respondeo.

Ad primum, dico quod secus esset de tali infideli qui statuit sibi finem in debitum omnium actionum suarum et de fideli existente in peccato mortali qui habet fidem licet in formem, et ideo posito quod argumentum concluderet de isto, non tamen concluderet universaliter. Dico secundo quod si talis infidelis haberet expressam conscientiam quod omnem actum suum deberet referre in illum finem debitum vel actualiter, vel habitualiter, quod in omni actu suo peccaret etiam moraliter, ut deducit argumentum. Dico tertio quod talis potest non hanere talem expressam conscientiam erroneam, scilicet quod omnis actus in instum indebitum finem reffere debeat imo potest credere quod aliqua sunt sacienda ex aliqua pietate naturali, vel ex amicitia posito etiam pro impossibile quod nullus esset finis ultimus, et in isto casu posset facere talia sine peccato. Si tamen talia ex genere essent licita nec ex hoc facit contra conscientiam, ut deducit argumentum.

Ad secundum, nego antecedens. Ad probationem dico quod tale peccatum puniretur in inferno temporali pena, et dico quod in inferno nulla est redemptio quo ad peccatum mortale vel quo ad penam peccatis mortalis in quo quid decedit. Sed bene [25ra] quod ad penam venialis

et mortalis prius dimissi, nam si quis pecaverit mortaliter peccato a et de ipso fuerit constrictus, et consensus certum est quod pena debita ipsi a, que erat eterna mutata est virtute penitentie in temporalem sit, ergo pena 10 annorum, Dico quod si talis ipsam penam hic non compleat et in fine peccet mortaliter, et decedat quod dicta pena decem annorum portabit solum peccato a et non plus, quia aliter ipsum Deus puniret ultra condignum.

Ad tertium, dico quod aliud est dicere quod existens in peccato mortali possit precise peccare venialiter, vel quod posset peccare aliquo peccato, quod sit precise veniale. Nam primum probat argumentum et illud concedo. Secundum vero nego et intelligitur conclusio ut patet ex probationibus.

Tertia conclusio est quod Adam in statu innocentie primo culpabiliter potuit peccare precise venialiter. Probatur tripliciter.

Primo sic: viator in statu gratie cuiuscunque et quantecunque gratie possibilis de lege communi potest peccare venialiter, igitur. Antecedens patet auctoritate Ioannis in canonica sua, dicentis: si dixerimus quod peccatum non habemus, nosmet ipsos seducimus. Et probatur consequentia, quia non perfectius coniungit ultimo fini gratia vel iusticia originalis, quam habuit Adam, quam gratua gratum faciens concessam viatori.

Secundo sic: primum peccatum Adame potest esse mortale, igitur. Patet antecedens, quia de facto sic fuit. Probatur consequentia, quia statui innocentie magis repugnat peccatum imortale, quam veniale.

Tertio sic: Deus potuit aliquid Adame in statu innocentie consulere, quod quidem cadent ipsi Adame sub consilio et non sub precepto, igitur. Patet consequentia, quia transgressio consiliorum non obligat ad peccatum mortale, nec etiam tunc obligasset. Antecedens patet, quia non minus tunc potuit Deus, quam modo potest, nun autem potest, igitur. Et forte dices sic: quod viro perfecto ut puta religioso consilia sunt precepta sic quod transgressio consiliorum et sibi peccatum mortale. Adam Autem fuit in statu perfectissimo, igitur. Sed hoc non valet, quia si hodie uno perfecto ut puta religioso consci- [25rb] lia tradant sub precepto, hoc non est ratione eius perfectius, sed solum illius voluntarie obligationis, quod patet, quia quantumcunque quis sit perfectus in statu gratie, potest tamen hic divitias possidere nisi se per notum obligaverit ad oppositum, ut patet per Abraam, Davit, etc.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: impossibile fuit peccatum primi hominis stare cum suma eius rectitudine, igitur impossibile est ipsum esse veniale precise. Antecedens patet, quia oppositum implicat. Probatur consequentia, quia peccatum veniale non contrariatur summe rectitudini, cum ipsam non potuit corrumpere, igitur oportuit quod fuit mortale.

Secundo sic: primo peccato Adame necessario correspondebat aliqua pena, etgo necessatio illud erat mortale. Patet antecedens, quia impossibile est peccatum manere sine omni pena, cum omne peccatum sit boni corruptio. Probatur consequentia, quia ex primo peccato Adame necessario debebatur pena, igitur Adam ex primo peccato necessario fuit passibilis. Patet, quia alias passibilis non erat. Tunc sic Adam sine peccato necessario fuit passibilis, igitur et mortalis, igitur et illud primum peccatum necessario fuit mortale.

Tertio sic: primum peccatum Adame necessario fuit deordinatiuum virium superiorum, ergo et mortale. Patet consequentia, quia peccatum mortale est deordinatio virium superiorum et veniale virium inferiorum. Sed probatur antecedens, quia quandiu vires superiores sunt ordinate ad Deum, in inferioribus nulla est obliquitas nisi primo sit in superioribus.

Respondeo.

Ad primum negando antecedens, et si arguas quod cum summa rectitudine nulla potest stare obliquitas, peccatum autem veniale est aliqua obliquitas. Dico quod sicut cum summa

rectitudine actus meritorii potest stare obliquitas peccati venialis, quia veniale tali rectitudini non directe contrariatur, sic etiam potest stare cum summa rectitudine originali, et si sic igitur veniale poterit stare cum beatitudine hic. Nego consequentiam, quia non est simile quod viator existens in summa rectitudine non habet preceptum de non peccare venialiter, et beatus habet preceptum de non peccare venialiter, quia habet preceptum de semper frui, etiam non est simile de peccare viatorum et comprehensorum.

Ad secundum, nego [25va] consequentiam. Ad probationem, quia si sisbi debebetur pena, ergo era passibilis. Concedo et cum ulterius arguitur, ergo et mortalis. Nego istam consequentiam sicut negarem istam: anima potest pati, ergo mori.

Ad tertium, concedo antecedens et nego consequentiam, quia non quelibet de ordinatio in superiori portione est peccatum mortale. Non enim distinguitur mortale a veniale precise in hoc quod veniale est de ordinatio in portione inferiori, et mortale in superiori, unde licet frequenter de ordinatio in portione superiori sit peccatum mortale. Non tamen semper sic est, quoniam etiam leuis motus et subitus in superiori parte potest esse, qui precise erit veniale ut puta subita hesitatio an Deus sit trinus et unus, vel utrum Deus sit increatus, tales aut motus subiti nisi ratio consentiat ex deliberatione non sunt peccata mortalia.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis, nego consequentiam. Ad probationem cum dicitur quod omne peccatum volutarium est mortale, patet quid est dicendum ex solutione tertii argumenti contra primam conclusionem et est finis quaestionis.

Utrum a peccati mortalis macula excusetur quis ex ignorantia. Arguitur quod sic auctoritate Augustini in questionibus novi et veteris testamenti, dicenti: qui ignorat in suo vicio, quia non fuit a quo adisceret, nec rumore comperit opinione dictrine immunis est a condemnatione. Ergo ignorantia peccatum excusat.

Ad oppositum, arguitur auctoritate Augustini in eodem libro, dicentis: non omnis ignorans immunis est a culpa, hic enim qui potuit discere et non debuit operam se reum fecit negligentior enim luxuria esset, malivolentia in excusabilis est a crimine. Tunc sic non omnis ignorantia excusat peccatum a culpa, ergo peccati mortalis macula non excusatur quis ex ignorantia.

Respondeo ad huius quaestionis: evidentiam est scendum quod secundum Petrum de Tarantasio, libro 2, distinctione 22, quaestione 4, ignorantia est triplex. Prima est ignorantia simplicis negationis, et hoc idem [25vb] est simpliciter quod nescientia, et ista est etiam in angelis beatis respectu aliquorum. Secunda est ignorantia privationis et hec idem est quod nescientia illorum que quis scire tenetur. Tertia est ignorantia dispositionis et hec idem est quod opinio vel credulitas veritati contraria.

Hoc viso pono tres conclusiones. Prima est quod nullus excusatur a peccatu macula ex primi nominis ignorantia. Probatur tripliciter.

Primo sic: impossibile est tali ignorantia aliquem esse ignorantem et ipsum non peccare, igitur. Consequentia est nota, sed probatur antecedens, quia omnis ignorans que tenetur scire caret aliquo ad quod obligatur habere, scilicet talis rei scientia. Tunc gero, aut talis caret tali scientia, quia non est in potestate sua illam habere, aut est in potestate sua. Sed illam non vult habere, non potest dici primum, quia cum talis obligetur per positum ad talem scientiam habendam, tunc obligaret ad impossibile, quod est falsum de regulis iuris, libro 6. Si detur secundum, tunc arguo sic: iste caret scientia, quia ipsam non vult habere, igitur peccat. Patet consequentia, quia caret bona voluntate habendi quod tenentur habere.

Tertio sic: si talis ignorantia excusaret a peccati macula solum hoc foret, quia ipsa est invincibilis et omnino involuntaria. Sed talis ignorantia non sic potest esse invincibilis et

involuntaria, ergo. Patet maior, quia certum est quod ignorantia affectata proprie vel interpretative non excusat sed magis auget, quia ibi malum additur malo. Sed probatur minor, quia aliter teneretur quis scire quod, scilicet scire esset omnino impossibile, quod est contra decretalem prealegatam.

Tertio sic: quilibet faciens quod tenetur non facere, vel econtra obmitens quod tenetur non obmittere peccat, igitur quilibet ignorans quod tenetur scire peccat, igitur conclusio vera. Consequentia ultima est nota, quia per peccare nullus peccatum excusatur. Sed antecedens de se notum est et prima consequentia probatur, quia nullus potest non facere quod tenetur vel obmittere quod non tenetur et hoc scienter nisi illud sciendum cognoscat tamen actus voluntatis presupponit actum [26ra] intellectus. Ista conclusio videtur de mente Ambrossii et habetur in Glossa, dicentis peccas homo dum impunitatem tibi promittis gravius cum bonitatem dei contempnis gravissime vero cum ignorans, sed ista ignorantia non potest intelligi nisi respectu illorum que homo scire tenetur, igitur.

Contra conclusionem istam arguitur tripliciter.

Primo sic: si talis ignorantia non excusaret a peccato macula, sequeretur quod quis inuite peccaret. Consequens est falsum et contra Augustinum, dicentem: peccatum a deo malum, quia voluntarium est et habetur a Magistro, libro 2, distinctione 4, quaestione 1. Probatur consequentia, quia capio unum puerum statim naturam et baptizatum qui capiatur ad infidelibus in aliquo lico secreto custodiatur usque ad annos discretionis sic quod nihil audiverit loqui de fide et de deo, tunc certum est quod talis ignorat articulos fidei et per consequens ipsos non credit. Quero ergo tunc: aut talis excusatur a peccato infidelitatis per talem ignorantiam, qua scilicet ignorat articulos fidei quos scire tenetur et habetur propositum contra conclusionem, aut non excusatur sed peccat, et tunc sequitur quod peccabit invite, quod erat probandum. Probo, quia in potestate sus nunquam fuit articulos scire, nec per consequens illos confiteri. Et confirmatur posito quod unus sacerdos in missa elevet hostiam non consecratam et tu adores ut consecratam, quia ignotas ipsam non esse consecratam, tunc quero, aut excusatur tali ignorantia et habetur propositum, an non, et tunc sequitur quod deberes semper dubitare te peccare adorando hostiam quam credis consecratam, et per consequens ipsam non adorare, quia quicumque dubitat de aliquo an illud sit peccatum et stante tali dubitatione illud agit eo ipso peccat.

Secundo sic: si talis ignorantia non excusaret a peccato macula, sequitur quod quilibet sacerdos habens curam animarum in hoc quod ignorat que sunt necessaria ad curam exercendam animarum ex officio suo, sive essent iuris civilis vel canonica quod peccaret. Patet consequentia, quia talis multa obmittit, que non debet obtrahere vel econtra, a quorum transgressione non potest excusare nisi excusetur per talem ignorantiam. Sed consequens est falsum [26rb], quia aliqui tales sunt, quorum ipsorum ingenium non sufficit ad cognoscendum omnino ad eorum officio de necessitate salutis pertinentia. Et per consequens talis transgresso eis non est imputabilis.

Tertio sic: posito quod Socrates committat unum actum quod tenetur non comittere ex hoc quod ignorat quod istum teneantur committere quod tamen tenetur non ignorare. Sic tamen quod si ipse sciret quod istum actum non teneretur non committeret istum omnino committeret, tunc sic talis non peccat nisi sic committendo, igitur. Patet consequentia, quia nihil ipsum in isto casu potest excusare nisi talis ignorantia. Probatur antecedens, quia talis non vult peccare per casum, ergo non peccat. Patet consequentia per Augustinum et De spiritu et anima, capitulo 6, dicentem affectus tuus operi tuo nomen imponi, et allegatur a Magistro, libro 2, distinctione 40.

Ista conclusio videtur de mente Anselmi, De casu diaboli, et 22, dicenti quod primus angelus scivit se non debere velle quod prevaricando voluit, quia aliter illud se non debere velle ignorasset, et ita iniustus non fuisset, similiter dicam in proposito.

Respondeo.

Ad primum, dico quod tali puero in baptismo fuit infusa gratia et virtutes, ut habetur in Clementi fideli, et per consequens fides habitualis sibi fuit infusa que si ipse obicem peccati non poseuerit antequam ad usum liberi arbitrii pervenerit infirmati, cum sufficienter de credendis articulis, et quia in potestate sua fuit obicere peccato non ponere id in potestate sua sufficit interpretative articulos cognoscere.

Ad confirmationem, dico quod non procedit de ignorantia privationis de qua loquitur conclusio, quia nullus tenetur scire an in hostia elevata sit corpus Christi, quia hoc nobis esset impossibile, licet bene teneatur scire quod si verba recte a sacerdote fuerint prolata quod ibi est corpus Christi. Et ideo dico quod talis excusabitur a peccato per ignorantiam, sed non privationis, sed simplicis negationis vel dispositionis.

Ad secundum, concedo quod talis sacerdos peccat. Et cum dicis [26va] quod impossibile est enim ista non agnoscere, que ad officium suum de necessitate salutis spectant. Dico quod tunc non peccat in eo quod ista non cognoscit, sed in hoc quod tale officium assumpsit vel retinet ad quod idoneum se esse non cognoscit.

Ad tertium, dico quod talis istum actum committendo peccat, et dico quod talis interpretative vult peccare non in hoc quod talem actum, sed in hoc quod voluntarie ignorat se debere talem actum non committere quem committit. Et per hoc patet ad auctoritatem Augustinis. Ad Anselmum dico quod loquitur de ignorantia in universali et involuntaria cuiusmodi non potest esse ignorantia privationis.

Secunda conclusio est: quod quis excusatur a peccati macula ex omnino invincibili et invicta ignorantia. Probatur tripliciter.

Primo sic: nullus peccat in eo quod nullo modo vitare potest, igitur ex tali ignorantia omnino invincibili nullus peccat. Patet consequentia, quia talem ignorantiam, quis nullo modo potest vitare. Et antecedens patet, quia solum voluntare peccatur, ut dicit Magister, libro 2, distinctione 28, tunc sic nullus ex tali ignorantia peccat, igitur nullus peccat alio actu ex tali ignorantia commisso vel obmisso, igitur talis ignorantia excusat peccatum. Patet consequentia, quia actus procedens ex tali ignorantia esset peccatum, nisi esset ipsa ignorantia ipsum excusans.

Secundo sic: pono quod aliquis iudex suspendat clericum furem, quem tali tamen ignorantia ignorat clericum esse, et quero in hoc, an talis iudex peccat, an non. Si non, habetur propositum. Tamen nihil aliud in proposito ipsum a peccato posset excusare nisi dicta ignorantia. Si peccat, contra talis non vult se peccare, nec vere, nec interpretative, igitur non peccat. Patet consequentia, quia nullum peccatum est omnino involuntarium.

Tertio retento predicto casu, probo quod talis non peccat, sed a tali ignorantia excusatur, et arguo sic: quod suspensionem dicti clerici non tenetur iudex iuste velle vitare, ergo in hoc non peccat. Patet consequentia, quia quodlibet peccatum tenetur quis velle vitare. Probatur antecedens sic: nullus potest velle iuste vitare, quod non potest cognoscere sic debere vitare, sed hoc non potest iudex cognoscere [26vb] cum circa hoc habeat ignorantiam in vincibilem per casum, igitur.

Ista conclusio est expresse de mente Magistri, libro 2, distinctione 22, 100, est autem ignorantia triplex> et eorum scilicet que scire nolunt cum possunt que non excusat et ipsa peccatum est et eorum qui volunt sed non possunt que excusat et est pena peccati non peccatum

ceterorum qui quasi similiter nesciunt nec renuentes vel proponentes scire que neminem plene excusat, sed hic fostasse ut minu puniatur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si talis ignorantia excusaret a peccati macula, sequitur quod omnis actus furiosi existentis in plena furia et ebriosi existens in plena ebrietate, excusaretur a peccati macula. Consequens falsum et probatur consequentia, quia in talibus pro tunc circa agenda est in vincibilis ignorantia. Sed falsitat consequentis. Primo patet de furioso per Glossa que habetur, 13, quaestione 1, 100, mulier dicens quod illi qui homicidium commiserit in furia levior est penitentia iniungenda, cum qegi penitentia sine peccato non sit iniugendam sequitur quod talis peccavit de ebrioso vero. Patet per Philosophum, 3 Ethicorum, dicentem quod ebriosus duplici pena dignus est.

Secundo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod ignorantia in vincibilis infinite prosiceret ignorantia. Consequens falsum. Probatur cosenquentia, quia si talis ignorantia excusat ab omnino peccato, igitur excusat a tanta latitudine per quantam poset aliqua scientia peccatum aggravare, sed cum aliqua scientia peccatum possit aggravare, per aliquam latitudinem certam et alia per diplam, et ali per triplam, et sic in infinitum, sequitur quod illa ignorantia excusabit ab infinita latitudine peccati, et per consequens in infinite proficiet ignorantia.

Tertio sic: cum aliqui sint casus usure et simonie in quibus doctores magis dubitant: utrum in eis sit peccatum mortale, aut non. Capió unum simplicem idiotam cui omnino impossibile est talim noticiam habere, et per consequens circa tales casus habet invincibilem ignorantiam committat ille unum actum usure vel simonie, et quero, an in isto actu peccat, aut non. Si sic, igitur talis ignorantia ipsum non excusat a peccati macula, quod est contra conclu-
[27ra] sionem. Si non, contra iste committit actum usure vel simonier, ergo peccat. Et confirmat, quia talis habet in vincibilem ignorantiam de aliquo actu, utrum sit peccatum morale, et tamen si talem actum committat stante talis ignirantia peccabit.

Respondeo.

Ad primum, dico primo quod consequentia non valet, quia in talibus ignorantia non est simpliciter in vincibilis, sed interpretative est voluntaria maxime si ex propria culpa in furiam vel in ebrietatem inciderint. Dico seund quod consequentie sunt vere et quando probatur oppositum de furioso per illam Glossam, dico quod ex tali actu non penitentia sed pena est ei iniungenda, non quia ille actus fuerit peccatum, sed ad aliorum exemplum et cautelam et quia non plene constat utrum tales omnino careant usu rationis. Et ideo dico quo tam bene punitur quis sine culpa sua, sed non sine causa. Sicut dico de ebrioso quod tali duplex pena debetur, non propter peccatum commissum quando caruit iudicio rationis, sed per exemplul cautelam aliorum, ut ex pena tali inflicta alii pertime scnat ebrietatem incurrere.

Ad secundum, nego consequentiam. Ad probationem, nego aliam consequentiam, quia quamvis talis ignorantia excusat ab omni peccato ita quod iste actus sic ab omni peccato qui sive tali ignorantia fierret cum peccato. Tamen non excusat ab omni latitudinem secundum quam peccatum in infinitum posset augeri, sed solum excusat ab illa latitudine et grvitate peccati quam de facto habere, si talis ignorantia non esset certum est autem quod talis gravitas de scancto etiam sine tali ignorantia nunquam foret infinita.

Ad tertium, dico quod talis peccabit, quia dubitams de aliquo, an sit peccatum et stante dubitatione committit illud iam interpretative vult peccare in eo quod se discrimini ex ponit. Et ideo dico quod licet habeat in vincibilem ignorantiam an hoc sit peccati,. Non tamen hanet in vincibilem ignorantiam an velit peccare. Et ideo ista ignorantia non excusat istum a peccato, quia non est respectu hius quod est ipsum velle peccare, sed bene excusat ab hoc quod non

peccat in hoc quod non firmiter credit hoc fore peccatum, quia respectu huius est ignorantia dicta, et ad confirmationem patet per similem.

Tertia conclusio est: et si non a tota, tamen a tanta excusatur quis a peccato macula ex univer- [27rb] sali, sed non ex affectata ignorantia. Probatur tripliciter.

Primo sic: ex tali ignorantia ceteris partibus peccatum est magis dignum venia, igitur. Consequentia patet, quia quanto peccatum est maius, tanto est minus dignum venia, igitur et contra quanto minus, tanto est magis dignum venia. Probatur antecedens auctoritate Apostoli, 1 Thimotheus 1, dicens miam consecutus sum, quia ignorans feci et actum tertio ad penitentiam invitans aliquod iudeis ait Petrus scio fratres quod per ignorantiam fecistis convertimini, ergo ut deleantur vestra peccata.

Secundo sic: peccatum commissum ex industria ceteris partibus est gravius peccato commisso ex ignorantia, igitur. Consequentia nota. Probatur antecedens auctoritate Isidori, 2 De summo bono, capitulo 17, et allegatur a Magistro, distinctione 22, dicenti tribus modis peccatum geritur, scilicet ignorantia infirmitate et industria, et gravius est infirmitate peccare quam ignorantia, et gravius industria quam infirmitate, igitur.

Tertio, consequentia patet per Magistrum, libro 2, distinctione 22, dicentem et est ignorantia eorum quasi simpliciter nesciunt, nec renuentes vel proponentes scire que nemine plene excusat, sed sic fortasse ut minus puniatur, unde Augustinus Ad valentinum eis aufertur etc. et infra licet gravius sit peccare scienter quam ignoranter.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: talis ignorantia non excusat a tanta malicia peccatum, quod est nec peccatum, quod non est, igitur. Oatet consequentia, quia nullum peccatum excusare potest. Proobatur antecedens: nam primo non excusat peccatum quod est de facto, quia de facto quantum malum est aliquod peccatum quod est tantum malus efficitur peccans vel ad tantum malum sibi imputatur. Nec peccatum quod non est, quia non plus excusatur ignorans ab isto peccato, quod non est quam unus alius qui nunquam peccavit, cum illud peccatum non fit.

Secundo sic: ignorantia talis est quedam circumstantia mala, igitur non excusat peccatum cui adiungitur a tanta malicia. Patet consequentia, quia malum additum malo non facit ipsum minus. Antecedens de se patet.

Tertio sic: talis ignorantia non excusat peccatum cui adiungitur, nec finite nec inginite, igitur. Consequentia nota. Probatur antecedens. Primo non finite, quia non peccanti in infinitum pro- [27va] ficere quod fuit negatum in solutione tertii argumenti contra conclusionem secundam. Nec precise finite, quod patet per venerabilem Anselmum, 2 Cur deus Hmo, capitulo 15, dicentem quod peccatum quod comisserunt iudei ignoranter occidendo fuit peccatum precise finitum, quod tamen si factum fuisset scienter peccatum infinitum fuisset.

Respondeo.

Ad primum, dico quod excusat peccatum quod est non quidem sci quod prius quam illud peccatum de facto est quod illud diminuat, sed sic quod si ignorantia talis eidem peccato non fuisset adiuncta quod illud peccatum gravius fuisset. Sed dico quod hoc non valet, quia eadem ratione malicia minor et contemptus minor diceretur excusare peccatum, quia eo quod malicia peccandi vel contemptus est minor peccatum est minus et econverso, quo est maior peccatum est maius, nullus tamen diceret quod contemptus vel malicia peccatum excusaret. Dico quod non est simile de malicia contemptus et ignorantia, quia malicia et contemptus de se et in quantum huius aggravant peccatum imo faciunt ipsum peccatum sic quod sine ipsis non esset peccatum, non sic de ignorantia.

Ad secundum, dico quod licet ignorantia talis sit quoddam malum, tamen in casu peccati est circumstantia bona et non mala sicut econverso licet scientia de se sit quoddam bonum,

tamen on casu peccati est circumstantia mala augens peccatum, et hoc quidem non facit scientia per se sed per accidens, quia, scilicet cum scientia sequuntur maior contemptus quam sine scientia, sic et ignorantia per accidens est circumstantia bona, quia in peccato ex ignorantia ex ipsa ignorantia sequitur peccato minor contemptus.

Ad tertium, dico quod talis ignorantia excusat peccatum cui adiungitur a tanta macula finite solum quod nullum peccatum potest esse malicie infinite, ut dixi in principio modo ad Anselmum. Dico quod loquitur excessive sicut aliquando faciunt sancti volens ostendere in quo genere peccati fuisset Christum scienter occidere.

Ad argumenta in principio quaestionis, quod primum argumentum facit pro secunda conclusio et secundum probatur tertia.

Utrum liberum arbitrium hominis per temptationem aliquam difficultari possit. Arguitur quod non, quia non potest cogi, igitur nec difficultari. Consequentia [27vb] patet, quia cum sit finite virtutis, si ab aliqua temptatione posset difficultari et ab alia fontiorari, magis posset difficultari et ab alia magis, cum ergo in virtute ipsius sit status tandem ab aliqua posset superari, et per consequens cogi. Antecedens autem est Magistri, distinctione 25, 2.

Ad oppositum arguitur sic: liberum arbitrium hominis facilius eligit unum suum actum quam reliquum, igitur. Antecedens docet experientia, nam facilius eligit prospera quam penosa. Et consequentia patet, quia ex hoc sequitur quod in actum quem non eligit ita faciliter quam resistantiam reperit ex qua aliquam difficultatem recipit, igitur.

Respondeo ponendo tre conclusiones.

Prima quod liberum hominis arbitrium a Deo in peccabile potest fieri per naturam.

Probatur tripliciter.

Primo sic: Deus potest facere liberum hominis arbitrium quantum ad actum cognitionis non valens errare ex natura sibi a deo indicta, igitur. Patet consequentia, quia error in voluntate non est sine errore intellectus, quod patet primo auctoritate, quia omnis malus ignorans est, 3 Ethicorum. Item ratione, quia cum voluntas non posset ferri nisi in bonum vel apparens bonum, et si fertur in bonum non peccat. Si autem solum in apparens bonum, quod tamen non est bonum, tunc peccat, sed non sine errore intellectus, quia intellectus illud tale bonum ibi representat ut verum bonum, quod tamen non est veum bonum. Igitur semper ad volendum peccatum sequitur error intellectus. Sed probatu antecedens, quia non plus repugnat nature intellectus naturaliter non posse errare per Dei potentiam circa quodlibet verum, quam circa omnia prima principia. Tamen est certum quod circa prima principia naturaliter non potest errare. Et probatur assumptum, quia naturaliter equaliter intellectus cognoscere omnia vera, si ibi equaliter omnia essent presetata, hoc autem potest face Deus, igitur.

Secundo sic: Deus potest facere liberum hominis arbitrium sine omni eo quod non est de eius natura vel esse, igitur. Antecedens notum, quia hoc contradictionem non implicat. Et probatur consequentia, quia posse peccare non est libertas nec pars libertatis, ut ait Anselmus in De libero arbitrio.

Tertio sic: liberum hominis arbitrium eo [28ra] per naturam in peccabile non repugnat Deo nec ipsi libertati, igitur. Consequentia est nota. Probatur antecedens primo, quod non repugnat Deo patet, cum ipse quicquid non implicat contradictionem possit facere. Quod non repugnat nature libertatis patet, quia liberius est arbitrium non potens peccare quam potens peccare, ut dicit Magister, libro 2, distinctione 21, igitur.

Oppositum istius conclusiones tenet Paulus, libro 2, quaestione 41, articulo 2, et contra istam conclusione adducit quatuor rationes primo et soluit eas deinde adducit alis quatuor quis forte reputat insolubiles, ideo nunc illas adducam et eas dissoluam.

Primo ergo arguit sic: supposito quod illa sit vera: omnis voluntas potest appetere commodum et ista similiter omnis voluntas potest sibi appetere commodum, tunc arguitur sic: omni voluntas in qua non necessario coniungitur appetere commodum et appetere recte. Potest appetere unum sine alio, ut outa commodum sine ratione, sed in nulla re creata ista duo sunt necessario coniuncta, quoniam nulla voluntas ex hoc solum quod appetit est recta, nisi sola priama. Igitur omnis voluntas creata oitest non recte sibi appetere commodum, sed hoc est peccare, igitur.

Secundo sic: omnis natura, que in aspectu suo non est faciata nec quietata, potest aliquid appetere non in ordine ad illud in quo quietatur. Sed nulla voluntas creata ex puris naturalibus est quietata et faciata, quia non potest quietati nisi in summo bone infinito, igitur.

Tertio sic: voluntas creata de facto non est peccabilis per naturam, igitur non potest esse. Patet antecedens. Sed consequentia probatur, quia si sic tali voluntari nihil adderetur vel aliquid, si nihil sequitur quod cum eodem modo se habeat, vel haberet nunc sicut prius et prius potuit peccare, igitur. Et nunc si adderetur aliquid illud erit eliquid bonum, et sic non erit in peccabilis per naturam.

Et confirmatur talis voluntas est domina suorum actuum, igitur potest peccare. Patet consequentia, quia voluntas eo ipso quo creata est debet aliquid suo creatori. Sed si est domina suorum actuum, potest illud non reder et per consequens deficere. Antecedens patet, 9 Methaphisice, textu commenti 10, et per Augustinum, 3 De libero arbitrio, dicentem nec utilitas esse poterit si sine potestate est, [28rb] igitur.

Respondeo.

Ad primum, dico ad minorem quod ipsa natura est de sancto, sed si Deus faceret voluntatem vel liberum hominis arbitrium quod pro eodem habeo per naturam in peccabilem, tunc dico quod in tali voluntate ista duo essent necessario coniuncta manente natura talis voluntatis, scilicet appetere sibi commodum et recte. Et ad probationem, cum dicitur quod nulla voluntas propter primam ex hoc solum quod appetit est recta, dico quod verum est de facto, sed tamen hoc stat quod possibile potest esse verum.

Ad secundum, dico quod maior est vera de facto, sed de possibili per Dei potentiam opposotum potest esse, qoniam sicut scit Deus quod voluntas naturaliter inclinatur in bonum vel apparens bonum, ita posset facere quod naturaliter cognosceret quod est in se bonum et quod est solum apparens bonum et quod solum in se appeteret. Et per consequens, cum appetere bonum et non on ordine finem ultimam, non sit in se bonum, sed solum apparens bonum potest facere quod sic non appeteret nec appetere posset.

Ad tertium, dico quod si argumentum esset bonum, eodem modo probaretur quod Deus non posset facere aliam meliorem naturam, quam fecerit, contra Magistrum, libro 1, distinctione 42. Dico ergo ad argumentum quod si facere voluntatem in peccabilem per naturam nature talis voluntatis nihil adderetur, sed solum talis natura ex Dei creatione ad bonum immutabile inclinaretur et dirigeretur.

Ad confirmationem, nego consequentiam. Ad probationem, dico quod talis voluntas sic in peccabilis per naturam esset domina suorum actuum omnium non quidem libertate contradictionis, ut supponit argumentum, sed libertate complacentie, quoniam ut fuit dictum in responsione ad rationes contra primam conclusionem, 4, quaestione prima, voluntas est formaliter libera libertate complacentie, non libertate contradictionis.

Secunda conclusio est quod liberum hominis arbitrium non dicit aliquam anime create habitudinem vel potentiam, sed ipsiusmet anime essentiam, id est, quod liberul arbitrium est ipsam anime essentia.

Probatur tripliciter.

Primo sic: liberum hominis arbitrium est res potens cognoscere et eligere per se, ergo. Patet consequentia, quia nulli alia est in homine [28va] res ab anime essentia que ista duo possit facere. Nam si intellectus et voluntas ponatur idem quod anime essentia, patet, quia solum anima potest cognoscere et eligere. Si vero ponantur distincte potentie ab anime essentia, patet, quia neutra illarum duarum potentiarum potest illa duo. Sed intellectus solum habet cognoscere, voluntas vero eligere. Sed antecedens patet per Magistrum, libro 2, distinctione 24. Quod liberum arbitrium habet discernere inter bonum et malum et discretionem habens boni et mali, quod malum est aliquando eligit aliquando non quod bonum est.

Secundo sic: si liberum arbitrium hominis esse aliquid distinctum ab essentia anime, aut esse aliqua substantia, et hoc non, quia tunc cum illud quod vere est nulli accidat 1 Philosophum, textu commenti 26 et 26. Nec illud posset esse in anima, nec anima in ipso. Aut est quoddam accidens, et hoc non, quia tunc posset Deus facere anima rationalem hominis sine libero arbitrio, cum possit facere substantiam sine accidente. Sed hoc est falsum, quia tunc ista anima non habens liberum arbitrium, non esset eiusdem speciei cum illa que modo est forma hominis iam illa non diceretur anima hominis.

Tertio sic: liberum hominis arbitrium non presupponit essentiam anime, nec natura, nec tempore, nec origine, nec econverso. Patet consequentia, quia omnis res ab alia distincta si aliquem ordinem dicit ad illam aliquo modo predicto presupponit aliam vel presupponitur ab illa, cum ergo liberum arbitrium sit res distincta ab anima dicat aliquem ordinem cum anima ergo aliquo modo animam presupponit vel ab ipsa presupponitur. Probo antecedens, quia aliter esset possibile Deum animam rationalem facere, que non esset liberi arbitrii, quod est falsum, cum anima sit essentialiter intellectus et voluntas, ut patet libro 1, quaestione 48, et per consequens sit formaliter et essentialiter libera.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium est quidam anime habitus, ergo. Consequentia nota. Pronatur antecedens multipliciter.

Primo sic: illud quo faciliter anima exit in actum suum est eius habitus, liberum arbitrium est huiusmodi, ergo. Apparet maior ista ratione: virtutes morale vocantur habitus, quia habens illa faciliter operatur, et ideo dicit Philosophus, 2 Ethicorum, quod illud quo aequaliter, id est faciliter, [28vb] agitur est habitus. Sed probatur minor, quia liberum arbitrium facultatem et facilitatem ad operationem importat propter quod et liberum dictum.

Secundo probatur idem antecedens per Bernardum, De libero arbitrio, quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui.

Tertio probatur idem, quia quod potentia naturalis exeat in actum habet ex eo quod potentia est, sed quod facile exeat habet ex habitu supra dico, cum igitur liberum arbitrium facile exeat in actu videtur quod sit quidam habitus.

Secundo, ad principale arguitur sic: liberum arbitrium est quidam potentia et virtus anime, igitur. Patet consequentia, cum nulla res creata sit sua virtus et potentia. Sed antecedens probatur.

Primo sic autoritate Magistri, libro 2, distinctione 24, dicentis illa ergo anime potentia qua velle malum et bonum potest utrumque discernere liberum arbitrium nuncupatur.

Secundo probatur idem, quia illud est anime potentia per quod anima aliquod potest, liberum arbitrium est huiusmodi. Nam per ipsum potest peccare et atiam adiuvante gratia mereri et bonum eligere, ut ostendi Magister, libro 2, distinctione 24, igitur.

Tertio sic: liberum hominis arbitrium non est voluntas, nec intellectus, ergo. Patet consequentia, quia voluntas et intellectus sunt ipsamet anime essentia, patet libro 1, quaestione 48. Sed ponatur antecedens, quia voluntas et intellectus se habent ad reterita presentia et futura,

quoniam possumus velle aliquod preteritum precise et similiter hic in relligere, et sic de presenti et futuro. Libero autem arbitrium non se habet ad preteritum, dec ad presens, ut ait Magister, libro 2, distinctione 25, ergo etc.

Respondeo.

Ad primum, nego antecedens. Ad primam probationem, ego dico quod liberum arbitrium non est illud quo anima faciliter operatur, sed illud quod operatur cum sit ipsamet anime essentia.

Ad auctoritatem Bernardi, dico quod ipse vocat liberum arbitrium habitum non proprie, sed similitudinarie quare in potentia mediante habitu facilius operatur quam fine, et ipsum liberum arbitrium facillime operatur actum suum, ideo hac similitudine ipsum vocat habitum.

Ad tertiam probationem patet sicut ad primam, quia licet liberum hominis arbitrium sit illud quod facillime exii in actum, non tamen est illud sicut habitus.

Ad secundum principale accipiendo potentiam pro virtute rei superaditam, nego antecedens. Sed [29ra] accipiendo potentiam pro re potente. Concedo antecedens, negando consequentiam.

Ad auctoritatem Magistri dico quod illa potentia qua homo potest velle malum et bonum est liberum arbitrium. Sic debet inteligi, id est, illares qua homo potest velle malum vel bonum et ista res est solum essentia ipsius anime.

Ad secundam probationem dico quod liberum arbitrium non est illud quo anima aliquid potest tanquam permedium aliquod, sed est uosamet anima que potest.

Ad tertium nego antecedens accipiendo voluntatem et intellectum pro re que est volutas et intellectus, non tamen pro connotatis. Ad probationem, quia intellectus et voluntas se habent respectu preteriti et non liberum arbitrium, dico quod iam hoc accipis intellectum et voluntatem pro tali esse cum suis connotatis. Ideo non probas antecedens in sensu in quo ipsum debes probarem quia accipis intellectum non precise pro re que est intellectus, sed pro illa re connotante actum intelligendi, similiter et voluntatem. Unde dico quod sicut non sequitur actus anime, ut nominatur voluntas est volito actus anime, ut nominatur intellectus non est volitio, igitur voluntas non est intelectus, sic non sequitur in proposito anime actus, ut nominatur voluntas vel intellectus se extendit ad preteritum, actus anime ut nominatur liberum arbitrium non se extendit ad preteritum. Igitur intellectus et voluntas non sunt idem quod liberum arbitrium.

Tertia conclusio est quod liberum hominis arbitrium difficultari non potest pro temptationem aliquam.

Probatur tripliciter

Primo sic: liberum hominis arbitrium non potest per aliquam temptationem minui, ergo nec difficultari. Patet consequentia, quia difficultas ad aliquod operandum minuit ad illud idem liberarem, unde non eque libere dicimus facere quam cum difficultate facimus, sed que sine omni difficultate. Sed antecedens est Bernardi, in libro De libero arbitrio. Solum arbitrium sui omnino diminutionem non patitur vel defectum. Item liberum arbitrium nec peccato, nec miseria amittitur vel minuitur. Hoc idem tenet Alexander de Ales, libro 2, quaestione 42.

Secundo sic: liberum arbitrium hominis non potest invite mortaliter peccare, igitur. Antecedens habetur 15, quaestione 1, capitulo 1, et libro 2, distinctione 41. Probatur consequentia, quia si aliqua temptatio posset difficultare liberum arbitrium, tunc [29rb] quando temptatio foret fortior tanto magis difficultaretur ad sibi resistendum, igitur cum fortitudo illius temptationis possit duplari et triplari, et sic in infinitum posset devenire ad tantam fortitudinem, quod voluntas cum sit virtutis finite contra inclinationem illius temptationis actum, nullo modo

posset elicere, nec per consequens temptationi resistere, et per consequens peccaret invite, quod fuit probandum.

Tertio sic: si liberum hominis arbitrium per temptationem possit difficultari, pono quod sic fiat de facto et quero an liberum arbitrium potest illa difficultatem temptationis omnino a se repellere, aut non. Si potest, ergo non difficultatur, nisi quia vult difficultari. Et tunc sic vult difficultari, igitur non difficultatur, quia tunc eodem modo quo vult se vele. Si autem non potest illam difficultari a se reppelere, igitur cogitur illam sustinere, et per consequens liberum arbitrium posset cogi, quod negat Magister libro 2, distinctione 25.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium facilius dicit actum virtuosum sine temptatione ad oppositum quam cum ipsa, igitur. Consequentia nota et antecedens docet experientia. Nam facilius est homini velle servare castitatem nullam habendo temptationem et absente obiecto delectabili, quam cum temptatur et habet obiectum delectabile presens puta mulierum, ut experitur quilibet. Et confirmatur quod velle fevare castitatem presente temptatione est magis meritorium quam sine, quod non esse nisi difficilior esset.

Secundo sic: temptatio resistit libero arbitrio ad actum oppositum eliciendum, igitur et ipsam difficultat. Consequentia est nota. Sed probatur antecedens, quia temptatio libero arbitrio contrariatur ad actum oppositum eliciendum, igitur et sibi resistit. Patet consequentia et antecedens est Apostoli ad Galatos Caro concupiscit adversus spiritum etc. Ubi glossa cum caro adversus spiritum concupiscit voluntatem illam rebellionem superatur difficile est.

Tertio sic: liberum arbitrium difficilior resistit concupiscentie vel temptationis maioris boni quam minoris boni, igitur. Consequentia nota, quia quanto bonum est maius, tanto magis ad illud voluntas allicitur. Et quanto magis allicitur, tam minus faciliter potest resistere sibi. Unde docet experientia quod difficilior quis vult perdere c flore, quam unum, et facilius unum quam c. Unde et plus tri- [30ra] statur amittendo c quam unum, et minus unum quam c.

Respondeo pro cuius evidentia sciendum quod actus liberi arbitrii est duplex, scilicet unus qui ab ipso dependet immediate et talis actus proprie dicitur liber, ut puta nolle et velle eligere et respuere. Alius actus qui non immediate ab ipso est dependens, sed dictum actum proprie liberum consequens, ut est letari et tristari, et iste actus secundus proprie liberi non dicitur. Et ad ipsum liberum arbitrium potest difficultare, imo et forte cogi. Per hoc ad primum argumentum nego antecedens de primo actu.

Ad probationem, dico quod experientia non docet quod homo facilius possit velle severe castitatem absnte temptatione etc. Sed bene docet quod non ita faciliter delectatur in tali actu presente temptative. Ad oppositum, sicut absente, quia ipsa temptatio inclinatur ad letitiam obiecti de quo est temptatio, et per consequens aliquo modo retrahit a delectatione opposito.

Ad confirmationem dico quod velle servare castitatem presente temptationis ceteri paribus est magis meritorium quam absque temptatione, sed non ex hoc quod velle sit difficilior, sed quia presente temptatione habet actum reprimendi temptationem, quam non habet ipsa absente.

Ad secundum nego antecedens de primo actu. Ad probationem dico quod non sequitur caro concupiscit adversus spiritum, igitur sibi resistit sicut non sequitur concupisco oppositum illius quod tu vis, igitur voluntati tue resisto vel tibi in volendo difficultatem induco. Ad Glossam, dico quod cum caro adversus spiritum concupiscit, quod illa rebellionem separare difficile est quo ad membra inferiora, quia cum aliqua li difficultate in hoc obtemperant et obediunt voluntari.

Ad tertium nego antecedens de primo actu liberi arbitrii. Ad probationem patet quod solum probat de secundo actu qui est delectari et tristari.

Ad argumentum factum in oppositum quaestionis in principio patet per idem, quia liberum arbitrium delectabilius eligat unum actum quo ad actum primum, quam alium, non tamen facilius etc.

Utrum liberum hominis arbitrium eque libere producat quemlibet actum suum meritorium. Arguitur quod non, quia liberum arbitrium cum minori difficultate potest Deum in caritate deligere quam martirium pro Christi fide sustinere, ergo. Patet [29vb] consequentia, cum uterque dictorum actum sit meritorius. Sed probatur antecedens, quia actus primus inducit magnam delectationem. Secundus autem magnum terrorem, igitur. Patet ista consequentia per Philosophum, 2 Ethicorum, capitulo 3, dicentem quod difficilius est terribilia sustinere quam a delectatione abstinere, et difficilius est a delectabilibus abstinere quam delectabilia sequi.

Ad oppositum, liberum arbitrium nullo modo potest augeri vel minui, ergo. Consequentia nota. Sed patet antecedens, quia si posset augeri, maxime auferetur per actum meritorium, et si posset diminui, diminueretur per peccatum. Sed hoc non, unde Bernardus in libro De liberi arbitrio dicit: manet libertas voluntatis ubi est captivitas mentis tam plena malis quam bonis.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est quod liberum arbitrium hominis cum paruo habitu gratie vel magno eque libere producit actum suum meritorium.

Probatur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium non potest difficultari ad actum meritorium, igitur. Patet consequentia, quia si magis libere elegerit actum cum maiori habitu gratie quam cum minori, ergo eliciendo talem actum cum minori habitu aliqua difficultatem pateretur. Consequentia patet, non ergo eque libere elicere cum uno sicut cum alio. Sed probatur antecedens, quia cum sit virtutis finite, si posset difficultari posset et cogi, quod est falsum.

Secundo sic: liberum arbitrium non potest citius producere actum suum meritorium cum maiori gratia, quam cum minori, ergo nec facilius, ergo eque libere producit cum minori et maiori. Consequentie nota, que si facilius vel liberius produceret cum maiori quam cum minori, et per consequens etiam posset citius producere cum maiori. Probat antecedens, quia in quacunque mensura succedat vel subita potest cum minori gratia actum meritorium producere, in eandem potest cum minori, quia da oppositum sequitur quod aliqua esset mensura in qua voluntas existens in parva gratia mereri non posset, quod est falsum.

Tertio sic: liberum arbitrium equaliter est in habente parvum gratie habitum et in habente maiorem, ergo. Consequentia nota. Et antecedens patet per Bernardum in libro De libero arbitrio, dicentem manet libertas voluntatis ubi est captivitas mentis tam est in malis quam in bonis. Ex hoc arguitur sic: liberum arbitrium est equaliter in bono et in malo, ergo est equaliter- [30ra] ter in magis bono et in minus bono.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium cum maiori et cum minori habitu gratie non potest eque faciliter actum meritorium suum producere, ergo nec eque libere. Consequentia nota, quia ubi est equa facilitas inest et equa libertas. Sed probatur antecedens, quia habitus gratie, cum includat naturaliter voluntatem ad actum meritorium, difficultabit ipsam de actum oppositum, ergo maior habitus magis, tunc sic habens maiorem habitum gratie magis inclinatur ad actum meritorium et magis difficultatur ad eius oppositum quam habens minorem, ergo non eque libere se habet ad actum meritorium sicut habent maiorem.

Secundo sic: liberum arbitrium cum maiori gratia et minori non potest elicere eque libere actum de meritorium, igitur. Patet consequentia, quia que sunt equaliter libera ad unum actum, equaliter sunt et libera ad eius oppositum, quia da quod non magis iam penderent ad unam

partem illius actus quam ad aliam, et per consequens non eque libere. Sed antecedens patet per experientiam, quoniam existens in parva gratia facilius cinsentit temptationi quam existens in magna, quia cum gratia hominis mentem habeat confirmare maior gratia habet ipsam in bono magis imobilitate.

Tertio sic: si conclusio sit vera, sequeretur quod habens parvum gratiam eque faciliter posset mortem pro Christo subire, sicut habens magnam, simileter et mundum et se ipsum despiciere cuius oppositum docet experientia. Respondeo pro cuius evidentia sciendum quod actus meritorius liberi arbitrii est duplex, scilicet primus qui proprie est meritorius et principalis, ut velle bonum existente gratia et respuere malum. Alium est meritorius consequenter et non principaliter, ut actus exterior sive imperatus conclusio. Autem loquitur de actu principali et proprie meritorio non de alio.

Per hoc ad primum nego antecedens. Ad probationem dico quod si argumentul aliquod concluderet solum concludit, quod liberum arbitrium non eque libere elicit actum meritorium cum maiori gratia sicut cum minori, et hoc libertate indifferentie se non libertate contradictionis vel complacentie de qua nunc intelligit conclusio, vel aliter dicendum quod gratia inclinat liberum arbitrium ad meritorium actum sic quod incli- [30 rb] nat ad frequentis merendum vel intensius, sed non ad liberius.

Ad secundum nego antecedens de primo actu liberi arbitrii, qui est velle vel nolle. Ad probationem dico quod experientia non docet quando eque faciliter et libere existens in gratia magna possit consentire temptationi, sicut existens in parva. Sed quod ad primum actum liberi arbitrii elicitum, sed bene docet quod ad secundum, scilicet quo ad actum imperativuum, quia difficilius membra et actus exteriores habentes habitum intesum consentiet temptationi, quam habens parvum gratie habitum. Et cum dicitur quod gratia habet mentem in bono confirmare, dico quod non pro statu vie, nec etiam ad hoc sequitur quando eque libere libertate essentaili que est libertas precise coactioni opposita.

Ad tertium concedo quod habens parvam gratiam eque libere potest velle martirium pro Christo sustinere sicut habens magnam. Sed non eque potest sustinere, quia in ipso non est tanta consonantia inter vires inferiores et superiores, sicut in habente maiorem gratiam. Unde dico quod oppositum non docet experientia de actu primo liberi arbitrii proprie merito, sed bene de alio actu umperato, qui est solum meritorius consequenter. Imo forte est impossibile quod existens in peccato mortali quod ad actum principale liberi arbitrii, qui est velle eque libere potest vele sustinere mortem pro Christo, sicut existens in summa gratia licet non meritoriem unde eque facilius unus paganus acceptat mortem pro idolo suo, sicut unus christianus existens in gratia pro Christo licet non meritorie.

Secunda conclusio est quod liberum arbitrium eque libere cum habitu opposito sicut sine elicit actum suum meritorium, ut puta quis assuetus ad lasciviam ad hoc sibi acquisivit habitum venit ad statum gratie, certum est quod cum habitus sit difficili mobilis, quod non statim amittit dictum habitum. Unde de tali dico quod eque libere potest elicere actum meritorium continente, sicut si illud oppositum non haberet habitum.

Probatum tripliciter.

Primo sic: existens in habitu gratie eque libere potest actum vitiosum elivere sicut existens sine gratia, igitur. Patet consequentia, quia non minus retrahit habitus gratie ab actu vitioso, quam faciat habitus vitiosus ab actu vrtuoso. Sed probatur antecedens, quia si non eque libere posset quis peccate cum [30va] gratia sicut sine, sed minus libere. Sequitur quod per peccatum suum cadens a statu gratie, quod illi peccatum suum esset minus imputandum, quia minus libere peccasset quam peccanti simili peccato nulla precedenti gratia. Consequens falsum,

cum gratia sit circumstantia peccatorum, Deo magis obligans et per consequens peccatum sequens agravans.

Secundo sic: si conclusio non esset vera, hoc solum foret, quia habitus vitiosus difficultaret liberum arbitrium existens in gratia ad acutum virtuosum. Sed consequens est falsum. Quod probatur, quia si ipsum difficultaret cum ille habitus possit duplicari et triplicari, et sic sine fine, sequitur quod possit impossibilitate liberum arbitrium existente in gratia ad actum virtuosum. Patet ista consequentia, quia virtus liberi arbitri, cum sit quoddam creatum, et creatura est finita. Sed consequens est falsum, igitur.

Tertio sic: habitus vitiosus in anima non potest tollere liberum arbitrium nec partem eius, igitur. Patet consequentia, quia si equale manet liberum arbitrium cum tali habitu et sine sequitur quod eque libere potest actum suum elicere cum illo habitu et sine. Sed probatur consequens, quia gratia non tollit liberum arbitrium nec eius partem, igitur nec habitus vitiosus. Et patet consequentia, quia non minus inclinatur gratia liberum arbitrium, si aliquis habitus possit ipsum declinare ad unam partem quam faciat habitus virtuosus ad aliam. Et ad hoc est intentio Bernardi, De libero arbitrio, dicentis manet libertas voluntatis, ubi est captivitas mentis tam plena in malis quam in bonis.

Contra conclusionem arguitur per Monachum tripliciter.

Primo sic: habitus inclinatur voluntatem ad acutum cinsimilem illis ex quibus generatur, ergo difficultatur voluntatem ad actum oppositum, cum igitur habitus vitiosus generetur, ex actibus vitiosis difficultabit voluntatem ad actus virtuosos. Patet consequentia, quia quantum inclinatur voluntatem ad unum oppositorum, tantum ipsam retrahit ab alio. Et confirmatur, quia nisi habitus retraheret ab actus oppositum et ad similes actus inclinaret illis, ex quibus generatur omnino frustra poneretur, quia non apparet alia ratio quare poneretur.

Secundo sic: quia si habitus non inclinaret ad consimiles actus et difficultaret ad oppositos, tunc nulla assuefactio ad malum impediret vel difficultaret voluntatem ad volendum quod est bonum secundum dictamen recte rationis. Consequens falsum et contra experientiam, ergo.

Tertio: habitus vitiosus necessitat voluntatem ad actum vitiosum, igitur ipsam difficultatur et retrahit ab actu virtuoso et meritorio. Consequentia nota. Se probatur antecedens per Gregorium, in omne exponens illud Matheus 7, arbor bona fructus bonos etc. Item Gregorius culpa in consuetudinem ducta ita obligat mentem, ut nunquam surgere possit conatur et labitur, quia ubi iponte diu possit persistit cum nolverit coacta cadit. Ad hoc idem est Isildori, De summo bono, dicentis quod cogitatio parit delectationem consensus operationem, operatio consuetudinem consuetudo necessitatem.

Respondeo.

Ad primum concedo quod habitus inclinatur voluntatem non ad liberius vel minus libere volendo, sed ad frequentius vel intensius vel delectabilius consimiles actus illis, ex quibus generatur, eliciendum. Et eodem modo retrahit ab opposito. Sed ex hoc non sequitur quin eque libere eliciatur ad actum suum primum, scilicet velle vel nolle. Eodem modo dico ad confirmationem.

Ad secundum consequendo quod assuefactio ad malum vel quodocunque habitus vitiosus non difficultatur voluntatem ad volendum quod bonum est secundum dictamen recte rationis. Sed bene difficultatur executionem operis boni voliti, quia assuetus ad mala opera non ita faciliter et delectabiliter operatur bona illis opposita, sicut non assuetus ad mala licet eque faciliter illa possit velle. Et hoc videtur velle Origenes, Super epistoma ad Romanos, dicens non statim cum voluntatem habuit quis converti ad bona usus bonus corporis subsequenter, voluntas enim sine impedimento convertitur corpus, vero tardum est.

Ad tertium nego antecedens. Ad Gregorium dico quod vult dicere quod assuertus ad male operandum non potest faciliter surgere ad rectitudinem operis contrarii operi vitioso, licet faciliter hoc possit vele et cum dicit quod talis voluntas coacta cadit accipit coactionem pro difficultate non quidem existent in actu principali ipsius voluntatis, quod est velle, sed in actu imperato, qui est operari. Ad Isidorum, dico quando dicit quod consuetudo includit necessitatem quod accipit necessitatem pro difficultate. Ad oppositum, sicut quando quis volentem ipsam interficere, dicimus quod coactus vel necessitatus fugit, non quod [31ra] coacte voluerit fugere, sed quia cum aliqua difficultate membra ovedissent voluntati si remanere voluisset.

Tertia conclusio est quod liberum hominis arbitrium circa quodlibet obiectum eque libere elicit actum suum meritorium.

Probatur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium eque libere elicit actum suum cum magno habitu gratie sicut cum parvo et cum habitu vitioso sicut sine ipso, igitur. Patet antecedens ex duabus primis conclusionibus. Sed probatur consequentia, quia si liberum arbitrium ex aliqua posset difficultari ad actum suum, magis posset difficultari ab habitu existente in ipso formaliter quam ab obiecto sibi extrinseco.

Secundo sic: si liberum arbitrium ratione alicuius obiecti in actu suo meritorio difficultatem posset pati cum eius potentia sint finita, sequeretur quod posset exogitari aliquod aliud obiectum primum in tantum excedens, quod per ipsum liberum arbitrium ad actum meritorium necessitaretur. Consequens falsum et patet consequentia, quod tale obiectum vinceret et superaret facultatem eius.

Tertio sic: quia si aliquid obiectum posset minuere libertatem voluntatis ad actum meritorium circa ipsum habendum, hoc maxime esset Deus. Patet consequentia, quia cum Deus sit summum bonum et infinitum, excedens cetera bona pro omnibus aliis bonis voluntatem ad se trahit et inclinatur. Et per consequens, si aliquid obiectum libertatem eius haberet minuere, hoc maxime facere Deus. Sed Deus hoc non facit, quia tunc voluntas minus libere posset Deum diligere quam alia, et sic actus dilectionis Dei esset sibi minus meritorium, quod est falsum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: accipio Petrum existentem in gratia, cum liberum arbitrium eliciat duos actus meritorios, quorum primus sit velle mori pro fide, secundum sit velle eternam miseriam. Isti enim sunt actus meritorii, quia facti in gratia secundum iudicium recte rationis. Hoc supposito arguo sic: Petrus ex suo libero arbitrio non potest elicere opposita illorum duorum actuum eque libere, ergo nec illos duos actus elicit eque libere. Patet consequentia, quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis. Sed probatur antecedens, quia libere potest elivere oppositum primi actus, scilicet mortem respicere, oppositum autem secundi actus. Nullo modo potest [31rb] test elicere, cum nullus possit eternam miseriam vele, ut ostendit Augustinus in Enchiridion, capitulo 12.

Secundo sic: pono quod Petro existenti in gratia proponatur duo obiecta. Primum mori pro fide, secundum dicere semel Pater noster. Et volo quod ista duo obiecta acceptet per equalem actum voluntatis sic: quod eque intelligit actum et vult unum sicut reliquum. Hoc posito arguo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod in Petro erit equalis meriti acceptare mortem pro fide sicut et dicere Pater noster. Consequentia falsum. Probo consequentiam, quia cum maioritas et minoritas meriti in proposito solum possit attendi penes gratiam merentis, non penes ipsum actum meritorium, sequitur in proposito quod cum isti duo actus praecedant ab equali gratia et fuit equalis facilitas per conclusionem quod eque liberi et eque intensi quod erunt equalis meriti. Unde stante conclusione non apparet, unde disparitas meriti in proposito posset assignari.

Tertio sic: si conclusio sit vera, sequitur quod observatio consiliorum non esse magis meritoria quam observatio preceptorum. Consequens falsum per Augustinum, super illud Psalmum, viam mandatorum tuorum cucurri etc. Probatur consequentia, quia si eque facile posset voluntas velle unum, sicut relinquitur eque faciliter posset observare unum sicut reliquum. Et per consequens ceteris paribus utrumque esset equaliter meritorium.

Respondeo.

Ad primum admissio casu concedo quod liberum arbitrium, quantum est ex se que libere potest oppositum illorum duorum actuum, sed si per effectum possit in oppositum illius et non alterius, non est ex parte voluntatis, sed quia illud obiectum puta eterna miseria non potest obiectum esse actus affirmans voluntatem, cum non possit sibi presentari sub ratione boni. Aliud autem obiectum, scilicet velle mori pro fide, potest esse obiectum actus affirmativi voluntatis, quia potest apprehendi et sub ratione boni et sub ratione mali.

Ad secundum dico quod illi duo actus sunt equaliter meritorii. Et ad probationem, quia non apparet unde ibi posset esse disparitas meritorum, dico quod imo et in hoc est, quod licet eque libere voluntas possit velle unum obiectum sicut reliquum et eque intense, non tamen eque libere et faciliter potest adimplere unum sicut reliquum, quoniam pars inferior executiva illius volitionis plus difficultaret obedire isti voluntati, qui est velle mori quam alteri et ideo primus actus est maiori meriti.

Ad tertium dico per idem quod observatio consiliorum est maioris meriti quam precise preceptorum, nec ex hoc quod voluntas plus difficultatur quod ad actum illum respectu unius quam respectu alterius, sed quia magis difficultatur quantum ad actum imperatum, quia cum maiori labore quis implet consilia quam solum precepta.

Ad argumentum in principio quaestionis factum patet per idem.

Utrum liberum hominis arbitrium sine gratia vitare possit quodlibet mortale vicium. Et arguitur quod non. Liberum arbitrium sine gratia non potest servare divina mandata, igitur. Patet consequentia, quia transgressio divinatorum mandatorum est mortale peccatum. Antecedens patet, quia oppositum est error Pelagii condemnatus, ut patet per Magistrum, libro 2, distinctione 29. Ad oppositum sic: quia si non potest vitare quodlibet mortale vitium, igitur posset peccare invite contra Augustinum, *Retractationum* et habetur, 15, quaestione 1, conclusione 1.

Respondeo premitendo duas distinctiones. Una de libero arbitrio que est quod potest considerari dupliciter. Uno modo secundum statum innocentie, alio modo secundum statum naturae lapsae. Secunda distinctio est de peccato mortali, quod peccatum mortale recipitur dupliciter. Uno modo pro actu vitioso vel omissione vitiosa. Aliomodo pro reatu, et ista distinctio habetur a Magistro, libro 2, distinctione 42. His premissis pono tres conclusiones.

Prima conclusio est quod pro statu innocentie liberum hominis arbitrium vitare poterat quodlibet mortale vicium.

Probatur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium in statu innocentie fuisset culpandus si peccasset, ergo. Antecedens notum. Probatur consequentia per Augustinum, *De correctione et gratia*, capitulum 1, de primo homine dicentem quod si non poterat stare, non sua culpa cecidisset.

Secundo sic: si liberum arbitrium in statu innocentie non potuisset vitare quodlibet vitium morale, sequitur quod necessario peccasset. Consequentia nota. Sed consequens est falsum, quia si peccasset necessario aut cecidisset in illam necessitatem ex culpa sua. Et hoc non, quia in isto statu non peccasset culpa. Aut ex conditione naturae acceptae. Et hoc non, quia

tunc iste casus fuisset magis imputandus conditioni nature quam ipsi libero arbitrio, quod est falsum.

Tertio arguitur auctoritate Magi- [31vb] stri, libro 2, distinctione 24, dicentis quod homini in creatione datum fuit auxilium, per quod poterat resistetur malo, sed non proficere in bonum. Poterat enim bene per illud vivere quoddammodo, quia vivere poterat sine peccato etc. Et hoc probat multis auctoritaribus ibidem etc.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium per statum innocentie non poterat temptationibus demonis resistere, igitur. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quoniam ut de ipso diabolo dicitur Iob 41: non est potestas super terram que comparetur ei. Idem patet ex alio, quia si in isto statu potuisset liberum arbitrium temptationibus demonis resistere sine Dei gratia, tunc sine gratia potuisset de inimico victoriam obtinere. Sed cuilibet victorie saltem virtuose correspondet corona glorie, igitur absque gratia potuisset mereri gloriam, quod est error Pelagii.

Secundo sic: liberum arbitrium in dicto statu sine gratia non poterat in bonum proficere, ergo nec temptationibus resistere, et per consequens nec vitare quodlibet mortale vitium. Antecedens est Magistri, distinctione 24, secundi in principio. Et patet consequentia, quia difficilius est temptationibus resistere quam operam virtutum exercere, ut docet experientia, igitur.

Tertio sic: liberum arbitrium sine gratia in tali statu non posset observare divina mandata secundum intentionem precipientis, ergo nec vitare peccatum. Patet antecedens, quia quilibet sic potens servare precepta divina, potest mereri vitam eternam, iuxta illud Matheus 19: si vis ad vitam ingredi serva mandata. Et patet consequentia, quia ad divina precepta secundum intentionem precipientis observanda obligatur quilibet sub pena inobedientie, et per consequens peccati mortalis, unde sicut Deus plus in operante attendit intentionem operantis quam opus operatum, sicut operans plus debet attendere operationem seu intentionem precipientis quam opus operatum.

Respondeo.

Ad primum dico quod si argumentum aliquid concluderet solum, concluderet de statu nature lapse, quia in tali statu fuit auctoritas illa de diabolo dicta, quod non est potestas super terram etc. Tamen argumentum nego antecedens. Ad probationem, quia non est potestas super terram etc., dico quod non est tanta potestas super terram in suggerendo, sed bene in resistendo, sicut videmus quod aliqui melius sciunt [32ra] et possunt aliorum argumenta solvere quam contra alios arguere et econtra sic dico in proposito quod licet potestas hominis non sit tanta ut est demonis insugerendo malum vel pugnando bonum, est tamen maior in resistendo quam ista sit in sic fugiendo, et hoc quia ipse vicere non potest nisi vilente, unde Gregorius de ipso ait: debilis et hostis quod non potest vincere nisi volentem.

Ad aliam probationem dico quod plus est victoriam obtinere de hoste quam hosti resistere. Ideo non sequitur potuit demoni resistere, ergo de ipso victoria habere.

Dico secundo quod cuilibet victorie correspondet corona glorie nisi ad illam victoriam exercendam ante per accepta bona fuerit talis victor obligatus, sicut erat liberum arbitrium in statu innocentie.

Ad secundum concedo antecedens saltem meritorie, sed nego consequentiam. Ad probationem dico quod in statu innocentie nullius erat difficultatis temptationis resistere, ut dicit Magister, distinctione 24, secundi sed in isto statu sine gratia ad meritum proficere erat libero arbitrio simpliciter impossibile, ideo primo assumit falsum.

Ad tertium nego antecedens. Ad probationem dico quod nunc observare precepta secundum intentionem precipientis est meritorium, quia precipiens intendit quod observentur

in gratia operans autem bonum non gratia meretur, sed tunc non fuisset meritorium, quia intentio praecipiens tunc non erat quod observarentur in gratia, quia ad hoc gratiam, scilicet gratum facientem de qua tota praesens questio intelligitur, non dederat sine autem gratia nullus nunquam potuit nec potest mereri vitam eternam, ut ostendit Magister, libro 2, distinctione 27.

Secunda conclusio, quod liberum arbitrium pro statu nature lapse absque gratia non poterat vitare quodlibet mortale vitium. Et accipio peccatum mortale pro reatu ipsius mortalis. Hanc conclusionem probatur tripliciter.

Primo sic: supponendo quod liberum arbitrium in statu nature lapse quod est vel in gratia, vel in peccato mortali. Et hic accipio peccatum mortale non solum pro actuali, sed pro originali et sicut omnis qui non est in gratia est in peccato mortali, quod patet, quia nascimur filii ire aqua liberamur nisi per infusam gratiam et gratiam non amittimus nisi per peccatum.

Hoc supposito primo arguo sic: liberum arbitrium in statu nature lapse sine gratia non potest vitare peccatum in quo est, igitur. Patet consequentia. Sed [32rb] probatur antecedens, quia nullus a quocumque peccato sive magno sive parvo ad correctionem sine penitentia potest pertransire, ut habetur De penitentia, distinctione 1, neminem etc. Tres sunt, nullus autem penitentiam de peccato facere potest sine gratia, De penitentia, distinctione 1, capitulo perfecta penitentia, igitur.

Secundo sic: nullus potest salvari sine gratia in statu nature lapse, igitur. Antecedens est Apostoli, dicentis gratia dei vita eterna. Sed patet consequentia, quia si quis posset quodlibet peccatum vitare sine gratia, igitur sine gratia posset esse sine peccato omni, et tunc si talis moretur in tali statu non esse damnatus, quia sine omni peccato, ergo et salvatus, et tunc sine gratia nec valet, si dicatur quod eodem modo posset argui de Adam in statu innocentie, quia Deus in illo statu previdit ipsam non moritur, sic autem non esset in proposito.

Tertio sic: nullus in peccato existens potest vitare augmentum illius peccati, igitur. Patet consequentia, quia pro statu nature lapse omnis qui est sine gratia est in peccato, ut dictum est, et etiam quia augmentum peccati non sit nisi per peccatum. Sed probatur antecedens, quia perseverentia in peccato continue ipsum peccatum aggravat, ut habetur 24, quaestione 1, scisma, et De penitentia, distinctione 4, quid est quod dicitur in textu et in Glossa. Hoc illud vult Magister, libro 4. Ista conclusio est de mente Magistri, libro 2, distinctione 25, dicentis quod liberum arbitrium ante gratie reparationem non potest non peccare, etiam dampnabitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: in statu nature lapse liberum arbitrium sine gratia potest velle vitare quodlibet peccatum, ergo. Patet consequentia, quia velle vitare peccatum est de facto vitare peccatum, sicut velle peccare est de facto peccare, cum igitur voluntari magis non imputetur mala volitio quam bona, si velle peccare sibi imputatur ad peccare de facto, similiter et velle omne peccatum vitare sibi imputabitur ad vitare omnem peccatum de facto. Antecedens autem patet per experientiam.

Secundo, si liberum arbitrium in tali statu potest actualiter non peccare, igitur et quodlibet peccatum vitare. Antecedens patebit in sequenti conclusione et patet, etiam quia aliter peccaret invite. Sed proba consequentiam, quia si non potest vitare quodlibet peccatum, ergo non potest vitare actualiter peccare. Patet ista consequentia, quoniam ut tu arguis in argumento tertio. Ad conclusinem: perseverare in peccato est augmenta- [32va] re peccatum in quod perseverat augmentare. Autem peccatum est de facto peccare, ergo si non potest vitare peccatum in quo est, ergo nec perseverentiam in illo, ergo nec augmentationem eius, igitur nec actualiter peccare. Omnes iste consequentiae patent ex dictis.

Tertio sic: liberum arbitrium in tali statu potest dolere de peccato commisso, igitur et vitare illud peccatum, et hoc sine gratia gratum faciente. Probatur consequentia, Ezechielis, 18, quacumque hora ingemuerit peccator etc. Probatur antecedens, quia potest alteri de peccato suo

sine contritione. Patet, quia attritio praecedit contritionem, ergo et potest ateri sine gratia. Patet, quia sine contritione non infunditur gratia, sed attritio est dolor de peccato commisso, ergo et sine gratia potest dolere et ingemiscere de peccato commisso, igitur et illud vitare. Tunc si potest vitare peccatum commissum, ergo et quodlibet peccatum. Patet consequentia, quia dicta conclusio solum intelligitur de reatu peccati et per consequens solum de commisso peccato.

Respondeo.

Ad primum dico quod velle vitare peccatum est duplex, scilicet efficax et in efficax modo. Ad propositum, si intelligis de velle efficaci, nego antecedens, quoniam secundum Magistrum, libro 1, distinctione 24, licet liberum arbitrium possit per se efficaciter velle malum non tamen bonum sine gratia, imo eo ipso quod vellet efficaciter vitare quodlibet peccatum, eo ipso haberet gratiam cum talle velle sine gratia non possit esse. Si autem intelligit de velle in efficaci quod quidem est sine interiori et perfecta dispilicentia peccati, tunc concedo antecedens et nego consequentiam. Ad probationem dico quod solum procedit de velle efficaci. Quid autem sit velle efficax, dico quod est velle impermixtum quo, scilicet quis paratus est omnia que potest facere, ut quod vult adimpleat. Velle autem in efficax est velle permixtum, ut puta quis vellet surgere a peccato, sed nolet facere que oportet ipsum pro tali effectu facere.

Ad secundum concedo antecedens et nego consequentiam. Ad punctum probationis dico quod augmentare peccatum non est aliud quam reatus precedentis peccati multiplicatio vel augmentatio.

Ad tertium distingo de dolore efficaci sicut in solutione primi argumenti de velle, unde dico quod dolere efficaci in statu sine gratia non potest quis de peccato atricio autem quae praecedit contritionem non est dolor efficax, ideo [32vb] talem absque gratia gratum faciente nullus potest habere.

Tertia conclusio, quod liberum arbitrium in statu nature lapse potest vitare sine gratia quodlibet actuale vitium mortale. Probatur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium in tali statu sine gratia potest vitare primum peccatum sibi occurens et secundum, igitur et omnem aliud. Patet antecedens primo per experientiam, nam quis existens in peccato fornicationis potest resistere temptationi de homicidio vel furto faciendo. Etiam patet ex alio, quia alter cogeretur ad illud peccatum et per consequens non peccaret. Sed probatur consequentia, quia resistens uni peccato vel temptationi efficitur fortior ad resistendum secunde et ulterius, ergo propter hoc dici Gregorius, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem.

Secundo sic: liberum arbitrium in tali statu etiam sine gratia manet liberum arbitriu, igitur. Consequentia nota per Anselmum in De libero arbitrio, dicentem quod liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem, ergo ipso manente potest quis servare rectitudinem, sed non potest servari rectitudo nisi possit vitari omnis obliquitas et peccatum, ergo. Antecedens patet per Barnardum in De libero arbitrio, ut in praecedenti quasi pluries fuit allegatum et ad hoc facit illud Augustini, 3 De libero arbitrio, dicentis quod nullus peccat, quia facit quod vitare non potest.

Tertio sic: liberum arbitrium in tali statu sine gratia de quocunque peccato occurrente potest deliberare et recte iudicare, scilicet quod illud non est faciendum, sed recto iudicio respondente de aliquo potest voluntas illud recte elicere secundum iudicium illud, igitur potest quodlibet peccatum occurrens vitare. Et ad hoc videtur in reflectio Ieronimi, Ad Damasce, dicentis considemur nos semper posse peccare et posse non peccare. Et Augustinus, 1 Retractationes, dicens malum adeo voluntariu est etc.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: liberum arbitrium in tali statu sine gratia non potest facere illud quod Deo tenetur facere, ergo non potest quodlibet mortale vicium vitare. Patet consequentia, quia non reddere Deo quod quis tenetur reddere est Deo auferre honorem suum, quod sine mortali peccato esse non potest. Sed probatur antecedens, quia talis tenetur de peccato comisso satisfacere Deo per penitentiam, sed hoc non potest sine gratia, ergo.

Secundo sic: liberum arbitrium in statu tali non potest peniteri de peccato preterito, ergo nec futura omnia vi- [33ra] tare. Patet antecedens per precedentem conclusionem. Probatur consequentia per Gregorium, 25, Moralia, dicentem quod per penitentiam non deletur mox suo pondere ad aliud trahir.

Tertio sic: liberum arbitrium in tali statu non potest servare omnia divina praecepta secundum intentionem precipientis, igitur. Patet consequentia, quia intentio precipientis in precepto est principaliter attendenda. Probatur antecedens, quia non potest diligere Deum et proximum et facere talia opera ex caritate et in ordine ad ultimum finem, ad hoc videtur expresse intentio Augustini, in libro De perfectione iusticie circa finem, dicentis quisquis negat vos rare debere ne intrestis intemtionem negat a domino petendum gratie Dei adiutorium esse necessarium, sed sola lege accepta humana nam sufficere voluntatem et ab auribus hominum removendus est qui hoc facit. Ad hoc etiam videtur intentio Magistri, libro 2, distinctione 25, dicentis quod liberum arbitrium ante reparationem gratie non potest non peccare etiam damnabiliter. Ista etiam conclusio videtur seminaret Pelagii errorem.

Respondeo.

Ad primum, nego antecedens, quia implicat contradictionem ex eo quod nullus tenetur facere quod facere non potest. Dico tamen ad argumentum quod existens in peccato mortali tenetur de peccato Deo satisfacere per penitentiam, sed non sine gratia, tenetur enim facere quantum in se est et statim tunc a Deo sibi infunditur gratia qua penitentiam facere potest.

Ad secundum nego consequentiam. Ad auctoritatem Gregorii, dico quod peccatum quod per penitentiam etc., id est quod tale peccatum inclinatur tanquam habitus quidam malus voluntatem ad malum, non tamen quod eam cogat vel quod peccatum quod per penitentiam non deletur, id est, quod per actum oppositum penitentiae continuatur, scilicet per dispersionem vel quod tale peccatum trahit ad aliud pro tanto, quia facit illud peccatum magis esse cum perseverantia in peccato peccatum aggravat.

Ad tertium, dico quod nullus tenetur servare divina praecepta secundum intentionem precipientis sub pena peccati mortalis, sed solum sub pena enim acquisitionis primi.

Ad Augustinum dico primo quod secundum aliquos loquitur de gratia gratis data primo et sic sic auctoritas non est ad propositum. Dico etiam quod gratia gratis faciens est necessaria ad vitandum peccatum meritorie, et hec est intentio sua ibi- [33rb] dem, sed non simpliciter ad vitandum peccatum.

Ad Magistrum dico quod intentio sua est quod liberum arbitrium sine gratia non potest non peccare etiam damnabiliter, id est, non potest peccatum commissum deserere quod quidem sibi imputatur tanquam peccare damnabiliter condemnabitur, quia perseverantia in peccato peccatum aggravat et augmentatur continue, ut dicebatur in conclusione preterita.

Ad illud quod dicitur quod conclusio ista sequitur errorem Pelagii, nego, quia error Pelagii erat quod homo per liberum arbitrium sine gratia potest servare omnia divina mandata, et per consequens poterat facere omnia praecepta meritorie. Hoc autem pretendit praedicta conclusio verum, tamen pro maiori declaratione conclusionis notandum quod existens in peccato mortali sine gratia, vel facit quantum in se est quicquid potest ad hoc, ut non peccet, et sic dico quod vitat omnia peccata, quia ex hoc ipso gratia sibi a Deo infunditur, vel obmittit facere quod in se est nec vitet peccata, et sic eo ipso peccat peccato illius obmissionis, et

secundum primum membrum istius distinctionis ponitur ista conclusio, quod penes secundum membrorum procedunt omnia argumenta et auctoritates que videtur oppositum dicere.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis factum patet clare per iam dicta et sic est finis istius quaestionis.

Utrum omnis homo genitus per carnis concubitus contrahat peccati originalis vitium. Videtur quod non, quia si sic peccatum originale esset homini ex origine naturali, igitur non est ei imputandum. Consequens falsum et patet consequentia per Philosophum, 3 Ethicorum, capitulo 7, dicentem nullus improbabit naturis ceci, sed magis miserabitur ei.

Ad oppositum est Augustinus in De fide ad Petrum, capitulo 23, dicens firmissime tene et nullatenus dubites omnem hominem quod per concubitus viri et mulieris concopitur cum originali peccato nasci etc.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est quod iusticia originalis peccati primi hominis gratia gratum facientis non includebat habitum, et hoc est dicere quod primus homo quod fuit creatus in iusticia originali non fuit tamen creato in gratia gratum faciente. Probatur tripliciter.

Primo sic: iusticia originalis nature angelice non includebat habitum gratie facientis habitum, igitur. Patet consequentia, quia sicut natura angelica quantum ad suam creationem et essentiam fuit dignior, sic etiam et eius originalis iustitia. Sed probatur antecedens per Augustinum, 2 Super genese, dicentem quod angelica natura prius creata est in formis deinde informata est per sui conservationem ad creatorem, illa autem formatio non erat nisi per collationem gratie gratum facientem, igitur etc. Item, 4, Super genese, capitulo 24, dicit quod angelica natura prius tenebre postea lux fuit.

Secundo sic: homo per iusticiam originalem, quam in creatione acceperat, non poterat in bono proficere meritorie, igitur. Patet consequentia, quia quilibet habens gratiam secundum usum liberi arbitrii in bono meritorie potest proficere, ipse autem habebat usum liberi arbitrii, si igitur non potest proficere, sequitur quod hoc solum fuit ex defectu gratie. Sed probatur antecedens per Magistrum, libro 2, distinctione 24, dicentem quod primus parens per adiutorium quod in creatione accepit non poterat proficere in bonum, ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret.

Tertio probatur conclusio per Augustinum, De sacramentis, libro 1, parte 6, capitulo 29, dicentem poterat itaque homo per receptum nature conservare bonum naturale quod habuit, sed per illud non potuit eternum illud bonum et nec dum habuit adipisci hoc non esset in gratia gratum faciente factus fuisset, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si primus homo fuisset mortuus in iusticia originali, fuisset salvatus, igitur et ista iusticia originalis includebat gratie gratum facientem habitum. Patet consequentia, quia nullus sine gratia salvari potest iuxta illud apostoli gratia Dei vita eterna. Antecedens probatur Paulus de Perusio, libro 2, quaestione 4, tripliciter. Primo, quia si adam in tali statu fuisset mortuus, non fuisset de numero damnatorum, quia sine peccato, igitur de numero electorum. Patet consequentia per immediata, quia omnis homo aut damnatus aut salvatus. Secundo probat, quia Adam in tali statu non fuisset in odio Dei, quia sine peccato, igitur in amore Dei, ergo et a Deo acceptatis ad vitam eternam. Tertio, quia anima Adame in tali statu fuisset tota pulchra, quia sine omni macula, igitur et a Deo accepta. Patet consequentia, quia nihil est quod faciat animam Deo caram, nisi quod sit sine omni macula.

Secundo arguitur sic contra conclusionem: Adam per peccatum fuit expoliatus gratia, igitur ante peccatum in statu iusticie originalis habuit gratiam. Patet consequentia, quia nullus

expoliatur aliquo, quod non habet. Probatur antece- [33vb] dens per Glossam Lucae 4, dicentis quod primus homo fuit vulneratus naturalibus et spoliatus gratuitis.

Tertio sic: Adam in tali statu habuit caritatem, igitur. Patet consequentia, quia gratia et caritas sunt idem. Sed probatur antecedens per Petrum, 2, dicentem non est mirum, ubi dicitur quod adam in perdita caritate malus inventus est, ergo habuit caritatem. Et confirmatur per Augustinum, Contra Iulianum, et recitatur in canone, ubi prius, quod princeps vitiorum, id est diabolus vincit Adam de limo terre ad imaginem Dei factum pudicitia armatum temperantia compositum caritate splendidum. Ad hoc est videtur auctoritas Damascii, libro 2, capitulo 9, dicentis scilicet fecit deus hominem innocenter virtuosum sine tristitia, sine sollicitudine, omni virtute fulgentem. Item in eodem fecit Deus hominem habentem potestatem permanendi et in bonum perficiendi.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam de forma, quia de potentia Dei absoluta potest quis acceptari ad vitam eternam sine gratia gratum faciente, ut patet libro 1, quaestione 17m et libro 4, quaestione 1. Nego etiam antecedens.

Ad primam probationem dico quod non fuisset de numero damnatorum, nec de numero electorum, unde ista non est per immediata, nisi post gratie gratum facientem infusionem. Sed dico contra, non fuisset beatus, igitur perpetuo caruisset visione Dei, sed talis carentia est summa dampnatio, ergo dico quod in tali casu talis carentia non fuisset sibi damnatio, sicut si angelis qui steterunt Deum non contulisset gratiam aliam quam in creatione acceperant, non fuisset eis damnatio carentiam visionis quam modo habent. Sic dico in proposito, quia nullus a Deo damnatur vel damnari potest nisi propter culpam.

Ad secundam probationem dico quod in isto statu fuisset in amore Dei, sed non in tali, quia per illum amorem fuisset acceptus ad vitam eternam.

Ad tertiam dico quod non seuitur in tali fuisset sine omni macula totus pulcher, et per consequens acceptus a deo loquendo de pulchritudine gratum faciente.

Ad secundum dico quod solum concludit quod Adam ante peccatum habuit gratiam, quod concedo, sed non quod in illa fuerit creatus.

Ad tertium dico similiter et ad confirmationem Augustini, similiter et ad auctoritates que magis expresse probant propositum.

Ad primam que dicit quod Deus fecit hominem omni virtute ful- [34ra] gentem, dico quod intelligit de virtutibus naturalibus, que nature rationali competunt, non autem de virtutibus super naturalibus infusis.

Ad secundam que dicit quod Deus fecit hominem potentem in bono permanere et proficere, dico quod loquitur de perfecto in bono accipiendo bonum pro quadam dispositione ad gratiam gratum facientem vel quod loquitur de bono morali non de bono meritorio vite eterne.

Secunda conclusio est quod omnis homo genitus per carnis concubitum contrahit peccati originalis vicium. Probatur tripliciter.

Primo sic auctoritate Augustini adducta ad oppositum quaestionem.

Secundo auctoritate Gregorii super illud Exodi, 21, primo genitum a fini mutabis dicens omnes in peccato nati sumus et ex carnis delectione concepti culpam originalem nobiscum traximus etc. Et allegatur a Magistro, libro 4, distinctione 30, conclusione sed qui originale peccatum.

Tertio auctoritate Magistri, libro 2, distinctione 3, conclusione hoc est, dicentis hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnis concupiscentialiter geniti, quod ex Adam sive ex eius inobedientia emanavit et in posteros demigravit. Unde et Apostolus consequenter

per inobedientiam unius huiusmodi multos dicit constitutos esse peccatores etc. Hanc eandem conclusionem probat Magister in eodem multis aliis auctoritatibus. Hec etiam conclusio probatur et determinatur in Canone, de consecratione, distinctione 4, firmissime et ideo, quia nulli catholico est dubia circa eius probationem non insisto.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: pono casum quod Deus creet in utero alicuius mulieris materiam omnino similem, sicut est materia in muliere per propagationem genita esset in utero alicuius mulieris ante infusionem anime, et in tali materia sit creata infundat animam. Hoc posito arguitur sic: anima infusa in materia sic a Deo creata nullam peccati originalis trahit macula, igitur nec anima infusa in materia per propagationem genita. Consequentia nota, quia ille due misericordie in omnibus etiam qualitatibus omnino sunt similes et eiusdem rationis, anime etiam omnino illis infuse sunt et eiusdem rationis, ergo si una illarum animarum ex coniunctione cum materia trahet peccatum originale eodem modo et alia. Si una non, nec alia. Sed antecedens probatur, tum quia talis caro non fuisset genita per propagationem et sic non fuisset naturaliter in Adamo, tum quia illud [34ra] peccatum in nullam causam posset induci nisi in Deum. Et confirmatur, quia nolo quod Deus materiam in corpore mulieris per propagationem genitam ante infusionem anime sic mundificet quod in ista nulla sit feditas quo sancto illi materie infundat animam, tunc certum est quod talis hominis anima ex coniunctione cum carne non contraxisset peccati maculam, et tamen talis homo esset genitus per propagationem et cohitum, ergo.

Secundo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod Deus peccavit. Consequens implicat. Probo consequentia, quia sicut peccat ille qui precipit peccatum fieri, sic peccat ille quod aliquid fieri precipit, quod non potest fieri sine peccato. Sed si conclusio sit vera, Deus fuisset huiusmodi. Patet, quia postquam primus homo peccavit, imo etiam post diluvium precepit generare hominem, ut patet Genesis, IX, dicentis, crescite et multiplicamini etc. Ergo si talis generatio non possit fieri sine hoc quod genitus naturaliter consequatur peccatum agravante, sequitur quod Deus hoc precipiendo peccasset. Et confirmatur, quia aliter nuptie damnabiles essent si ad actum conjugalem necessario sequatur transductio peccati et istud est argumentum Iuliani heretici contra Augustinum ut recitat Augustinus, libro 5, Contra Iulianum versus finem.

Tertio sic: aut anima rationalis nascentis proles est extransectione, vel non. Si non, igitur erit a solo Deo per creationem, et tunc sequitur quod cum anima in primo sui esse in infusione ipsius materie habeat originale peccatum. Secundum conclusionem, quod Deus esset actor illius peccati, quod est falsum. Et patet consequentia, quia quod inest alicui ex naturali origine sui, materie ei a causa esse activa sue originis. Si autem anima ex transductione sit, igitur anima est sicut caro ex carne, quod est contra Magistrum, libro 2, distinctione 21, in principio. Et confirmatur, quia ad conclusionem sequitur necessario animam esse extransectantem, quod patet, quia si anima non sit extransecta, non poterit sibi aliquod peccatum apparentibus in esse. Nam si peccatum parentibus transduceretur in prolem, non transductio ipsius peccati subiecto proprio migraret accidens de subiecto in subiectum. Item posset sic argui, aut peccatum originale contrarietur naturaliter, aut voluntarie. Non naturaliter, quia ex illis que insunt a natura nullus est inculcandus, 3 Ethicorum, capitulo 7. Si voluntarie, ergo esse potest actuale peccatum.

Respondeo.

Ad primum nego casum, scilicet quod [34va] Deus potest creare materiam omnino similem, quia in materia pro propagationem genita est aliqua feditas ex peccato primi hominis derivata, que feditas non habet causam efficientem, sed solum deficientem. Concedo tamen quod potest omnem qualitatem positivam, que est in materia generata per propagationem, facere

in illa que crearet. Tunc negatur argumenti consequentia, et ratio est quia tunc aliqua qualitas in materia genita foret peccati feditas, vero qualitas in materia crata non foret feditas nec effectus libidinis, ideo anima ex coniunctione cum materia genita traheret peccatum originale et non ex coniunctione cum materia sic creata.

Ad confirmationem dico quod procedit secundum potentiam absolutam dei et non secundum ordinatam, ut intelligit conclusio.

Ad secundum negatur antecedens. Ad probationem respondet Conchon, libro 2, distinctione 30, dicens quod cum Deus dixit post lapsum crescite et multiplicami, non fuit novi precepti introductio, sed precepti a principio dati commemoratio seu recapitulatio, quod quando preceptum fuerat scilicet ante lapsum primi hominis, poterat fieri sine peccato.

Ad confirmationem dicitur quod nuptie sunt bone et non dampnabiles quia ex nuptiis in quantum huius non sequitur peccatum originale, sed ex malo libidinis et concupiscentie quod a nuptiis est extraneum. Quod patet, quia in statu innocentie sine tali malo fuissent, igitur ex se tale malum non includunt in quantum huiusmodi.

Ad tertium licet apud multos sit multa controversia, an scilicet anima sit ex transducente vel non. Dico tamen quod non est ex transducente. Et de hoc ponam triplicem conclusionem. Primo quod est a solo Deo, et cum dicitur ergo Deus est causa illius peccati. Nego et cum probatur, quia quod inest alicui etc. Dico quod verum est quod ad illud quod inest ei per naturam, non quod ad illud quod inest per imperfectionem. Et si dicas quod coniunctio anime cum carne est causa talis peccati, talis autem coniunctio est a Deo, dico quod nec creatio anime, nec coniunctio est causa talis peccati, quia de se sine tali peccato possunt esse, ut patet de creatione anime Adame, et anime Christi, sed solum feditas in carne existens et ista non a Deo, sed a peccato primi parentis.

Ad confirmationem nego consequentiam et ad probationem dico quod imaginatur unum falsum, scilicet quod peccatum [34vb] originale sit unum accidens, positum quod sit unum in generante et genito, que ambo sunt falsa.

Et ad aliud cum dicitur peccatum originale aut contrahitur naturaliter aut voluntarie, dico quod utroque modo. Sic intelligendo quod contrahitur naturaliter, scilicet per naturalem propagationem, sed non naturaliter, scilicet ex prima conditione nature condite. Dico etiam quod contrahitur voluntarie, non quia contrahatur per actualem voluntatem parvuli, sed primi parentis, ut ait Magister, libro 2, distinctione 3.

Tertia conclusio propter argumentum tertium factum contra precedentem conclusionem est quod anima rationalis genita a generante non transducitur in filium ab eo genitum. Probatur tripliciter.

Primo sic: quilibet rationalis anima a Deo per se ex nihilo creatur, igitur. Patet consequentia. Antecedens est expresse Magistri exponentis illud psalmum, 32. Qui finxit sigillatim corda erorum etc. Ubi ait, dixit finxit sigillati corda, id est creavit animas sigillatim, id est singulos persone ex nihilo, non ex Adam, ut quidam dicunt putantes animam ex anima esse.

Secundo sic: oppositum conclusionis est hereticum, igitur. Consequentia nota. Antecedens est Magistri, libro 2, distinctione 31, ubi recitata opinio, dicens non solum anima, sed etiam carnem extraduce esse, ait hoc autem fides catholica respuit et tanquam adversum damnat veritari dampnat, que scilicet fides non animam, sed carnem solam extraduce esse admittit. Hoc etiam vult Magister, distinctioe 18, secundi, conclusio ultimo, dicens quoadmodum mulieris corpus de corpore viri traductum fuit, ita putabant aliqui ipsius anima de viri anima per propagationem et omnes anima ab initio esse creata. Catholica autem ecclesia

nec simul, nec extranduce factas esse anima docet, sed in corporibus per coitum feminatis atque formatis infundi et infundendo creati etc.

Tertio sic: conclusio est per ecclesiam ut vera et catholica determinata, igitur. Probatur antecedens per illud quod habetur, 32 quaestione, 2 conclusio, si quis percuserit et sunt verba Augustini in Questionibus novi et veteris testamenti, quaestione 23, dicentis iam formato corpori datur anima, non tamen in conceptu corporis nascitur cum femine derivata, nam si cum femine et anima existit ex anima multe anime cottidie pereunt cum femine fluxu quodam modo non profit nativitati, ubi glosa ordinata propositum expressius declarans ait [35ra] quidam heretici dicunt animam creati ex transduce, id est ex preanimati materia, id est ex anima generante et nasci cum carne sicut et creatum corpus ex corpore. Alii mentiuntur anima creatas esse in principio mundi in corporibus stellarum et infundi corporibus post resolutionem vero reddere ad propria stellas, si bene vixerint. Fides autem nostra est quod quotidie novas creat anima et infundit novis corporibus et infundendo creat, et increandi infundit hoc ibi.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: homo potest generare sibi simile, ergo. Patet antecedens, quia unum quodque perfectum est cum sibi simile generare potest, 1 Methaphisice, textu commenti 34, cum ergo homo sit perfectior asino, et asinus generet sibi simile, multo fortius homo poterit hoc. Sed probatur consequentia, quia homo constat ex corpore et anima, ut habetur in Clementi, De summa trinitate et fide catholica, capitulo 1. Et confirmatur, quia homo potest generare hominem, 2 Phisicorum, textu commenti 13, ergo et introducere animam rationalem. Patet consequentia, quia introductio ultime forme proprie dicitur generatio, et ideo si non posset inducere ultimam formam, sed solum Deus proprius diceretur quod Deus generat hominem quam quod homo, quod est falsum. Et confirmatur ratui, quia in omni generatione univoca generas dat suam formam et speciem generato. Generatio autem hominis est univoca.

Secundo sic: suppono quod cum mater fuerit in utero disposita ad susceptionem animam quod Deus non infundat animam omnibus dimissis secundis causis in sua natura propria, sed permittat eam crescere et augere secundum naturam suam, sicut enim prius crescebat et aliqua virtute intrinseca, ita et tunc cresceret et tunc cum materia illa haberet formam corporis humani, scilicet lineamenta, quantitatem et qualitatem, que naturaliter exiret, non est dubium quin natura expellat illam materiam et viveret ut proprius, et per consequens foret animal. Et tunc quero vel esset animal irrationale, et hoc non, quia non leo, non capra et sic de singulis speciebus, vel rationale et sic esset homo, et per consequens haberet animam rationalem, sed quicquid talis haberet, habet a parentibus ex transduce, igitur.

Tertio sic: si Deus de nullo crearet anima filiorum, sequitur quod illorum anime non haberent peccatum in primo sui esse, vel quod Deus esset actor peccati, quo- [35rb] rum utrumque est falsum. Et probatur consequentia per modum arguendi Magistri, 2^m distinctione 3, ubi probat quod angeli non fuerunt creati mali, quia aliter Deus fuisset actor illius malitiae. Dicit Augustinus sicut non potest creator optimus actor mali esse, et ideo totum bonum creat, quando ex ipso totum erat, igitur similiter est de anima parvuli in sua creatione prima. Ad hoc videtur esse textus scripture Genesis, 2, ubi quievit Deus die 7, ubi glossa Augustini, in quaestionibus Ad Orosium, quaestione 41, requiescere dicitur Deus etc. Vide auctoritate in libro 1, quaestione 1, arguendo contra conclusionem primam. Item alius textus habetur Genesis, 1, ubi dicitur omnes anime iste que egressae sunt de femore Iacobi etc. Ex quibus apparet quod anime traducantur a parentibus.

Respondeo.

Ad primum concedo quod potest generare sibi similem, quo ad omnia que sunt generabilia et educibilia de potentia materia cuius non est anima rationalis, et ideo si per ipsam

non generat, hoc non est ex imperfectione hominis, sed quia ipsa de potentia materie non est educibilis, nec generabilis. Et ad confirmationem, cum dicitur quod homo potest generare hominem, dico quod verum est sic intellegendo, quia, scilicet sua generatione potest disponere materiam, cum tali dispositione quod ad esse talis dispositionis introduceretur forma hominis, et cum dicitur quod tunc proprius diceretur Dus generare hominem, quam homo dico quod non, quia feneratio hominis non attenditur penes formam homiis specificam, cum illa non sit feneralis, sed solum penes dispositiones introductas in materiam ad quorum esse. Sequitur anime infusio et tales generant hominem. Ad aliam confirmationem dico quod in generatione univoca generans dat speciem suam genito, et hoc si talis forma sit per generationem educubulus. Si autem non sufficit quod disponit natum sufficienter ad receptionem illius forme per generatione, et sic est in proposito.

Ad secundum dico quod cum talis materia in utero matrus esse disposita ad receptionem anime, quod si Deus non ingunderet animam, quod illa materia amplius non viveret nec cresceret, quia quod illa materia antem fuerit animata et creaverit hoc totum a natura, fuit factum propter finem istum, scilicet ut anima introduceretur, et ideo ammoto isto fine natura dimitteret illa, quam agebat propter habere finem.

Ad tertium, dico quod nullum illorum sequitur. Ad probatio- [35va] nem per modum arguendi ipsius Magistri: de angelis dico quod non est simile, quia natura angelica sua creatione non fuit infusa alicui natura ex culpa fetide, sicut anima intellectuva que in creando infunditur materie propagare per culpam fetid. Sicut ponitur exemplum, si Deus crearet duo poma, unum in loco mundo, aliud in luco in mundo, certum est quod quantum est ex parte Dei et ex natura, pomorum illa esent equaliter, tamen ratione logic in quo creata fuissent unum esset mundum et aliud immundum.

Ad textum Genesis dicitur requievit Deus a die et ad Glosa Augustini fuit dictum ibidem superius ubi allegatur.

Ad aliam auctoritatem Exodi, dico quod omnes anime iste egressse sunt de femore. Iacob dicitur quod ibi accipitur anima pro natura humana animata, ut vult Augustinus, 7, De trinitate, capitulo 5. Ad argumentum factum in oppositum quaestionis patet ex solutione tertii argumentu contra conclusionem secundam facti circa 32, 33, consequenter quaestio.

Utrum peccatum contractum originaliter in baptismo dimitatur integraliter. Arguitur quod non, quia in baptismo non restituitur originalis iusticia, igitur. Patet consequentia, quia privatio non removetur a subiecto nisi per introductionem habitus oppositi. Et antecedens apparet, quia in baptismo non restituitur homo ad statum inocentie ipsius Adame, igitur.

Ad oppositum est Magitri, libro 2, distinctione 32.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima este quod existens in solo originali peccato potest peccare precise venialiter. Probo tripliciter.

Primo sic: talis potest temptari a carne et resistere temptationi, igitur. Patet consequentia, quia talis non peccaret sic resistendo mortaliter, et tamen peccaret, quia temptatio que est a carne non potest esse sine peccato, ut ostendit Magister, libro 2, distinctione 21, igitur peccaret precise venialiter.

Secundo sic: existens in peccato mortali potest peccare precise venialiter, igitur. Patet consequentia, quia peccatum mortale non minus inclinatur vel disponit voluntatem ad peccatum aliud mortale, quam faciat peccatum originale imo multo plus, et antecedens superius fuit probatur multipliciter.

Tertio sic: existent in gratia potest peccare precise venialiter, igitur. Antecedens concedunt omnes et fuit prima conclusio quaestionis 11. Sed probo consequentia, quia pono quod Petrus existens in gratia committat unum veniale, ut puta dicat mendacium iocosum, et nolo quod Socrates existens in solo originali committat similem actum et eadem intentione. Et quae aut Socrate solum peccabit in hoc venialiter et habeo propositum, aut mortaliter. Et hoc non, quia aut peccaret mortaliter, quia committeret actum quod de genere est peccatum mortale. Et hoc non, quia tunc Petrus non potest consiliis actu peccare mortaliter, aut ratione circumstantie aggravantis peccatum. Et hic non, quia circumstantia magis aggravans est in Petro, scilicet gratia, quam sit in Socrate, ergo postquam tali actu Petrus peccabit solum venialiter similiter et Socrates, quod est propositum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si conclusio sit vera, pono quod Socrates de facto existens in originali solo peccet precise peccato veniale, et hoc de facto decedat. Tunc sic nulla pena potest esse debita pro peccato Socrati, ergo tale peccatum eius non est possibile. Patet consequentia, quia nunquam est peccatum sine pena debita. Probatur antecedens, quia ad ipsum puniendum nullus esset locus debitus tali peccato. Patet, quia non punietur in inferno, quia pena inferni non debetur nisi pro peccato mortali nec in purgatorio, quia illa pena solum debetur electis cuiusmodi non sunt decedentes in originali peccato nec in limbo, quia ibi non est nisi pena damni quam non est pena debita pro veniali, igitur.

Secundo sic: supposito quod existens in peccato originali ante tempus discretionis excusatur ab omni peccato actuali, tam veniali quam mortali, sed non cum pervenerit ad tempus discretionis. Tunc arguo sic: existens in originali peccato quando venit ad tempus discretionis aut deliberat de statu suo et debito fine vivendi, aut non. Si non, argo peccat mortaliter et non solum venialiter. Patet, quia obmittit illud quod est sibi de necessitate salutis. Si sic, aut eligibit sibi debitum finem et sic statim liberatur ab originali, et per consequens amplius non potest, cum solo originali peccare precise venialiter. Aut elegit sibi finem indebitum, et tunc peccat mortaliter et non precise venialiter, ergo.

Tertio sic: arguit unus doctor qui supponit quod, quia peccatum originale non est ex voluntate primi nascentis, sed illud habet solum ex alieno facto quod quidem peccatum omnem usum liberi arbitrii eius preoccupat in illo, ideo misericordia Dei omnem usum liberi arbitrii eius prevenit ipsum movendo ad bonum aliquo dono sui. Et tali modo non debet preveniri liberum arbitrium adulti, qui mortaliter [36ra] peccavit proprio arbitrio et voluntarie se contaminavit. Hoc supposito quod est verisimile arguit sic: existens in solo originali aut tali motori quam misericordia Dei eius liberum arbitrium prevenit resistit in contrarium se ferendo ex contemptu et rebelione. Et tunc peccat mortaliter, vel talem motionem, scilicet prosequitur, et tunc statim de originali veniam consequitur et nunquam potest proprio peccato suo peccare precise venialiter.

Respondeo.

Ad primum dico ad punctum quod ego imaginor salvo meliori iudicio quod in eodem loco sint infernus et purgatorium et limbus, sed illi dicantur in inferno, quia ibidem pena sensum puniuntur eternaliter, illi in purgatorio, quod solum temporaliter, illi in limbo quod nullam penam sensus patiuntur sed solum damni. Ideo dico quod talis in eodem loco puniretur quod ad penam damni eternaliter propter originale, et poena sensum temporaliter propter veniale vel si distincta sunt illa loca, dico quod in loco an illis posset cum Deus punire pena debita modo predicto.

Ad secundum dico quod eodem modo concludit de existente in peccato mortali quod scilicet nunquam posset peccare venialiter, quia talis statim tenetur deliberare de salute sua si

non facit peccat mortaliter quo facto statim de isto peccato tenetur deliberare, et sic in infinitum. Et per consequens nunquam posset peccare venialiter, ideo dico ad argumentum concessio quod talis tenetur deliberare, ut ibidem dicitur: verum tamen, quia deliberatio non potest fieri nisi in eum quod regratreconciliationem, 4 Ethicorum, dico quod antequam obmisio talis deliberationis sibi imputetur ad mortale, quod poterit venialiter peccare, quia in ista mora deliberationis potest insurgere aliqui motus pertinens precise ad peccatum veniale.

Ad tertium eodem concessio, quia misericordia Dei sic prevenit, dico quod non potest sic subito eligere an sit tali motioni consentiendum vel non. Et posito quod subito tamen non tenetur sub pena peccati mortalis, sed super hoc tenetur deliberatur iuxta verbum Iohannis, 1 et 4, nolite credere omni spiritui, sed probat est oratio spiritus an ex Deo sint. Et tunc infra illam horam deliberationis poterit insurgere aliquis motus venialis.

Secunda conclusio, quod in solo originali peccato decedentes non patiuntur penam sensibiliter, id est penam sensus. Probatur tripliciter.

Primo sic: decedentes in solo originali non peccaverunt per aliquem sensum igitur. Patet consequentia, quia solum per illud debet puniri, quis per que peccavit, [36rb] ut habetur Sapientia 9, aliter pena excederet culpam, ergo Deus puniret ultra condignum. Patet antecedens, quia aliter non decederent in solo originali.

Secundo sic: in peccato originali non est conversio ad bonum commutabile, sed solum aversio a bono incommutabili, ergo. Patet consequentia, quia cum pena debeat proportionari culpe, et ideo peccatori, peccato mortali actuali in quo invenitur, aversio a bono incommutabili et conversio ad bonum commutabile debetur pena damni, scilicet carentia visionis correspondens, et pena sensus correspondens conversionis et pene, et ideo peccato originali ubi est solum aversio, et non conversio, solum debet pena damni, et non sensus.

Tertio sic: pena damni precise est minor quam sit pena damni simul cum pena sensus, igitur. Probatur consequentia, quia originali peccato debetur mitissima pena, ut habetur de Consecratione, distinctione 4, regnante unde pena eorum est solum quod in tenebris semper erunt, ut habetur De consecratione, distinctio 4, nulla.

Ista conclusionem expresse determinando Magister, libro 2, 33 distinctione, ait pro originali quod apparentibus trahitur parvuli damnabuntur pro eo nulla aliam ignis materialis vel conscientie penam sensum nisi quod visione Dei carebunt in perpetuum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: maior pena debetur decedenti in solo originali quam decedenti sine omni peccato mortali veniali vel originali, igitur. Antecedens est notum, quia laiter apud Deum equaliter esset peccanti et non peccanti. Probatur consequentia, quia ponatur quod Deus creet unum puerum in solum naturalibus ab omni originali et sine omni gratia, ut fuit Adam in statu innocentie ante perceptionem gratie, et volo quod talis decedat in isto statu, tunc sic isti decedenti sine omni peccato debetur pena damni, scilicet carentia visionis etc. Patet, quia nullus sine gratia potest consequi illam visionem, igitur maior pena debetur decedenti quam sit pena damni, sed non potest esse maior pena quam pena damni, nisi adatur pena sensus.

Secundo sic: non minus secundum iusticiam punienda est causa peccati quam subiectum peccati, sed causa peccati originalis in anima quae est eius subiectum est caro ipsa seminaliter propagata, igitur ipsa caro est punienda sicut et anima, sed caro non potest puniri nisi per penam sensus, igitur.

Tertio sic: decedens in originali peccato precise et veniali punitur eternaliter [36va] [pena sensus, igitur. Patet consequentia, quia pena sensus eterna non debetur pro veniali. Probatur antecedens, quia talis debet puniri pena eterna propter originale et pena sensus propter veniale. Sed in nullo loco potest quis puniri pena eterna et sensus nisi in inferno, ergo.

Pro istaparte sunt due auctoritates quibus maxime se fundant. Hoc tenentes prima prima est Augustini, in De fide ad Petrum, capitulo 24, dicentis firmissime tene et nullatenus dubites non solum homines ratione utentes verum etiam et parvulos sive in uteris matrum, quod vivere incipiunt et ibi moruntur, five iam de moribus nati si sine sacro baptismi de hoc seculo transeunt ignis eterni supplitio puniendos. Alia est auctoritas Gregorii, 9 Moralium, exponentis illud Iob multiplicantur ulnera mea sine causa, dicentis quos a culpa originali sacramenta hec non liberant, et hoc ex proprio nihil egerunt ibi ad tormenta parveniunt et subdit perpetua quidem tormenta precipiunt, etiam quod nihil ex propria voluntate peccaverunt, sed tormentum noiat penam sensus, igitur.

Respondeo.

Ad primum, dico quod antecedens implicat, scilicet quod decedenti sine omni peccato nulla debetur pena, sed ipsum accipiendo in bono sensu. Dico quod talis decedens in solo originali puniatur precise pena dampni, scilicet quod carebit visione Dei, similiter aliquid decedens sine omni peccato carebit visione Dei. Sd illa carentia decedenti cum originali etiam pena que ei erit pro peccato debita alteri, autem non erit pena, vel si erit pena, non est tanta pena, quia ei non erit pro peccato debita. Dico etiam quod posito quod talis carentia utriusque esset equaliter pena, quod tamen non credo, tamen cum hoc decedens in originali magis puniretur pena dampni quam alius, quia haberet aliquam penam dampni quam non haberet alius, scilicet carentia originalis iustitie quam alius non haberet.

Ad secundum concedo quod caro punitur, sed non pena sensus imo sicut anima punitur pena dampni propter illud peccatum, quia caret visione et fruitione Dei et dotibus anime, sic et caro puniatur pena dampni, quia carebit dotibus corporis et gloria rendante in ipsam ex gloria anime.

Ad tertium patet ex responsione ad primum argumentum contra primam conclusionem presentis quaestionis. Ad auctoritates Augustini et Gregorii, et ad omnes consimiles dico quod accipiunt penam ignis vel suplicium vel tormentum et similia, pro pena ista que est carentia visione divine, et sic exponit Glossa, De consecratione, distinctione 4, firmissime et ratio quare ista excessive ibidem locuntur doctores est propter hereticos, scilicet Pelagium et Iulianum, quae negaverunt puerum contrahere originale et carere Dei visione propter illud, ut scilicet propter talem cocutionem detestabiliorem reddant errorum illorum, et sic predictae auctoritates sunt accidente in sensu in quo sunt, et non in sensu quem faciunt sicut illud verbum Christi, mea doctrina non est mea, et multa et similia.

Tertia conclusio est quod in solo originali decedentes non affliguntur intellectum tristabiliter, id est quod non patiuntur penam spiritualem afflictionis interioris vel doloris. Probat tripliciter.

Primo sic: talium pena est mitissima, igitur. Antecedens patet De consecratione, distinctione 4, regnante. Probat consequentia, quia tristitia et dolor interior in voluntate est maior pena quam sit pena sensuum, sicut patet per oppositum declaratio, in voluntate opposita tristitie est maius bonum et maior quietatio quam sit delectatio in sensibus opposita pene sensus.

Secundo sic: supposito quod tristitia sit offensio ab hiis rebus, que nobis volentibus accidunt, ut vult Augustinus, 9 De civitatem capitulo 15. Tunc agitur sic: quicumque voluit aliquid, quod deus non vult, eos velle actualiter peccant. Patet, quia velle contra voluntatem Dei est peccare et a prima regula deviare. Sed parvuli in solo originali decedentes si tristarentur de carentia visionis divine. Vellent aliquid quod Deus non vult, eos velle ergo peccarent actualiter, quod est falsum. Probat minor, quia tristando de carentia divine visionis vellent illam carentiam amoveri, quod Deus vult pro pena permanere, ergo actualiter peccarent, quod est falsum.

Tertio sic: parvuli in solo originali decedentes non sunt desperati, igitur. Patet antecedens, quia tunc peccarent vel peccassent peccato in Spiritu Sancto, quod est gravissimum, quod est falsum. Sed probatur consequentia, quia quicumque tristatur de carentia alicuius finis, si sciat se illum fine, nunquam consequi posse desperatur circa illum finem, igitur si parvuli tristantur de carentia visionis divine cum cognitione naturali que debetur anime separate vigeant et sciant se nunquam posse consequi dictam visionem desperant, ergo. Et confirmatur, quia desperatio non solum est culpa, sed est maxima pena et acerbissima, ergo illorum pena non esset mitissima contra illud quod habetur De consecratione, distinctione 4, regnante.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: parvuli decedentes in solo originali habent appetitum naturalem ad Deum videndum et ipso fruendum, igitur. Patet consequentia, quia omne quod naturaliter desideratur, si non habetur [37ra] quando est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem in appetitu rationali. Et antecedens apparet, quia parvuli tales ei quod erunt predotati naturali cognitione perfecta, quando resurgent in debita etate percipient naturam suam ordinatam ad visionem et fruitionem Dei, igitur illam naturaliter appetent, cum ergo illa non consequentur tristabuntur.

Secundo sic: impertuum separari ab eo quod quis amat est maxime tristabile et afflictum, sed tale pueri naturaliter Deum amat, igitur cum scient se ab ipso imperpetuum separatos videtur, quod hoc non possit esse sine afflictione.

Tertio sic: sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita se habent non baptizati ad demeritum Adami. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, ergo non baptizati debent dolere propter demeritum Adami, igitur.

Respondeo.

Ad primum, dico quod tales pueri non appetunt Dei visionem et fruitionem actu illimitato et absolute loquendo, sed sub conditione, scilicet si ipsam habere possent et placere Deo, frustratio autem talis desiderii non parit dolorem maxime, cum tali desiderio frustatur et non propter suum demeritum et proprio actu voluntatis, sicut modo unus rusticus vellet esse imperator libenter si possibile esse. Non tamen dolet nec tristatur, quia non est, quia non videt se ad hoc nunquam habuisse appetitum, nec habere et hoc sibi non esse possibile similiter in proposito.

Ad tertium, dico quod non est simile, quia secundum Apostolum ad Romanum 5, maius est donum Christi quam peccatum Adami. Et ideo non oportet quod si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adami.

Ex istis apparet respondeo ad queasitum, scilicet quod peccatum contractum originaliter in baptismo dimititur integraliter. Patet, quia decedens in peccato originali caret visione Dei et multociens est allegatum. Sed decedens statim post baptismum non caret tali visione, ergo talis non decedit in originali. Apparet minor, libro 2, dicens presbitero non baptizato, conclusio debitum.

Ad argumentum in principio, quod nego consequentiam. Et ad probationem, quando dicitur quod primo non remove- [37] tur ab aliquo subiecto, nisi per habitus operati collationem, nego. Imo dico quod potest removeri solum per diffinitionem debiti in esse, et sic sit in proposito quod ante baptismum iusticia originalis est in esse debito, et ideo, quia illa caret est privatus. Sed per baptismum talis originalis iusticia cessat illi in debito esse, et statim sibi sit gratia baptismalis in esse debito, et ideo post baptismum ista iusticia originalis non privatur licet ipsa creat.

Utrum viator sine omni actu valeat mortaliter deficere. Videtur quod sic, quia potest mortaliter deficere precise peccato obmissionis, igitur. Patet consequentia, quia illud peccatum in sola negatione debiti actus dicitur consistere. Antecedens autem notum est.

Ad oppositum sic: non potest quis mortaliter deficere sine actu voluntatis. Ideo patet consequentia. Sed probatur antecedens. Quia peccatum voluntarium adeo malum est. Quod si non est voluntarium, iam non est peccatum. Patet per Augustinum, 1 Retractationum.

Respondeo ponendo tre conclusiones.

Prima est quod actus exterior distinctus contra voluntatis actum nichil dicitur ad peccatum adere.

Probatur primo tripliciter sic: iste actus de se non est peccatum, igitur. Patet consequentia, quia nihil, quod non est peccatum additum vel coniunctum peccato, facit illud intensius peccatum, sicut quod non est albedo additum albedini facit pssam intesiorem albedinem, et sicut quod non est cecitas vel deformitas addita cecitati vel deformitati, non facit maiorem cecitatem vel deformitatem. Et probatur antecedens, quia si talis actus exterior de se esset peccatum, tunc a quocunque causaretur peccaret, verbi gratia, si occisio exterior hominis de se sit peccatum, tunc omnis occidens hominem peccaret. Patet, quia peccatum faceret et sic carnis posset peccare et ventus et lapis et aqua, quod est falsum.

Secundo sic: tantum peccat quis sola mala voluntate ceteris paribus, sicut mala voluntate et opere, ergo. Consequentia nota, probatur antecedens auctoritate Augustini, 1 De libero arbitrio, dicentis si quis habet voluntatem concubendi cum uxore aline, si potestas ei desit, et non facit, quia non potest, non minus reus est quam si facto ipso de prenderetur.

Tertio sic: si conclusio non sit vera, sequitur quod peccatum alicuius posset aggravari postmortem. Eius consequens est [37va] falsum. Probatur consequentia, quia si ponatur casus quod Socrates sagitet adversus Petrus ad interficiendum eum et ante quam fagita perveniat ad Petrum quod Socrates moriatur, modo certum est quod si actus ille exterior aggravat peccatum, quod peccatum Socratis augmentabitur per istum actum post mortem suam. Quod patet, quia ille actus non potuit aggravare peccatum antequam esset, sed non fuit ante mortem Socratis, ergo nec valet dicere ad argumentum, ut dicit Paulus de Perusio carmelita. Dicit enim quod non sequitur. Actus exterior aggravat peccatum, igitur in tali casu aggravat. Respondeo, quia actus exterior non potest aggravare, nisi quando homo est in statu merendi et demerendi, quod non est in proposito. Hoc non valet, quia si actus exterior in quantum huius aggravat, igitur quandocunque et quocunque adiungatur aggravabit. Propterea quero de illo actu actionis Petri postmortem Socratis, aut iste actus est de se bonus, vel malus, vel indifferens. Si bonus vel indifferens, ergo nulli peccato additum aggravabit peccatum, etiam si peccans sit in statu demerendi, sed magis diminueret. Si malus, aut malitia culpe vel pene. Si pene, nullomodo potest aggravare peccatum, imo minuere. Si culpe, ergo alicui imputandus et non nisi Socrati, igitur.

Contra conclusionem arguitur Paulus multipliciter, libro 1, quaestione 29.

Primo sic: ad conclusionem sequuntur multa inconvenientia, igitur. Probatur antecedens, nam sequitur posito quod baptisimi exterior ablutio non valeret iudeo converso ad fidem.

Secundo, quia non esset in iungenda peccatori a sacerdote penitentia exterior.

Tertio, quod martire per martirium corporale nihil merentur, et ita ceteris paribus non essent proponendi non martiribus.

Quatro, quod si tibi deberem pecuniam tantum valeret quo ad Deum si non solverem volendo solvere sicut si solverem.

Quinto quon tantum peccaret, qui velet hominem interficere et non interficeret, sicut quod vellet et faceret. Hec autem omnia sunt falsa. Et patet consequentia, quia omnia ista sunt actus exteriores.

Secundo: si conclusio sit vera, sequitur quod in casu cum meretur homo occidendo hominem innocentem, sicut femina ad pascendum pauperes. Consequens falsum. Et patet consequentia, quia in casu quod quis videt proximum in extrema necessitate et velit sagitare feram ad pascendum, cum pona- [37vb] tur quod sagitet hominem putando ipsum esse feram, tunc sublato actu extrinseco dem est volitio interior que foret meritoria si actus exterior non aggravaret. Sed falsitas consequentis patet per Magistrum istoriam de illo qui sagitavit ad signum et occidit Cain, quia secundum eum peccavit mirtaliter.

Tertio arguit sic: actus exterior cadit sub prohibitione, igitur. Patet consequentia, quia sub precepto non cadit nisi peccatum antecedens. Patet per Magistrum, libro 3, distinctione ultima, igitur.

Respondeo. Ubi est advertendum quod actus voluntatis est duplex, scilicet quidam elicitus, ut volitio ve nolitio, quidam imperatus, ut actus potentiarum exterior, qui a voluntate sunt imperati,

Item sciendum quod secundum Augustinum, in libro Consensiones volunta est duplex, scilicet plena et semiplena. Voluntas plena est quando voluntas tantum efficaciter vult aliquid, quod quantum est ex parte sua nihil deest quin faciat actu exteriori, quod vult voluntas. Vero esemplena est, que non est ita efficax.

Ex his ad primum nego antecedens. Et ad illa que dicuntur inconvenientia, dico ad primum quod si iudeus habeat plenam voluntatem recipiendi baptismum, tantum valet sibi sicut si de facto reciperet, unde non stant simul, quod habeat respectu baptismi plena voluntatem, et quod non habeat circa illum actum imperatum. Si autem habeat semiplenam voluntatem, dico quod illa nunquam habebit actum imperatum circa baptismum, et sic nunquam proficeret sibi. Quod autem plena voluntas tantum sibi valeat sine baptismo, sicut cum patet in canone de presbitero non baptizato, capitulo debitum.

Ad seuncum in conveniens dico quod peccatori non est iniungenda penitentia exteruor ex hoc quod illa it distinguatur contra actum voluntaris sit meritoria, sed quia est satis factoria et quia debilitat carnem ne prevaleat spiritum.

Ad tertium inconveniens dico quod tantum proficit voluntas plena respectu martirii sine opere sicut cum opere. Et ideo dico quod occisi pro fide Christi non sunt preponendi non occisis ceteris paribus, quia magis meruenrunt, sed quia bonam voluntatem ex exteriori ostenderunt, ex quo alii bonum exemplum sumunt.

Ad quarum dico quod illud non est inconveniens, sed est verissimum.

Ad quintum dico quod ceteris paribus tantum peccat qui vult et non facit, sicut qui vult et facit. Sed bene dico quod impossibile est quod equaliter velit et [38ra] non facit cum alio qui vult et facit nisi ad sit impedimentum ad illud malum faciendum, quod ipsum in nullo excusat etc.

Ad secundum concedo consequens ceteris paribus ad Magistrum istoriarum. Dico quod ille qui occidit Caim peccavit non propter actum exteriorem condistinctum ab interiori, sed quia voluntarie obmisit diligentia, quam circa actum suum sagitandi habere debuit.

Ad tertium dico quod actus exterior accipitur dupliciter. Unomodo pro voluntate efficaciet plena, que statim habet actum imperatum et ostenditur per actum exteriorem si ad sit facultas. Aliomodo pro actu upso exterius facto condistincto ab actu interiori. Primo modo dico quon nin cadit sub prohibitione. Secundo modo autem non. Et ex hoc nihil contra conclusionem. Et ideo dico quod in illo precepto non concupisces prohibetur voluntas semiplena mechandi in

isto, vero non mechaberis prohibetur viluntas plena et efficax et utraque pertinet ad actum interiorem.

Secunda conclusio est quod ome peccatum et malum culpe a re bona dicitur procedere. Probatum tripliciter.

Primo sic: peccatum non est exorum nisi ex libero voluntatis arbitrio, ergo. Patet consequentia, quia liberum voluntatis arbitrium, cum sit a Deo est res bona. Antecedens est Augustini, 1 Retractationum.

Secundo sic: omne peccatum preedit a potestate pecandi, igitur. Patet consequentia, quia potestas peccandi est aliquod bonum, quod patet, quod omne est a solo Deo, est aliquod bonum. Potestas peccandi est a solo Deo, ut dicit Magister, distinctione 44, 2.

Tertio sic: omne peccatum preedit a peccante, igitur. Probatum consequentia, quia omnis peccans est aliquod bonum. Quod patet, quia omne peccatum corrumpit aliquod bonum ipsius peccantis, ut patet libro 2, distinctione 35, ergo ipse peccans est aliquod bonum.

Ista autem conclusio est satis clara et determinate per Magistrum libro 2, distinctione 34, ideo aliter circa eius probationem non insisto, sed Magister ad oppositum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: quia si peccatum solum a re bona dicitur procedere, quero, aut re bona increatam aut creatam. Non primo modo, quia secundum Augustinum, Octoginta tribus quaestionibus, quaestione 31, Deus mali actor non est. Nec secundo modo, quia effectus cause secunde reducitur in causam primam, quia quod est causa cause est causa causati, ergo si esset a re, bona creata esset a Deo, quo est falsum. [38rb]

Secundo sic: si quodlibet peccatum procedit a bono, aut a bono procedit in quantum est bonum, quod in quantum est malum et deficiens. Non primo, quia secundum Dionisium, 4, De divinis nominibus, malum est ex bono, et si ex bono est, malum non est. Nec secundo modo, quia omnis defectus habet rationem mali, si ergo bonum est causa mali in quantum deficiens, sequitur quod bonum est causa mali in quantum habet in se aliquod malum, et tunc quero causam illius mali, aut ergo ibitur in infinitum, aut oportet reducere causam mali in aliquod primum malum, quod sit causa omnis mali. Et confirmatur, quia posito quod in a non peccat postea quod in instanti b peccet. Quero, aut aliquid advenit sorti in b, quid non habuit in a, aut nihil. Si nihil, igitur non plus deficiet in b quam faciebat in a. Si aliquid, quero aut illud est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius. Si bonum, ergo bonum in quantum huius est causa mali, et sic sequitur quod magis bonum erit causa magis et maximum maxime, et ita malum culpe maxime esset adeo.

Tertio sic: si res bona ut puta voluntas est causa mali, quero aut in quantum voluntas, aut in quantum deficiens. Non primo, quia esset tunc impossibile esse voluntatem que nec peccaret. Nec secundo modo, quia si est causa mali in quantum deficiens. Quero aut in quantum deficiens a bono quod debet ei in esse et hoc est pena, et sic pena prederet culpam, aut in bono quod non debet ei in esse, et tunc ex tali defectu nullum malum sequitur. Non enim aliquod malum sequitur in ligno eo quod non habet auditum, igitur bonum non est causa mali in quantum bono, nec in quantum deficiens, ergo nullo modo.

Respondeo.

Ad primum dico quod est a re bona creata. Et cum arguit quod omnis effectus cause secunde reducitur in primam, dico quod verum est de eo quod habet veram rationem effectus, sed peccatum habet magis rationem defectus, et proprius dicitur habere causam defectivam quam effectivam.

AD secundum dico quod malum procedit a bono, ut puta a voluntate in quantum deficiens, sed notandum quod voluntas deficiens duobus modis potest intelligi. Unomodo

potentia, scilicet quia potest deficere. Aliomodo actu, quia scilicet actualiter deficit. Cum ergo dicis quod si bonum est causa mali in quantum deficiens, sequitur quod bonum est causa mali in [38va] quantum habet in se aliquid malum, quia omnis defectus habet in se aliquid rationem mali. Dico quod malum est a voluntate in quantum prehabet in se delectibilitatem in potentia, et hoc non est aliquid malum, est autem a voluntate in quantum habet in se defectibilitatem actu, non in quantum prehabet, quia sic bene esse processus in infinitu, unde eo ipso quod peccat deficit actualiter et eo ipso quod defecti actualiter peccat.

Ad confirmationem dico quod in voluntate peccante in b et non in a, non est aliquid de novo additum in b quod non habuerat in a, nisi ipsum peccatum et quando dicis, ergi eodem modo sicut non peccavit in a, non peccabit in b. Nego et ratio est, quia cum sit libera, poterat per potentiam suam libere non peccare in a et libere peccare in b. Argumentum autem bene procederet, si voluntas esset causa naturalis.

Ad tertium dico quod voluntas est causa mali in quantum deficiens modo dicto in solutione secundi. Et dico quod in quantum deficiens a bono quod debet ei in esse, et hoc dum peccat actualiter. Et cum dicis quod tale malum est pena, et sic pena prederet culpam, dico quod talis defectus actualis non procedit culpam, ut dictum est, sed est eo ipso quod est culpa et e converso, dico etiam quod talis defectus est culpa et est pena. Est culpa, quia voluntarie deficit ab illo bono quod habere debuit, et est pena, quia omne peccatum pena est, quia omne peccatum sit corruptio alicuius boni, libro 2, distinctione 25.

Tertia conclusio est quod vatio sine omni actu voluntatis potest mortaliter deficere. Probat tripliciter.

Primo sic: ignorantia eorum que, quis tenetur scire est peccatum mortale, igitur. Patet consequentia, quia illa est sine omni actu voluntatis. Antecedens patet per Magistrum et ad hoc allegat Augustinum, libro 2, distinctione 22.

Secundo sic: teneatur quis dicere unum Psalmum, sub pena peccati mortalis cum devotione et in dicendo distrahat ab illa devotione. Tunc talis peccat et hoc precise, quia non facit illud ad quod tenetur et nulla commissio imputatur sibi ad culpam, ergo sola obmissio, quod nulla commissio sibi imputetur ad culpam apparet, quia iste non facit, nec comittit nisi quod licet ei comittere.

Tertio sic: pro sola obmissione quis punitur eternaliter, igitur. Patet consequentia, quia secundum Magistrum, 42, secundi pena eterna solum debetur peccato mortali. Probat antecedens, quia Christi iudicio pro sola obmissione [38vb] aliquam penam infliget, dicens, esurivi et non dedidisti mihi manducare etc., et sequitur ibunt hii in suplicium eternum

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si sola obmissio sine omni actu posset esse peccatum, tunc sequitur quod qui obmitteret aliquid ad quod tenetur per certum tempus, sic quod obmitteret per omnem partem illius tempus peccaret peccato infinite malicie intensive. Consequens falsum. Probat consequentia, quia per qualibet parte temporis est obmissio culpabilis, ergo pro qualibet parte plus demeretur quam ante demeretur, aliter non plus demeretur qui aliquid tale semper obmittit quam qui una sola hora obmittit ceteris paribus, quod est falsum, sed in isto tempore erunt infinite partes, igitur.

Secundo: si sola obmissio sine omni actu sit peccatum, tunc sequitur quod obmittens cum actu voluntatis, scilicet quia vult obmittere illud ad quod tenetur peccaret peccato infinito. Consequens falsum. Probat consequentia, quia posito quod Petrus obmittat aliquid ad quod tenetur et nullum actum omnino habeat, et quod Paulus ad idem equaliter obligatus obmittat idem et hoc cum actu volendi illud obmittere, tunc sequitur quod peccatum Pauli sine infinite malicie. Probo, quia si esset infinite malicie, precise posset minui ad duplum, ad triplum et

deinceps quousque foret equalis malicie cu obmissione pura. Sed hoc est falsum, quia talis actus quantumcunque remissus includit malitiam obmissionis equaliem malicie Petri et aliquam aliam malitiam ex hoc, scilicet quod habet actum voluntatis illicitum.

Tertio sic: omne peccatum est voluntarium, igitur. Patet consequentia, quia nihil potest dici voluntarium, nisi quod est a voluntate volitum. Sed nihil est a voluntate volitum, nisi per actum volitionis. Antecedens est Augustini, 1 Retractationum, dicentis peccatum adeo voluntarium est etc. Et confirmatur, quia pura obmisso actus bonu foret demeritoria eadem ratione pura obmisso actus mali foret meritoria et ita hebere quis actualiter tot merita quot mala obmitteret, quod est falsum.

Respondeo.

Ad primum, negando consequentiam. Ad probationem dico quod pro qualibet parte illius temporis demeretur sic, quod in qualibet parte nova temporis peccatum suum est maius quam ante fuerit, nec tamen infinite temporis illud peccatum est infinitum, quia nec etiam partes illius temporis fuerunt infinite. Et sic dicas quod illud tempus poterat dividi in infinitum. Sic dico similiter quod malicia augmentata in isto tempore potest [39ra] dividi in infinitum, sed non sequitur potest in infinitum dividi, ergo est infinitum, sicut non sequitur corpus pedale in infinitum potest dividi, ergo est infinitum.

Ad secundum nego consequentiam. Ad probationem cum dicitur quod si peccatum pauli esset malitie finite precise, tunc posset remitti ad duplum et sub duplum, et sic deinceps usque quo firet equalis matilie cum sola pbmissione. Dico quod non sequitur, nisi obmissio foret eiusdem ordinationis et specici cum isto acut, quon non est verum, et ideo non sequitur argumentum. Eodem modo posset argui de peccato mortali serpectu venialis.

Ad tertiam dico quod sicut apparet ex 3 Ethicorum, voluntarium dicitur dupliciter. Unomodo dicitur voluntarium actus ipsius volutatis vel quod cadit sub actu positivo eius. Aliomodo docotur voluntarium quod est in potestate voluntatis, ut fiat vel non fiat, et isto modo ipsum velle potest dici voluntarium in qnatum in potestate voluntatis est velle, vel nolle. Ex hoc dico ad argumentum quod omne peccatum est voluntarium secundo modo. Tale autem voluntarium potest esse sine omni actu voluntatis.

Ad confirmationem dico quod non sequitur, quia si alicuius boni, puta oobmissio, est peccatum quod cuiuslibet mali obmissio sit meritum, quia pro obmissione alicuius certi boni ordinavit Deus certum suplicium, sed pro obmissione cuiuslibet mali non ordinavit certu et disctinctum premium.

Ad argumentum in oppositum in principio factum, patet per solutionem tertii argumenti immediate precedentis.

Utrum aliquod peccatum subsequens alicuius peccati precedentis pena possit existere. Arguitur quod non, quia nullum subsequens peccatum alicuius precedentis peccati bonum potest corrumpere, igitur. Patet consequentia, quia quelibet pena aliquod bonum illius cuius est, pena habet corrumpere, quia omnis pena dicitur corruptio boni secundum Magistrum, libro 2, distinctione 35. Et patet antecedens, quia quidlibet precedens peccatum nullum bonum in se habet, nec habuit. Ad oppositum est Magister, libro 2, distinctione 36.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod actum cuiuslibet peccati Deus immeduate dicitur efficere.

Probatur tripliciter.

Primo sic: omnia talis est aliquid et non Deus, igitur. Consequentia patet, quia cuiuslibet rei, que non est Deus, Deus est immediate causa, unde Augustinus, 3 [39rb] De trinitate, capitulo 6, ait: voluntas Dei prima causa omnium rerum atque motionum, nihil enim est, ubi non

operatur quod vult omnipotentis sapientia que attingit a fine useque ad finem etc. Antecedens de se notum est.

Secundo sic: Deus est omnium causarum causa prima, igitur. Patet consequentia, quia cum quilibet talis actus dicatur effectus alicuius secunde cause multo fortius debet dici effectus prime, quod probatur, quia per auctorem De causis, omnis causa prima plus influit in effectum, quam secunda. Antecedens autem pauit in prima conclusione prime quaestione, 1 libro.

Tertio sic: ille actus est de numero entium, ergo. Patet consequentia Iohanis, primo omnia per ipsam facta sunt et sine ipso etc. Antecedens notum est de se, quia omnis talis actus est vel de numero actuum voluntatis, vel aliarum potentiarum. Ista conclusio patet Isaia, 26, omnia pera nostra operatus est in nobis Deus. Item De summa trinitate et fide catholica, capitulo firmiter, dicitur quod ipse Deus est principium et creator omnium visibilium et invisibilium corporalium et spiritualium, ergo.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod Deus sit causa imediata peccati, et per consequens quo peccet. Consequens falsum. Probatur consequentia, quia omne illud quod est causa alicuius antecedentis, est causa cuiuscunque necessari consequentis ad illud antecedens. Sed deus est causa per te actus peccati pura actus odiendi Deum ad quem actum sequitur necessario peccatum, igitur. Et confirmatur, quia illud quod est magis causa antecessentis, est magis causa cuiuslibet consequentis necessarii ad illud antecedens. Sed Deum est magis causa itius actus positivi quam volutas, quia cum sit causa prima parte plus influit in effectum, quam secundam, igitur.

Secundo sic: Deus est causa actus subtracti ipsius peccati, igitur et ipsius peccati. Consequens falsum. Patet consequentia, quia voluntas non ob aliud potest dici causa peccato, nisi quia causet actum subtractum illi diformitat. Si ergo ista causa est sufficienter ad hoc, ut voluntas dicatur causa peccati, et ista ratio equaliter reperitur in Dei, sicut in voluntate creata, imo principalius per se sequitur quod etiam Deus decetur causa peccati. Et confirmatur, quia voluntas creata non peccat quando in agendo concordat sue regule, scilicet voluntati create, si ifitur voluntas in creata causat actum subtractum peccati et voluntas creata causaret illum eundem actum agen- [39va] do conformaretur regule sue, sequitur quod non errabit.

Tertio sic: si conclusio sit vera, sequitur quod actus peccati sit actus summe caritatis et ordinatissimus. Consequens est falsum. Probatur consequentia, quia quicquid Deus causat extra se, causat ordinatissime et ex magna caritate. Et potest confirmari ista pars per Magistrum, libro 2, distinctione 40, dicentem quod aliqui actus sunt ita mali quod nullomodo possunt bene fieri.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam. Ad probationem, quia omne illud quod est causa alicuius antecedentis etc., dico quod hoc est verum quando illud consequens sequitur ad illud antecedens, ut antecedens est ab illa causa, modo peccatum cum sit privatio debite rectitudinis sequitur ipsum actum potissimum subtractum prout ille actus est effective a voluntate creata, non autem secundum quod est a voluntate in creata. Et ratio est quia voluntas creata tennetur et obligatur ad talem rectitudinem actus, et ideo illam obmittendo. Peccat Deus autem non tenetur, nec obligatur ad hoc et ideo, quia voluntas creata est debitor illius rectitudinis vel ipsum peccatum consequuntur ipsum actum, ut est a voluntate creata et non ut est a Deo. Vel aliter et brevius dico quod peccatum est necessarium consequens ad talem actum ut, scilicet talis actus est factus malo fine et mala intentione, vel abseque recto rationis dictamine. Sic autem actus a Deo esse non potest, sed solum a voluntate crata. Ad confirmationem patet idem.

Ad secundum nego consequentiam. Ad probationem dico quod voluntas creata dicitur peccat, non solum quia facit illum actum quem obligatur non facere, quia hoc non est sufficiens

causa peccati, sed quia facit illum actum quem obligat non facere, vel qualiter obligatur non facere. Deus autem non sic facit illum actum, quia non obligatur ad ipsum faciendum vel non faciendum. Ad confirmationem dico quod voluntas creata non errat se conformando prime regule non solum in volito, sed in modo volendi, scilicet quando vult illud quod Deus vult eam velle et eodem modo quod Deus vult eam velle non. Autem sic est in proposito, quia licet voluntas talem actum faciendo, velit facere illud quod etiam Deus vult facere, tamen Deus non vult ipsam illud velle facere, nec eo modo vult eam illud facere qualiter illud ipsa facit.

Ad tertium, concedo quod ille idem actus peccati, qui est a deo et a [39vb] voluntate creata, quod in quantum est a Deo est ordinatissimus et bonus et factus bona voluntate et bono fine. Sed in quantum est a creatura est malus et inordinatissimus, scilicet factus male et in ordinate. Ad confirmationem concedo quod aliqui actus sunt ut mali quod nullomodo a creatura possunt fieri a Deo, et ratio est quia creatura tales actus obligatur non facere sub pena peccati mortalis, Deus autem non sic obligatur.

Secunda conclusio est quod nulla voluntas creata actum demeritorium in vite potest elicere. Probatur tripliciter.

Primo sic: omnis actus demeritorius voluntati peccantis est ad penam sensus imputabile, igitur. Patet consequentia per Anselmum, De concordia, capitulo 12, dicentem nullomodo esset cur Deus bonis vel malis meritis retribuere, nisi per liberum arbitrium bonum vel malum facerent. Et antecedens est Magistri, libro 2, distinctione 42.

Secundo sic: quilibet creata voluntas obligatur sub pena peccati actum demeritorium non elicere ergo ipsum potest non elicere. Patet consequentia, quia nullus obligatur ad impossibile, ut habetur de regulis Iuris in sexto, tunc sic quilibet actum demeritorium voluntas creata potest non elicere, igitur ad ipsum eliciendum non potest, quis eam cogere. Patet consequentia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis.

Tertio sic: nullum invitum est voluntarium, igitur. Patet consequentia, quia omne peccatum est voluntarium, unde primo retractationum peccatum a Deo malum est, ut nullo modo etc. Ista consequentia est de mente Magistri, libro 2, distinctione 25, quod voluntas semper habet voluntatem libertate auctoritate, et ideo nunquam cogi potest etc.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: aliqua creata voluntas potest invite aliquem actum meritorium elivere, igitur et demeritorium. Consequentia patet per simile. Et probatur antecedens, quia pono quod Socrates sit in magna gratia que inclinatur eum ad faciendum aliquod opus precepti quod tenetur facere immediate post hoc sub pena peccati mortalis. Tunc sic impossibile est quod voluntas Socratis resistat isti gratie, ergo necessario elicit illum actu. Consequentia nota. Sed probatur antecedens, quia includit contradictionem quod voluntas Socratis existentis in gratia resistit inclinationi gratie ad istum actum, quia si sit possibile ponatur in esse quod resistat, tunc sic resistit gratie, ergo peccat et non est in gratie. Sed per [40ra] casum Socratis voluntas ponitur esse in gratia quod implicat.

Secundo sic: aliquis actus est demeritorius quem voluntas elicit, quam si libere eliceret peccaret peccato infinite malicie, ergo talem actum non libere elicit, et per consequens necessario et invite. Patet consequentia, quia non est possibile voluntatem peccare peccato infinite malitie. Sed probatur antecedens, quia ponatur quod Socrates occidat partem suam ex certa malitia sine quocumque motivo boni finis. Pono in supra quod Plato etiam occidat patrem suum, sed cum motivo magni boni, puta pro defensione rei publice. Sic tamen quod illud motivum excuset peccatum Platonis a tanto, sed non a toto. Tunc probatur quod si Socrate libere occidit patrem suum, quod in infinitum magis peccaret quam Plato. Et arguo sic: Socrates gravius in duplo peccat Platone et in triplo et sic sine fine, ergo. Probatur antecedens, quia

Socrates gravius peccat in duplo quam si committere eundem actum quem modo committit propter finem in duplo minus bonum quam sit finis propter quem Plato committit. Socrates sed tunc 7 in duplo gravius peccat quam tunc faciat Plato. Et per eundem modo probatur quod peccat plus in triplo in quadruplo et sic sine fine, igitur.

Tertio sic: voluntas creata potest invite mortaliter deficere, igitur. Pribatur antecedens, quia rectitudo voluntatis et iustitia potest ab ipso ad moveri ipsa invicta et renuente, ergo potest necessitari ad hoc quod sit iniusta. Non potest autem fieri iniusta, nisi per peccatum. Sed patet antecedens, quia omnem rem realiter distinctam a voluntate Deus potest a voluntate separare ipsa invicta et renuente, sed rectitudo sive iustitia voluntatis, sic est aliquid, est aliqua res distincta ab ipsa voluntate, igitur.

Respondeo.

Ad primum negando antecedens. Ad probationem admissio casu dico quod voluntas Socratis potest resistere gratie, non quod simul sit in gratia et resistat gratie peccando mortaliter, sed in sensu diviso, quia, scilicet ex libertate sua non obstante inclinatione gratie, potest facere oppositum et eo ipso peccavit et admittit gratiam quod alius fuit prius naturaliter vel amissio gratie vel commissio culpe non est curandum ad presens.

Ad secundum, nego antecedens. Ad probationem admissio casu dico quod Socrate libere occidendo patrem suum sine aliquo motivo boni finis non peccat peccato infinito, nec in infinitum plus quam Plato. Ad probationem, dico 3 propositiones, quarum oppositum supponit probatio. Illa prima est quod non secundum [40rb] propositionem bonitatis finis per peccatum intendi peccatum dicere proportionaliter munui. Probat, quia cum quis ex peccat, puta adulterii, possit intendere unum finem bonum in infinitum, puta generationem filii, unius equalis bonitatis cum Deo, sequitur quod peccatum illud in infinitum esset diminutum, et per consequens non est peccatum.

Secunda proposito quod non secundum malitiam finis intendi proportionabiliter augetur peccatum. Probatur eodem modo, quia cum quis possit unum peccatum facere propter finem in infinitum malum, ut puta et bonum anichilet, tunc peccaret peccato infinite malitie, quod est falsum.

Tertia propositio est quod Socrates non potest occidere patrem suum propter finem in infinitum minus bonum, quam sit finis quem sibi proponit Plato oppositum autem omnium istarum propositionum presupponit predicta probatio.

Ad tertium negatur antecedens. Ad probationem dico quod rectitudo voluntatis non potest ab ea auferri ipsa invicta, ut probat Anselm, De concordia, capitulo XII. Et ad probationem dico quod omnem rem distinctam a voluntate potest Deus auferre ab ipsa invicta, nisi ad hoc sequatur contradictio, quod sic fieret in proposito, ut igitur deducit venerabilis Anselmus. Et potest dari exemplum in alio, nam cum quantitas sit res distincta ab homine, tamen propter implicationem Deus non potest facere hominem sine quantitate, ut tenet dominus Guido Carmelita, 2 Quodlibet, vel potest dici quod rectitudo voluntatis non est aliqua res singularis distincta a voluntate, sed solum est quodam singularis complexum, scilicet voluntatem velle quod Deus vult, causa velle et ideo voluntate hi volente non potest Deus ipsius rectitudinem ab ea auferre.

Tertia conclusio est quod aliquod peccatum subsequens alicuius precedentis pena dicitur existere. Probatur tripliciter.

Primo sic: omne peccatum quod est inter primum peccatum et ultimam pena ignis, est peccatum et pena peccati, ergo. Consequentia nota. Antecedens est Augustini et recitatur a Magistro, libro 2, distinctione 1, 36.

Secundo sic: aliquod peccatum subsequens est vindicta precedentis peccati, ergo et pena. Consequentia nota, quia omni vindicta pena est illi super quem sit. Antecedens autem est Isildoris, dicentis quod Deus occultam superbiam aliquin vindicat per manifestam luxuriam..

Tertios sic: auctoritate Apostoli Ad Roma, 1, qui loquens de peccato infidelium, ait quod porppter ea, scilicet propter peccata ipsorum dedit illos Deus in desideria cordis illorum et immunditiam etc. Ubi [40va] Glosa Magistri ait omne, quippe peccatum quod citius non penitendo tegitur aut peccatum est et causa peccati aut peccatum est et pena peccati peccatum namque, quod penitentia non dilvitur mox suo pondere. Ad illud trahit: peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum est, sed etiam pena peccati. Istam etiam conclusionem exoresse determinat Magister, distinctione 36, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: omnis pena est iusta. Nullum peccatum est iustum, ergo nullum peccatum est pena, ergo nec peccati pena. Maior est Augustini, 1 Retractationum. Et confirmatur, quia omnis pena est a Deo, nullum peccatum est a deo, igitur minor est Magistri, libro 2, distinctione 26 et minor est eiusdem libro 2.

Secundo sic: nulla pena est voluntaria, pmne peccatum est voluntarium, ergo nullum peccatum est pena. Maior patet, quia omnis pena est tritabilis, omne tristabile est in voluntarim. Et minor est Augustini, 1 retractationum.

Tertio sic: Deus semper punit citra condignum, quia iustitia non exigit plun in penis quam fuerit commissum in suppliciis. Sed sequens peccatum potest esse et de facto est gravius quam precedens, ergo sequens non est pena precedentis.

Respondeo.

Ad primum dico quod pena est duplex, scilicet pena sensus quam dicitur positiva et pena damni sive privativa. Modo dico quod mnis pena positiva est a Deo effective et inflictive et iusta. Nullum autem peccatum est talis pena, aut damni vel pozitivata est a Deo non infligente vel causante. Sed non cauzante vel permittente et illo modo peccatum est pena et illo modo est a Deo. Unde omnis pena primo est iusta, secundo autem modo non.

Ad secundum dico quod aliquid potest esse contra naturalem inclinationem voluntatis, quod tamen non est contra actum elicito ipsius voluntatis, imo voluntas actu elicito eligit illud. Patet exemplum, nam morst est contra inclinationem naturalem voluntatis humane et cum potest homo actu elicito illam eligere propter quod dicebat Christus, Matheo, 26, non sicut ego volo, scilicet naturaliter, sed sicut tu, scilicet volo actu elicio, sic etiam fecerit marires.

Ex hoc ad argumentum dico quod licet omnis pena sit in voluntaria naturaliter, tamen potest esse voluntaria actu elicito.

Ad tertium dico quod Deus non infligit penam ultra condignum, scilicet positivam, sed atali pena semper punitur citra cindignum. Loquendo tamen de oena privativa vel debita quam ipse non infligit, sed [40vb] premitit. Dico quod sic loquendo punitur maiori pena peccatum preceden, id est propter peccatum precedens premitit peccatorem in malus peccatum, quod est pena precedentis peccati cadere, et etiam in omnia mala sequentia et sit intelligitur illud Psalmi. Appone iniquitatem super iniquitatem eorum.

Ad argumentum in principio in oppositum quaestionis dico quod peccatum esse penam peccati potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia unum peccatum sit pena alterius sic, quid ad peccatum punia subiective. Et hoc non concendo et isto modo procedit argumentum. Aliomodo quod peccatum sit pena peccati, id est quod pecans propter peccatum precedens iuste pro pena talis peccati permittitur in illud peccatum cadere, et sic concedo nec isto modo procedit argumentum.

Utrum quilibet viator actio libere facta contra conscientiam sibi imputetur ad peccati maculam. Arguitur quod non, quia non omnis viator actio libere elicita secundum conscientiam sibi imputatur ad meritum, ergo. Patet consequentia arguendo ex opposito ad oppositum. Antecedens patet, quia alias paganus adorans idolum credens bene facere secundum conscientiam suam meretur, quod est falsum.

Ad oppositum arguitur sic: omnis libere agens contra conscientiam vult male facere, igitur. Probatur antecedens, quia vult facere illud quod non credit faciendum postquam conscientia sua est ad oppositum.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod secundum veram conscientiam nullus potest esse perplexus inter duplicem malitiam, et loquor de malitia mortali. Probatur tripliciter.

Primo sic: nullus ex necessitate potest peccare mortaliter, igitur. Patet antecedens ex secunda conclusione precedentis quaestionis. Probatur consequentia, quia si realiter quis secundum veram conscientiam inter duo mala esset perplexus realiter utrumque eorum non potest evadere, et hanc rationem tangit Glosa, distinctione 13, adversus dicens quod si quis sic esse perplexus ex necessitate peccaret. Si autem quis ex necessitate peccaret lex illud peccatum prohibens esse impossibilis et iniusta.

Secundo sic: quis inter duo mala veram conscientiam esset perplexus, tunc vera conscientia non esse vera, igitur. Consequentia nota, quia antecedens implicat. Probo antecedens, quia aut ista conscientia dictaret alterum illorum malorum esse seuncum, et sic non esset vera, quod false indicare, aut dictaret utrumque esse [41ra] faciendum et multo fortius non esset vera, aut nullum eorum esse faciendum, igitur inter ista duo tunc non esset perplexitas.

Tertio sic: ista conclusio patet per Glosam que habetur distinctio 13, adversus que tenet expresse quod nullus realiter potest esse perplexus. Et probatur per hoc, quia tunc ex necessitate teneretur facere malum, sed hoc est falsum. Dicit Glosa, quia uasisire Deus nunquam redderet malum, nisi spontaneum inveniretur delictum habere, ut haberetur 13 quaestione, 4, Nabuchodonosor.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: pono casum quod aliquis sacerdos per confessionem scit subitum suum esse in peccato mortali, de quo non vult penitere, et talis petat a sacerdote instanter eucharistiam sibi dari. Tunc pono quod talis sacerdos sit vere et realiter perplexus, quia aut debet sibi eucharistiam, vel non. Et utroque modo peccabit, quia si dabit sibi scienter proicit corpus Christi in latrinam diaboli. Scit etiam quod iste iudicium sibi manducat et bibit, cum ergo debeat diligere salvationem proximi ut propriam. Sequitur quod non tenetur ei dare, si vero non dat peccat. Probo, quia scandalizat proximum etiam, quia ipso facto videtur proditor confessionum manifestando, sic peccatum quod solum per confessionem scit, igitur.

Secundo sic: pono quod aliquis noverit intrare religionem quo facto adhuc existens in seculo videt parentes suos pauperes quibus si staret in seculo posset subvenire, et ideo timet quod si religionem intret quod transgreditur preceptum de honorandis parentibus. Tunc probo quid talis sit vere et realiter perplexus. Probatur, quia si intret religionem transgreditur preceptum, ergo peccat.

Tertio sic: aliquis potest esse vere perplexus inter homicidium et iustum usum rei aliene, igitur. Patet consequentia, quia utrumque est peccatum mortale. Probatur antecedens, quia pono quod aliquis deponat arma sua apud aliquem, qui iurat sibi reddere quandocumque petat efficaciter postea talis cuius sunt arma furiosus vel ex malicia petat arma sua, ut occidat innocentem vel se ipsum, tunc talis qui habet arma sua inter illa duo est realiter perplexus, ut clare potest deduci, ergo.

Contra etiam istam conclusionem Glosa adducit multos casus, qui videtur perplexitatem inducere, distinctione 13, adversus. Et istos [41rb] ibidem soluit.

Respondeo.

Ad primum admissio casu dico quod talis non est perplexus publice. Ad canonem dico quod, si talis petens corpus Christi sit peccator publicus et petat in publico vel in secreto, non debet ei dare. Si autem sit occultus et petat in occulto, non debet ei dare. Si autem petat in manifesto, tenetur ei dare, et de hoc Augustinus super Ioannem. Si quis in crimine manifesto perdura prohibendus est, occultus vero monendus. Unde ad canonem dicit Alexander de Ales, quod talis tenetur parentibus de bonis que habet prout potest subvenire, sed non debet dimittere quin notum adimplean, unde Ieronimus, Ad Heliodorum, solum genus pietatis est in hac re crudelem esse et alibi gladium tenet hostis neme pererimat, et ego de lachrimis parentum cogitabo.

Ad tertium dico quod talis non est perplexus, nec arma tenetur ei dare, quia licet illud quod sibi promissit esset licitum, quando promissit, tamen factum est modo illicito, et iam non obligatur, ut habetur 22, quaestione 4, in malis. Nec sequitur quod talis sit reus tanquam tenens rem alienam, quia non animo retinendi hoc facit simpliciter, sed animo vitandi malum et redendi quod expediret.

Secunda conclusio est quod aliqua viatorum actio libere facta secundum suam conscientiam sibi imputatur ad peccati mortalis macula. Probatur tripliciter.

Primo sic: Iudes peccaverunt mortaliter occidendo Christum simpliciter et tyranni occidendo apostolo et alios sanctos, igitur. Antecedens de se notum est. Probatur consequentia, quia tales faciebant secundum dictamen proprie conscientie, quod patet ex verbis Christi, Iohanne, 16, dicente omnis qui interficit vos arbitratu obsequium se prestare Deo.

Secundo sic: si conclusio non sit vera, sequitur quod si quis habet conscientiam, quod causa humilitatis in confessione sit mentiendum iuxta dictum Gregorii, dicentis bonorum mentium est ibi culpam cognoscere, ubi culpa non est quod talis licite possit mentiri. Consequens falsum et contra Augustinum, De verbis apostoli, et allegatur a Magistro, libro 4, distinctione 20. Et ponitur in Canone 21, quaestione 2, causa humilitas, dicit Augustinus, si non eras peccator antequam mentireris mentiendo efficieris, quia veritas in te non est ubi te dixeris ita peccatorem qualiter non eras. Et confirmatur, quia aliter mercatores credentes quod in multis casibus ei habeat iuramentum [41va] rare aliqua arte paliata verborum quod sic iurando non peccarent, quod tamen est contra Magistri, libro 3m distinctione 39.

Tertio sic: si conclusio non sit vera, sequitur quod solum faciens contra conscientiam peccaret. Et cum omnis faciens contra conscientiam peccet, sequitur quod idem esset peccare et facere contra conscientiam. Consequens est falsum, quia tunc quando minus aliquis faceret contra conscientiam, tanto minus peccaret, et sic tunc ille qui in tantum est peccator, quod nullam facit de peccatis, conscientiam ille nullomodo peccare, quid est falsum. Ista conclusio est de mente Isidori, libro 2m De summo bono, capitulo 25, dicentis quod aliquod interdum vitiosi sunt et putant se virtuosos esse de quibus ibidem concludit. Unde se nonnulli iustos esse considunt inde maxime prerobantur. Ista conclusio est de mente Magistri, libro 4, distinctione 15, quod aliquando in homine est aliquid peccatum cuius conscientiam non habere.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: omne peccatum est contra conscientiam, igitur. Pate consequentia. Sed probatur antecedens, quia si non, tunc aliquod posset esse peccatum et non esset factum contra dictamen rationis. Consequens falsum et contra Gregorium, 1 Moralium, capitulo 14, ubi iterat duo verba Iob et innuit quod sunt repugnantia, quia ex eis sequitur quod aliquod peccatum esset,

quod non est contra conscientiam. Primum verbum fuit peccavi quid faciam tibi occultos hominibus. Secundum fuit illud neque enim reprehendit me cor meum in vita mea.

Secundo sic: quilibet faciens secundum conscientiam suam servat divina mandata, igitur. Patet consequentia. Sed probatur antecedens per illud Iohannis, in canonica sua, capitulo 2m dicentis si cor nostrum non reprehendit non fiduciam, habemus ad deum quoniam mandata eius custodimus et que bene placita sunt coram eo facimus. Ecce si conditionalis apostoli sit verum si cor nostrum non reprehendat nos mandata dei custodimus etc. Oportet quod iosa peccare non potest stare, cum hoc quod cor non reprehendat.

Tertio sic: si homo nullam haberet conscientiam, per naturam esset in peccabilis, igitur non faciendo contra conscientiam, non peccat. Patet consequentia, quia si positio conscientie est causa peccati eodem modo et non agere contra conscientiam erit causa non peccati. Et antecedens apparet, quia si nulla naturaliter haberet conscientiam, nullum naturaliter haberet iudicium vel dictamen recte rationis. Et consequentia firmatur ista conclusio, quia multa opera que de se [41vb] sunt mala, sunt excusata imo et laudata in sacra scriptura solum ex hoc, quia sunt facta secundum conscientiam, ut patet de Helie, qui dicebat se velle adorare idola ut ipsa destrueret et in hic cum laudat istoria et tamen mentiebatur. Similiter patet de Iudith, cuius conscientia iudicavit esse mentiendum omnino sermi et ipsam occidendum, et quia sicut secundum conscientiam facit a peccato excusatur Iudith 13, et de multis similibus posset exemplum adduci.

Ad primum respondeo et dico quod Gregorius sic intelligit, scilicet quod ista duo repugnant, quod aliquid peccet mortaliter et quod conscientia recta iudicet ipsam non peccare secus autem de conscientia erronea.

Ad secundum, dico per idem scilicet quod si cor nostrum non reprehendit non et hoc secundum vera et recta conscientiam, quod tunc mandata Dei custodimus.

Ad tertium nego consequentiam et causa est quia homo non potest habere conscientiam erroneam in peccati penam, et ideo illi se conformando peccat. Si autem nullam penitus haberet conscientiam, tunc nullum haberet iudicium, et sic non posset aliquid velle, cum actus voluntatis presupponat actum intellectus, nec per consequens posset peccare.

Ad confirmationem dico quod conscientia dictorum non excusat eos quando peccaverint, unde scriptura non laudat Eli de mendacio sed destructione idolorum. Similiter non laudatur Iudith de mendacio sed de liberatione populi Israel.

Tertia conclusio est quod quilibet viator actio libere facta contra conscientiam sibi imputatur ad peccati maculam. Probatur tripliciter.

Primo sic: omnis libere agens rem in se licita credens ipsam fore illicitam peccat, igitur. Patet consequentia, quia hoc non potest provenire, nisi ex eo quod agit contra conscientiam. Sed antecedens apparet per Apostolum ad Corinthos narrantem de quibusdam qui manducabant cibos non idolaticos imo vel licitos. Sed quia credebant ipsos fore idoneos et per consequens non edendos et sic de ipsis manducabant non polluebantur et sic pollutio non sic nisi per peccatum.

Secundo sic: faciens opus in se bonum credens tamen illud fore malum peccat, igitur. Consequentia nota, ut prius antecedens patet per Glosam, super illud Apostoli ad Romanos, 13, omne quod non est ex fide peccatum est, dicentem quod ad conscientiam pertinet si aliter fiat dicit apostolus esse peccatum, quamvis enim fiat quod bonum est, et si non esset faciendum et credatur peccatum est. [42ra]

Tertio hoc idem per Glosam super eodem verbo, dicentem quod omne quod est ex fide peccatum est, id est omne quod contra conscientiam est, peccatum est.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: pono casum quod Socrates existens in peccato habeat erroneam conscientiam que sibi dicte quod non debet penitere de peccato. Tunc volo quod Socrates faciat contra conscientiam suam meretur, ergo non peccat. Consequentia nota. Sed patet antecedens, quia faciendo contra conscientiam penitet de peccato, sed penitere est actus meritorius, ergo.

Secundo sic: pono quod Iudei sicut de aliquibus fuit de facto habebant conscientiam quod Christus erat transgressor legum et ex hoc quod era dignus morte ita quod conscientia eorum dictabat eis quod deberent Christum occidere. Tunc arguo sic: aut talibus erat licitum Christum occidere, aut non occidere. Primum non poterat eis esse licitum, quia tunc non peccassent ipsum occidendo et per consequens in variam pro ipsis orasset Christus, dicit pater dimitte illis, quia etc. Igitur ad contradictorium fuit eis licitum, scilicet non occidere Christum. Sed non occidere Christum contra conscientiam eorum, ergo eis licitum fuit facere contra conscientiam ipsorum et per consequens sic faciendo non peccassent. Confirmatur sic: iudicet aliquis quod adulterium cum aliqua muliere est committendum ne ipsa se interficiat, et quero aut tali est licitum adulterari aut non. Non primum, quia nullum peccatum potest esse licitum, ergo secundum est sibi licitum, scilicet non adulterari, sed hoc est contra conscientiam suam, ergo etc.

Tertio sic: iudicet aliquis quod a sit faciendum contra conscientiam. Tunc arguo sic: aut a est faciendum ab ioseph contra conscientiam, aut non. Si sic ergo sibi est licitum facere contra conscientiam, et per consequens non peccabit. Habetur oppositum, si autem non sit, sibi licitum facere a contra conscientiam, ergo potest facere licite contra conscientiam. Patet, quia per casum conscientiam sua est quod a est faciendum contra conscientiam.

Respondeo.

Ad primum dico quod casus implicat, scilicet quod faciat contra conscientiam et peniteat de peccato suo ratio, quod omnis agens contra conscientiam peccat, ut dicit conclusio: nullus autem peccans potest penitentiam facere, cum penitentia non possit esse vera penitentia sine gratia, ut habere de penitentia, distinctione 1, penitentia etc. perfecta penitentia.

Ad [42rb] secundum dico quod stante tali conscientia velle intersicere Christum fuisset eis peccatum, quia de se fuisset opus prohibitum et iniustum. Similiter nolle intersicere Christum fuisset eis peccatum, quia fuisset contra eorum conscientiam. Et si dixeris cum unum istorum necessario oportuerit eos eligere inter ipsos, sequitur quod necessario peccabant. Dico quod non necessario peccaverunt, quia conscientiam erroneam qui habebant deponere debebant, et sic peccatum vitare potuissent. Sed stante tali conscientia bene verum est quod peccatum non poterant vitare. Ad confirmationem dico eodem modo quod scilicet stante tali conscientia talis aduterando peccat, sed tenetur talem conscientiam deponere, et sic peccatum poterit vitare.

Ad tertium dico eodem modo, scilicet quod stante tali conscientia non licet eis facere pro nec contra, et ideo illam deponere debet.

Ad argumentum in principio 2 quaestionis factum nego consequentiam. Et ratio est, quia ad peccatum solum liberum arbitrium sufficit per se ipsum ad demeritum, sed non ad meritum, ut dicit magister, libro 2.

Utrum omnes opus infidelium eis imputetur ad demeritum. Arguitur quod non, quia tales possunt licite velle audire fidem Christi, igitur. Patet consequentia, quia nullum quod sit licite imputatur ad demeritum. Sed patet antecedens, quia hoc precipit Ihesus, 12 apostolis, ut ipsam fidem predicarent et infidelibus, dicens Matheus, ultimo predicate evangelium omni creature propter quod dicit apostolis: Ecce convertimur ad gentes.

Ad oppositum est idem Apostolus ad Corinthus, 13, dicens omne quod non est ex fide peccatum est.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod aliquid opus infidelium alicuius primii potest esse meritorium. Probatur tripliciter.

Primo sic: omne opus malum ex genere alicuius primii temporalis vel eterni est meritorium, ergo omne opus bonum ex genere alicuius primii temporalis vel eterni est meritorium. Apparet antecedens, quia omne tale, vel est peccatum mortale, vel veniale, et omni tali corespondet aliquam peccata secundum Magistrum, libro 2, distinctione 42. Et probatur consequentia, quia alias Deus esset pronior ad puniendum mala, quam ad premiandum bona, quod tamen derrofaret sue bonitati. Tunc sic: omne opus bonum de genere alicuius primii este meritorium, igitur et aliquod opus infidelium. Patet consequentia, cum ipsi etiam opera bona de genere possunt facere, ut pascere famelicum spernere mundum vacare sapentie, ut apparet in philosophis. [42va]

Secundo sic: quilibet mercenarius est dignus mercede sua, igitur. Antecedens est ipsius Christi. Et patet consequentia, quia unus infidelis potest alteri servire tanquam mercenarius eiusdem. Nullus autem diceret qualis tale opus infidelis sic operantis aliquam mercedem meretur, et per consequens aliquod premium saltem temporale.

Tertio, illa conclusio patet de obstetricibus egiptorum que verum Deum non colentes, tamen quia pueros hebreorum servaverunt apud Deum aliquod premium temporale meruerunt, quia propter ipsarum opus benefecit Deus. Deus edificavit illis domos, ut habetur Exodus 1, multa alia similia reperiuntur in scriptura.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: peccatum alicuius primii non potest esse meritorium, igitur. Patet antecedens, quia peccato non debetur nisi pena. Et probatur consequentia, quia omne quod non est ex fide, peccatum est, ad Romanos 5. Item Augustinum in De vera innocentia et allegatur a Magistro, libro 2, distinctione 41, ait pennis infidelium vita peccatum est et nihil omnino bonum est sine summo bono, ubi deest agnitio eterne veritatis falsa virtus est, etiam in optimis moribus, et concludit igitur Magister, qui ergo caritatem non habet, omnis eius actio est peccatum.

Secundo sic: nullum opus infidelium est rectum, nec virtuosum, igitur. Patet consequentia, quia omne opus quod est virtuosum et rectum, nullum est malum, et tali non debetur premium vel indifferentes, et similiter nec tali, quia alias iam non esset indifferentes. Sed antecedens patet per Augustinum et allegatur a Magistro, libro 2, distinctione 39, capitulo 1, dicente: sciendum est quod ex se sine suo voluntas cognoscitur utrum recta sit, vel prava. Finis autem bono voluntatis est beatitudo vita eterna Deus ipse materialiter vero finis est aliquid aliud in quo non debet quiescere. Tunc sic nulla voluntas infidelium habet pro fine ipsum verum Deum, igitur nulla talis est recta et per consequens nullum opus eius rectum est. Et confirmatur per Augustinum in De moribus ecclesie, dicentem: nihil omnino virtuosum nec rectum affero quod summum Dei amorem super omnia non includit.

Tertio sic: omnis infidelis est impius, igitur. Consequentia patet per Magistrum, libro 1, distinctione 26, attende dicentem quod meritis impii non debetur nisi pena.

Respondeo.

Ad pri- [42vb] mum negando consequentiam. Ad probationem dico quod non omnis actus infidelium est peccatum. Et ad textum apostoli dico quod exponitur primum per diversas glosas tripliciter. Primo sic: omne quod non est ex fide, id est omne quod sit contra conscientiam, peccatum est. Secundo sic: omne quod non est ex fide, id est quod est contra fidem vel quod procedit ex infidelitate, peccatum est. Tertio sic: omne quod non est ex fide peccatum, id est cum peccato est vel in peccato factum est, quia omne tale sit cum peccato infidelitatis et cum omnibus illis expositionis stat quod aliquod opus infidelium non est peccatum. Ad auctoritatem

Augustini, dico eodem modo et cum dicit quod falsa virtus in illis et etiam in bonis moribus, dico quod vocat bono mortem infidelium virtutem falsam, non quod peccatum sit, sed quia non faciunt illos vere virtuosos.

Ad secundum, concedo quod nullum opus infidelium est rectum, nec virtuosum. Et hoc rectitudine perfecta, que est rectitudo caritatis, potest tantum esse rectum rectitudine morali. Et per consequens, concedo quod nullum tale eterni premii est meritorium, sed bene potest esse alicuius temporalis. Ad confirmationem dico eodem modo.

Ad tertium nego consequentiam. Ad Magistrum dico quod intelligitur quod meritis impii, id est operibus impii in quantum impius est, que procedunt ex impietate, debetur peccata cum hoc stat tamen quod aliis operibus eius et que naturaliter procedunt ex pietate aliquod premium temporale debetur, vel quod meritis impii debeatur pena, id est non obstantibus quibuscunque bonis operibus impii vel meritis. Si tamen cum illis ipse manet, ipsius ad hic sibi pena debetur.

Secunda conclusio est quod aliquod opus infidelium alianus pene per peccato debite potest esse satisfactorum. Probatur tripliciter.

Primo sic: pono casum quod unus fidelis commisit peccatum fornicationis, de quo peniteat et confiteatur et postquam pena eterna sibi ante debita est in temporalem commutata virtute penitentie. Pono quod modo pena illi peccato debita sit solum ieiunium trium dierum, quo facto iste efficiatur infidelis. Et tunc arguo sic: iste infidelis potest ieiunium trium dierum facere, ergo pro pena peccato dicto debita satisfacere. Patet consequentia, quia per casum nulla maior pena debetur illi peccato, alias si maior deberetur, igitur illi peccato prius confesso ratione peccati infidelitatis adiuncti, [43ra] tunc Deus illud peccatum prius confessum bis puniret vel ultra condignum.

Secundo sic: infidelis opere suo pro peccato veniali potest satisfacere, igitur. Consequentia nota. Sed antecedens probatur, quia peccato veniali solum debetur pena temporalis, ut ostendit Magister, libro 2, distinctione 13, et quia ipse infidelis potest peccare aliquo peccato quod peccatum est precise veniale, ut puta si temptetur a carne et illi temptationi resistat, igitur infidelis per penam temporalem peccato veniali potest satisfacere.

Tertio sic: pono quod unus infidelis iniuste proximum suum diffamet. Tunc sic iste de peccato contra proximum commisso potest proximo satisfacere, igitur. Patet antecedens, quia potest omnem diffamationem revocare et ipsum innocentem reddere et pro iniuria sibi facta aliquod bonum temporale dare, et per consequens ipsi proximo satisfacere. Et patet consequentia, quia talis satisfactio fienda proximo era una pena pro dicto peccato debita.

Contra conclusionem.

Primo sic: sequitur quod infidelis pro suo opere se a pena eterna possit liberare et hoc manente infidelitate. Consequens falsum et probo consequentiam hoc: supposito quod pena debita isti infideli non est infinita intensive, sed alicuius certe latitudinis. Tunc arguo sic: iste per opera sua potest pro pena alicuius peccati satisfacere, ergo et partem pene eterne sibi diminuere. Patet, quia non vult sibi repugnat tantam penam de eterna pena auferatur pro opera sua, quanta fuit pena pro qua potest satisfacere auferre. Tunc sic potest partem eterne pene sibi debite diminuere, ergo et totam illam. Patet consequentia, cum illa sit finita intensive, si per unum opus potest auferre partem et per aliud opus aliam parte et per infinita talia opera totam.

Secundo sic: existens in peccato mortali non potest de peccato aliquo satisfacere, igitur. Patet consequentia, quia omnis infidelis in peccato mortali est. Antecedens est Magistri, libro 4, distinctione 14, dicentis quod existens in peccato mortali non potest satisfacere de peccato dando elemosinas vel alia bona de genere faciendo, quia inordinate fecit, dum a se non incipit.

Tertio sic: aliquod opus infidelium alicuius pene pro peccato debite est satisfactorium, igitur et quelibet operatio viatorum facta in gratia totius pena pro peccato prius [43rb] essenso debite est satisfactoria. Consequens est falsum, quia tunc post unam operationem factam in gratia non teneretur quis pro peccato prius confesso aliam penitentiam facere, etiam quia tunc pena purgatorii est superflua. Sed probatur consequentia, quia quelibet operatio facta in gratia in infinitum est meliorem quam aliquod opus infidelium possit esse bonum, ergo et pro pena etiam maiori in infinitum potest satisfacere quam aliquid opus infidelium.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam. Ad probationem dico quod non sequitur infidelis potest pro pena alicuius peccati debite satisfacere per sua opera, igitur et partem pene sibi debite auferre. Et ratio est, quia licet aliqua pars pena eterne sibi debite non excedat in infinitum, quo ad intensionem penam illam pro qua potest satisfacere, imo forte sit equalis intensionis, tamen quia illa pars eterne est infinita extensive et intensive, et per consequens equipollet uni pene eterne intensionis infinite intensive. Pena autem, pro qua potest satisfacere, est solum finita intensive et extensive. Ideo quelibet pars eterne pene in infinitum excederet quamlibet penam pro qua potest satisfacere, ideo arguere an illa ad ista non est bona consequentia.

Ad secundum, dico quod existens in peccato mortali de aliquo peccato potest satisfacere, ut puta de peccato prius confesso et sibi relaxato et de quolibet veniali, tamen non potest satisfacere de omni peccato suo, quia non potest satisfacere de peccato in quo est non confesso, quia tali debetur pena eterna. Et similiter dico in proposito quod infidelis non potest per aliquod opus suum satisfacere de pena alicuius peccati, que sit eterna. Verum tamen si alicui peccato quod commiserit debeatur solum pena finita, dico bene quod illa potest satisfacere. Et ex hoc apparet qualiter dictum Magistri est intelligendum.

Ad tertium negatur consequentia. Et ratio est, quia per operationem facta in gratia hoc non solum meretur responsionem pene, sed principaliter ipsam eternam gloriam vel eius augmentum, cum ergo arguitur operatio facta in gratia in infinitum est melior quam aliquod opus infidelium, ergo est in infinitum maiorem pene satisfactoria. Nego consequentiam, sed sufficit quod melius premium eternum quod est in infinitum sibi debeatur [43va] et sic est de facto quod cuilibet operationi facte ex gratia debet premium eternum, quod est in infinitum melius quam sit remissio debita alicui operationi infidelium.

Tertia conclusio quod non omne opus infidelium eis imputatur ad demeritum. Probatur tripliciter.

Primo sic: aliquis licite potest consulere infideli, ut considerare utilitatem status sui et conditionem idoli quod adoratur, ut ab infidelitate ipsam revocet, igitur. Patet consequentia, quia si omne opus infidelis esset peccatum, omnes tales actus ipsi infidelis essent peccata. Nullus autem alteri aliquod opus facere quod sit peccatum habet consulere. Antecedens patet, quia quodammodo de causa misit dominus apostolos predicare gentibus, et etiam multociens legatos suos ad infideles mittit, ut ad Deum illos provocent.

Secundo sic: aliquid opus infidelium est alicuius proemi temporalis meritorium et alicuius pene satisfactorium, igitur. Consequentia patet, quia nullum opus demeritorium in quantum huius potest esse meritorium, nec satisfactorium. Et antecedens patet ex duobus questionibus premissis.

Tertio sic: infidelis licet potest matrimonium contrahere, ergo. Consequentia nota, quia nullum ipse demeritorium quis licite potest facere, quia si licite iam esset licitum, et per consequens non demeritorium. Antecedens autem est Magistri, libro 4, distinctione 39, capitulo sunt tamen. Ista habetur expresse ex determinatione Canonica, 28, quaestione 1, ubi autem textu illud, autem omne, quod non est ex fide peccatum est. Non ita intelligendum est quod omne

quod ab infidelibus sit, sit peccatum, sed omne quod contra fidem, id est contra conscientiam, male sit et ad gehenna, hedificat hoc. Idem recitat Magister, libro 4, distinctione 39, in fine capituli sunt tamen.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: omnis actus infidelium sit male, ergo est demeritorius. Consequentia nota. Sed antecedens patet per Augustinum, libro 1, Contra Iulianum, capitulo 12, dicentem illa que sunt sine caritate aut sunt bene, aut sunt male. Si male, ergo peccata sunt. Si bene, ergo fructus bonos facit, mala arbor quod fieri non posse. Saltator ipse dicit et istam rationem de omnibus infidelibus quia omnes tales sunt sine caritate et confirmatur per Glosam super illud Matthaeei, capitulo nemo potest duobus domis servire, dicentis vel est medium quicquid facis, aut amore dei facis autem diaboli servitute.

Secundo sic opus omne factum ablata iusticia est demeritorium, igitur. Patet consequentia, quia omne opus infidelium est huiusmodi, cum [43vb] ipsis sit ablata iusticia, quia aliter iusti possent dici. Sed antecedens est Iohannis Crisostomi, in Omelia super Matthaicum, dicentem ablata prima iustitia, omnes actus qui sequuntur damnabiles sunt et facientes stabunt inter illos quibus dicitur discedite a me maledicti etc.

Tertio sic: infidelis in omni tempore suo habent et intelligit malum, igitur. Patet consequentia per Magistrum, libro 2, distinctione 4, conclusio 1, dicentem nam simpliciter aut vere boni sunt illi actus quae bonam habent causam et intentionem et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent quae per versam habent causam et intentionem. Antecedens apparet per Augustinum, Super Psalmum 31, et recitatur a Magistro immediate post dicta verva, dicente nemo computet opera sua bona ante fidem, quia ubi fides non erat, bonum opus non erat bonum, etiam opus intentio facit intentionem vero fides dirigit.

Respondeo.

Ad primum, dico quod aliquid fieri male dupliciter intelligendum. Vel male, id est non bene, vel male, id est demeritorie. Dico ergo quod omne opus infidelium sit male, id est non bene. Et hoc accipiendum bene pro libero agere bene meritorie, sed non pro bene agere mortaliter, et secundum dictamen recte rationis. Et sic concedo quod arbor mala non potest fructus bono facere, scilicet eterne vite meritorius.

Ad Glossam illam que habetur Mattheus 6, dico ibi debet unum in sub intelligi, ut sic dicatur nihil est medium, quia quicquid facit, aut in amore Dei facit, aut in diaboli servitute. Et hoc est verum, quia quicquid facit, aut facit illud in statu gratie, et sic in amore Dei, aut in statu peccati, et sic in servitute diaboli. Sed hoc nihil ad propositum.

Ad secundum nego antecedens ad Crisostomum. Dico quod intelligit quod ablata iustitia, id est gratia que aufertur per peccatum quod omnes actus qui sequuntur sunt damnabiles, id est facti in statu damnationis. Et hoc concedo et hoc declarat per verba sequentia dicta, et facientes stabunt inter illos quibus dicitur discedite etc. Quaestio dicta quod existens in peccato sine gratia quacunque bona opera aliqua de genere et mortaliter possit facere, non tamen per illa liberatur ab eterna damnatione.

Ad tertium nego antecedens. Ad probationem per Augustinum, cum dicitur quod intentio dirigit ipse in bonum finem intentionem, dirigit fides, ergo carens fide caret bono fine. Dico quod Augustinus in toto illo discursu accipit bonum finem ex bona intentione meritorie, quodam volens dicere quod fine fide nullus sibi bonum finem potest proponere et [44ra] hec meritorie, sed bene moriatur.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis factum apparet qualiter iste auctoritates apostoli debent exponi in solutione primi argumenti contra primam conclusionem sententialitatem in secundo libro.

Utrum sub pena peccati mortalis aliquis ad sibi impossibile dicatur obligari. Arguitur quod sic, viator sub pena mortalis peccatiterietur ad preceptum de dilectione Dei adimplendum, igitur. Patet consequentia, quia ullud preceptum in via ista non potest adimplere, secundum Magistrum, libro 3, distinctione 27. Et antecedens patet, quia cuiuslibet precepti divini transgressio est motale peccatim. Illud autem est preceptum divinum, ut patet Exodus 2, et Mattheus 7.

Ad oppositum est textu Canonis de reguli iuris, libro 6 et regula vi.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod existens in peccato mortali sub pena mortalis peccati ad sibi impossibile dicitur obligari. Probatur tripliciter.

Primo sic: talis sub pena mortalis peccati ad agendam penitentiam de peccato dicere obligari, igitur. Patet consequentia, quia incompossibilis est status penie cum statu peccati, et ut habetur De penitentia, distinctione 3, capitulo penia et capitulo perfecta penitentia. Et probatur antecedens, quia sub illa pena dicitur quis obligari ad peniam sine qua non potest esse sine pena, sed talis sine penitentia non potest esse sine peccato mortali, igitur.

Secundo sic: talis sub pena mortalis peccati tenetur esse in statu gratie, igitur. Patet consequentia, quia status gratie est impossibilis cum statu peccari. Probatur antecedens eodem modo quod prius, quia si talis sine statu gratie non potest esse sine peccato mortali in statu nature lapse, igitur.

Tertio sic: talis sub pena peccati mortalis tenetur non esse in peccato mortali, igitur. Patet consequentia, quia non esse in peccato mortali non est conpossibile cum statu peccato mortalis. Et probatur antecedens, ut prius quia sub illa pena tenetur ese sine peccato mortali, sine qua non potest esse sine peccato mortali.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic; existens in peccato mortali non potest sub pena peccati mortalis ad sibi impossibile obligari, ergo nec sibi ad incompossibile. Antecedens apparebit in sequenti conclusione. Et probatur antecedens, quia omne quod alicui est adimpossibile, sibi est incompossibile, quia da oppositum sibi est possibile, igitur cum illo potest [34rb] poni in esse.

Secundo sic: si conclusio esset vera, hoc maxime foret, quia status peccati et gratie vel penitentie in nullo sut composibiles, sed hoc non obstat, ergo. Apparet maior, quia ista est principalis et quasi totalis causa conclusionis, ut patet in probationibus eiusdem. Sed probo minorem, quia de facto quis potest ese simul et de facto est in mortali peccato et in gratia. Probo sic: pono quod Socrates sit in peccato mortali et de ipso resurgat ad statum gratie et si totum tempus in quo fuit in peccato a et totum tempus sequens in quo erit in gratia b, tunc accipio ultimum a et primum b, et quero an illa sunt unum et idem instans, aut aliud et aliud. Si unum et idem, tunc probo quod in illo instanti Socrates fuit in peccato simul et in gratia. Et arguos sic: Socrate per totum a fuit in peccato, ergo et in quolibet instanti ipsius a fuit in peccato. Similiter arguo quod in eodem instanti fuit in gratia, quia Socrates in toto b fuit in gratia, ergo in quolibet instanti ipsius b fuit in grati, ergo et in primo instanti ipsius b. Sed primum instans b et ultimum instans a sunt idem, igitur si autem dicas quod sunt diversa instanti, quero aut sunt immediata. Et hoc non, quia duo instantia imediata esse non possunt, 4 Phisicorum, textu commenti 24, 25, 26, aut mediata. Et hoc non, quia in tempore inter illa duo instantia Socrates non fuisset in peccato nec in gratia, et per consequens nec de numero electorum, nec de numero reprobatorum, quod est falsum.

Tertio sic: nullum preceptum obligat hominem alique ad sibi impossibile, igitur. Patet consequentia, quia ad nihil obligatur quis sub pena peccati mortalis nisi ratione precepti

vel prohibitionis. Sed antecedens patet de singulis preceptis, quia omnia illa sunt homini composibilia ergo.

Respondeo.

Ad primum dico quod non omne impossibile aliter est sibi impossibile, verbi gratia, si ego sedeo impossibile est mihi sedendo, quo ego curram tamen currere non est mihi impossibile. Et cum probatur quod omne aliter impossibile sorti est impossibile, quia da oppositum sibi est possibile, ergo cum illo potest esse. Dico quod aliquod alicui esse impossibile dupliciter intelligitur. Uno modo quod sit sibi illi secundum suam naturam et potentiam absolute consideratam impossibile. Sic concedo quod omne alicui impossibile sibi est impossibile. Alio modo quod sic illi impossi- [44va] bile non illi nature sue et potentie absolute, sed illi ut est in tali statu et conditione. Sic dico quod omne impossibile est impossibile.

Ad secundum nego minorem. Ad oribationem dico quod idem instans, primum b et ultimum a, est unum et idem et quod illud instans fuit primum instans esse in gratia et primum instans non peccati. Modo non sequitur hoc est primum instans non esse in peccato, ergo in isto instanti est in peccato. Et cum arguitur quod in illo instanti fuit in peccato, quia per totum a fuit in peccato, concedo ergo et per quodlibet instans inpius a. Dico quod verum est quod quodlibet instans ipsius a ipsi, scilicet a quod est intrinsecum illud autem instans cum sit finis ipsius a ipsi a, est extrinsecum.

Ad tertium nego antecedens, ut patet discurrendo de singulis. Nam posito quod homo Deum odiat primum preceptum dilectionis Dei obligat ullum ad dilectionem Dei que tantum este impossibilis odio Dei, quam quod habet ille et sic de singulis aliis.

Secunda conclusio est quod existens in peccato mortali sub pena novi peccato mortali ad sibi impossibile non dicitur obligari. Probatur tripliciter.

Primo sic: homo existens extra gratiam per suum liberum arbitrium potest vitare quodlibet novum mortale vicium, igitur. Patet consequentia, quia si talis sub pena peccati mortalis ad impossibile posset obligari, iam illud peccatum sub cuius pena obligaretur non posset vitare. Antecedens autem fuit tertia conclusio, quaestione 25, istius libri.

Secundo sic: nullus potest peccare invite, igitur. Patet consequentia, quia existens in peccato sub pena peccati mortalis obligaretur ad impossibile, iam in illam penam incideret invite. Antecedens autem fuit secunda conclusio, 20 quaestione, istius libri secundi.

Tertio sic: nulla ista lex aliquem ad sibi impossibile potest obligare, ergo. Consequentia nota, quia si existens in peccato sub pena peccati mortalis obligaretur ad sibi impossibile vel illa lex ipsum obligans esset iusta, et tunc ipsum non sic obligat, ut dicit antecedens vel iniusta et talis sub peccati pena neminem ligat. Antecedens autem diffuse probatur per Ioannem Andre in apparatu sex libri De regulis iuris in expositione sete regule, scilicet quod nemo ad impossibile obligatur.

Et confirmatur, quia nihil potest obligare ad aliquid ex cuius transgressione peccet mortaliter nisi vel preceptum Dei, vel preceptum hominis, vel votum proprium, sed [44vb] preceptum ipsum sub tali pena non obligat ad impossibile. Unde Ieronimus in tractatu De simbolo 5, dicit Deum aliquod impossibile precipere anathema sit nec etiam preceptio hominis multonimus, nec votum proprium quia votum de impossibilibus emissum non est licitum. Et ideo ad eius observantiam nullus obligatur sic nec ad observantiam noti illiciti, ut dicit Isidorus et habetur in Canone 22, quaestione 4, in malis contra.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: existens in peccato mortali sub eiusdem pena tenetur de peccato penitentiam agere, igitur. Patet consequentia, quia tali est impossibile facere penitentiam, quod probo, quia

aut facit penitentiam de peccato in quo est, aut de peccato in quo non est. Non de peccato in quod est, quia sine gratia nullus penitentiam facere potest, ut habetur De penitentia, distinctione 3, penitentia et capitulo perfecta penitentia, quamdiu autem est in peccato caret gratia. Nec de peccato in quo non est, quia ad hoc nemo obligatur. Sed probatur antecedens, quia quicumque non facit de suis peccatis penitentiam transgreditur preceptu Christi, Mattheus 3, dicens penitentiam agite etc, ergo peccat mortaliter.

Secundo sic: existens in peccato mortali obligatur sub pena peccati mortalis ad surgendum de peccato, ergo. Patet consequentia, quia tali hoc impossibile, quia sine gratia Dei nullus a peccato potest surgere secundum Magistrum, libro 2, distinctione 26. Talis autem caret Dei gratia. Sed probatur antecedens, quia quilibet perseverentia in peccato mortali ipsum peccatum mortale aggravat, ut habetur 24 quaestione, id est scisma et De penitentia, distinctione 10, quid est quod dicitur. Sed peccatum non aggravatur mortaliter nisi per peccatum mortale, ergo existens in peccato mortali peccat mortaliter.

Tertio ponatur quod habeat aliquis vanam delectionem aliquam, que sit peccatum veniale sibi, livet ille sit in peccato mortali que continue, nisi reprimatur ab ipso augetur, et sic ad peccatum mortale nisi reprimatur sibi imputabitur. Tunc arguo sic: talis tenetur talem delectionem reprimere ne tantum invalescat quod peccatum mortale efficiatur, et hic sub pena mortali peccati, ergo. Antecedens notum. Sed probo consequentiam, quia hoc est sibi impossibile quod sic probo, quia aut tenetur sub peccati mortalis pena ipsum reprimere antequam sit mortalis, aut quando est mortalis. Non ante- [45ra] quam sit mortalis, quia tunc semper est venialis, ergo tenetur illum reprimere quando est mortalis, sed hoc est sibi impossibile, scilicet sic reprimere talem delectionem que sic est mortalis quod nunquam fuit venialis, ergo.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam. Et ad probationem dico quod talia tenentur ad faciendum penitentiam de peccato in quo est et de peccato in quo non est. Ubi notandum est quod penitentia accipitur tripliciter. Unomodo pro efficaci detestatione peccati commissi et meritoria, et sic proprie dicitur contritio. Aliomodo pro in efficaci detestatione peccati commissi, sed dispositoria et sic proprie dicitur attritio. Aliomodo pro pena assumpta voluntaria propositione peccati commissi et ista dicitur afflictio. Prima sola potest esse cum gratia, secundo sine gratia, tertia cum gratia et sine gratia. Modo ad propositum dico quod talis tenetur facere penitentiam de peccato in quo est. Secundo modo quantum in se est debet se disponere ad optinendum peccati indulgentiam. Tenetur autem facere penitentiam primo de peccato in quo non est, quia dum est in peccato ipsam non potest habere, quia sine gratia non habetur tenetur autem utroque modo facere penitentiam. Tertio modo dictam et nullum horum est sibi impossibile.

Ad secundum concedo antecedens, quia talis tenetur sub pena peccati mortalis, scilicet illius in quo est a peccato surgere, sed non sub pena peccati novi. Et sic non est contra conclusionem, nam augmentatio peccati preexistentis propter perseverantiam in ipso non est distinctum peccatum a primo. Item etiam nego consequentiam, unde dico quod tali non est impossibile de peccare exire licet non possit sine gratia de illo exire. Et hoc ideo quia quandocumque faciet quod in se est adiutorium divine gratie semper sibi paratum est, sicut verbi gratia posito quod sacerdos sit paratus audire confessionem meam licet ego per me ipsum solum non possum confiteri, tamen confiteri non est mihi impossibile, quia statim cum efficaciter volvero sacerdos paratus est, sic in proposito de divina gratia.

Ad tertium admissio casu. Concedo quod talis tenetur illam delectionem reprimere ne fiat mortalis, et hoc sub pena peccati mortalis. Et ad probationem, quia non dico quod tenetur

antequam sit mortalis, quam tamen penam non incurrit, nisi quando illa de [45rb] facto sit mortalis, sicut verbi gratia pono quod presatus meus precipiat ne exeam portam sub pena inobedientie, dico quod stante precepto continue teneor portam non exire sub dicta pena illam, tamen penam de facto nunquam incurram nisi quando portam exhibeo sic in proposito talis tenetur istam delectionem reprimere antequam sit mortalis sub pena peccati mortalis, nunquam tamen peccat mortaliter, nisi quando de facto ista est mortalis.

Tertia conclusio est quod existens in statu gratie sub pena peccati mortalis ad sibi impossibile non dicitur obligari.

Probatur tripliciter.

Primo sic: existens in peccato mortali sub pena mortalis peccati ad impossibile non dicitur obligari, igitur nec existens in gratia. Consequentia nota per locum a maiori et antecedens est precedens conclusio.

Secundo sic: existens in gratia libere quodlibet mortale peccatum potest vitare, igitur. Patet consequentia, quia oppositum consequentis infert formaliter oppositum antecedentis. Sed probatur antecedens, quia nemo peccat in eo quod vitare non potest eo quod solum voluntate peccatu, ut ait Magister, libro 2, distinctione 28.

Tertio sic: existens in gratia ad nihil obligatur, nisi ad quod ex precepto vel ex prohibitionem iuste legis obligatur. Sed nulla iusta lex aliquo modo alicui precipit aliquid vel prohibet cuius impletio vel executio non sit in potestate sua, quia hoc esset irrationabiliter precipere vel prohibere, ergo quodlibet ad quod viator obligatur est in potestate sua. Ista conclusio potest probari etiam omnino sicut precedens.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: pono casum quod Socrates noveat solempniter quod cras faciet a opus super rogationis et sit a quoddam tale opus, ut puta lavare pedes unius pauperis et sit Socrates in gratia. Tunc arguo sic: Socrates sub pena mortalis peccati obligatur ad faciendum cras a opus arrogationis, ergo ad impossibile obligatur sub pena mortalis peccati. Patet antecedens, quia quilibet obligatur ad opus suum solempne observandum sub peccati mortalis pena. Sed proba consequentiam, quia aut cras lavabit pedes unius pauperis, aut non. Si non transgreditur votum. Si sic etiam transgreditur votum, quod proba, quia vult facere opus super rogationis, sed a non erit cras opus super rogationis, imo erit opus debiti et obligationis ratione voti emissi. Et confir-[45va] matur. Posito quod Socrates existens in gratia faciat votum intrandi religionem nostram. Si prior in primo verbo dicat sibi verum et sibi prior dicat primo tu non trabis religionem nostram, et tunc sequitur quod quodcunque faciet, quod ipse contra votum suum faciet, et per consequen peccabit mortaliter.

Secundo sic: emittat Socrates existens in gratia votum virginitatis, tunc sic Socrates sub pena peccato mortalis obligatur ad votum suum observandum, igitur. Patet consequentia, quia illud amplius observare est sibi impossibile. Sed antecedens pronatur, quia votum illud fuit licitum et dicere licita et ab eo non fuit absolutus, ergo ad ipsum observandum obligatur. Et quod ab eo non fuerit absolutus apparet, quia si ab eo esset absolutus, hoc non esset sibi visi propter fornicationem quam commisit, sed ista fornicatio eum non absolvit, quia tunc reportaret locum de peccato suo.

Et potest confirmari quia posito quod talis post votum virginitatis, non tamen solempne contrahat matrimonium. Sequitur quod tunc obligatur ad impossibile sub pena peccati mortalis.

Tertio sic: iuret Socrates existens in gratia quod Berta non mariabitur et ad hoc non obliget se sic facere quod ista proposito nunquam erit vera Berta accepit verum et hoc sub pena peccato mortalis et de facto accipiat berta virum. Tunc Socrates sub pena peccato mortalis

obligatur ad impossibile, quia postquam Bera accepit virum. Impossibile est quod illa propositio non fuerit et sit vera Berta accepit virum, igitur etc.

Ad primum ego respondeo et dico quod si Socrates intentio fuit a facere cras quod ante votum erat opus super rogationis, non quod a esse opus super rogationis post votum quod cras faciendo a implet votum. Et sic non procedit argumentum, si antem intentio sua fuit vovere quod cras facere a, quod a cras sibi esse opus super rogationis. Dico quod tunc tale votum includit repugnantiam formaliter et [55vb] ideo ad illud implendum non obligatur.

Ad confirmationem dico eodem modo quod tale votum ex eventu potest formaliter repugnantiam includere, ut patet in casu argumenti quod ad illud non obligatur. Et ideo dico quod emittens talia vota scienter peccat.

Ad secundum nego antecedens, quia facta fornicatione ab illo virginitatis voto absolutum et hoc propter impossibilitatem impietionis nec tamen reportat lucrum de peccato, sed magnum peccatum, quia per illud peccatum obligatur ad maiorem penam quam fuerit sibi bona talis absolutio, etiam quia cum hoc obligatur ad perpetuam continentiam, etiam quia perdit magnum virginitatis premium quod habuisset si non peccasset. Et ideo omnibus consideratis non lucrum sed magnum dampnum habet de peccato commisso.

Ad confirmationem dico eodem modo.

Ad tertium dico quod Socrates per contractum licite absolvitur a tali voto, quia eius adimpletio sibi omnino efficitur impossibilis tenetur, tamen penitere de voto fatve emisso.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis factum respondet Magister, libro 3, distinctione 27, capitulo sed cur precipit, dicens quod adimpletio illius precepti est duplex. Vel perfectio illius adimpletionis. Alia perfectio est currentis, alia pervenientis impletur, autem hic ex parte secundum perfectionem vie, non autem secundum perfectionem patrie facit enim hoc mandatum, ut cursor qui domum ante omnia et pre omnibus diligat, nec tamen omnino praefecit.

Ex quibus apparet quod illud preceptum potest hic adimpleri, secundum quod competit statui viatoris, et ad hoc obligatur in via et non ad perfectione impletionis patrie, et hic summa totius quaestionis, et per consequens totius secundi libri sententiarum. Ad laudem Dei et gloriosissime virginis Marie etc. Mediolani, 1510, die primo, mensis Martii.