

[2ra] Incipiunt quaestiones in tertium librum Sententiarum celeberrimi doctoris parisiensis Michaelis de Bononia decimioctavi generalis Carmelitarum.

Utrum verbum sine patre naturam humanam potuerit assumere. Arguitur quod non. Verbum naturam humanam non potuit assumere, igitur. Consequentia nota. Sed antecedens probatur, quia verbum non potest assumere personam humana, igitur nec naturam humanam. Consequentia patet, quia que sola ratione differunt, unum non potest esse ratio unionis et non alterum. Persona autem et essentia sola ratione differunt. Et patet antecedens, quia tunc duo supposita essent unum solum suppositum quod implicat.

Ad oppositum sic arguitur, quia de facto ut ponit, fides verbum sine patre naturam humana assumptit, ergo. Consequentia patet, quia omnis propositio de in esse infert unam de possibili de eisdem terminis. Et antecedens habetur in Clementi, De summa trinitate et fide catholica, capitulo fideli.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod plures divine persone eandem naturam humanam numero possunt assumere. Probatur tripliciter.

Primo sic: supponendo quod ratio quare natura humana a supposito verbi fuit assumptibilis. Fuit potentia Dei ex una parte activa et potentia obedientialis creature ex alia. Tunc arguo sic: quia, aut in natura humana de facto assumpta a verbo est eadem potentia numero obedientialis respectu omnium suppositorum divinorum, aut alia, et alia ita quod in natura assumpta fit alia potentia obedientialis respectu verbi suppositi, et alia respectu suppositi patris, et alia respectu suppositi Spiritus Sancti, sicut eadem potentia obedientialis numero respectu omnium divinarum personarum, ergo impossibile erit quin assumpta natura humana a supposito verbi assumatur a supposito patris. Si alia est, potentia obedientialis in natura assumpta respectu verbi et alia respectu patris, sequitur quod licet natura humana per unionem eius cum [2rb] verbo sit de una potentia obedientialis reducta ad actum, tamen adhuc in ea manent due persone obedientiales respectu suppositis patris et spiritus sancti. Si sic, ergo cum Deus sit agens, in infinitum poterit illud quod est totum in potentia obedientiali istius nature reducere ad actum talem naturam sibi unendo in unitate suppositi patris et spiritus sancti, igitur.

Secundo sic: quod plures persone divine assumunt eandem naturam humanam contradictionem non implicat, igitur. Consequentia nota, cum Deus posset facere per se vel per alium quicquid contradictionem non includit. Antecedens videtur michi notum, quia ad hoc contradictionem non video.

Tertio sic: haec natura humana, antequam assumeretur a verbo, a quacunque persona divina fuit assumptibilis divisim, ergo et eandem naturam humanam omnes possunt assumere. Probo consequentiam, quia postquam quelibet persona potest istam naturam assumere, volo quod omnes tres persone simul agant ad eius assumptionem. Et tunc quaero, aut assumetur ab omnibus personis simul et habetur propositum, aut a nulla. Et hoc non, cum quelibet persona agit ad assumendum quantum potest. Aut ab aliqua aliqua assumetur et aliqua non. Et hoc non, quia quaelibet agit uniformiter ad hoc et ipsa est in potentia obedientiali equaliter respectu cuiuslibet persone, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: propria ratio suppositiva nature humane sicut suppositat naturam propriam quod stante tali ratione suppositi impossibile est talem natura assumi a quocunque alio supposito. Sed ratio suppositiva verbi non minus suppositat naturam humanam assumptam quam suppositum proprium eiusdem nature ipsam suppositaret, igitur stante tali suppositione impossibile est eandem naturam suppositari a supposito patris et spiritus sancti, Maior patet,

quia alias sequeretur quod duo supposita essent solum unum suppositum, quod implicat. Et minor pronatur, quia suppositum verbi non supponit natura assumptam, nisi quatenus continet virtutem proprii suppositi.

Secundo sic: natura humana a verbo assumpta est per suppositum verbi est substantificata, quantum de se est substantificabilis, ergo stante tali actuali substantiatione [2va] verbi non poterit eadem natura ab aliquo alio substantificari, nec per consequens assumi. Consequentia nota. Sed probatur antecedens, quia quando finitum substantificatur a verbo per infinitum substantificatur, quantum substantificabilis est. Si autem in proposito, quia natura humana substantificata est finita, et per suppositum verbi ipsam substantificans est infinitum, igitur.

Tertio sic: si eadem natura humana posset esse in pluribus suppositis, ergo in infinitis consequens est falsum, scilicet quod infinita supposita eandem naturam numero possunt assumere, et patet consequentia per modum arguendi Philosophi, 4 Physicorum, commento 12, ubi sic arguit: si duo corpora possent simul esse in eodem loco, ergo et infinita. Ista pars videtur esse de intentione venerabilis Anselmi, 2 Cur Deus homo, dicens plures persone nequeunt unum et eundem hominem assumere in unitate persone. Hoc idem vult ipse De incarnatione verbi, capitulo 7, dicens Deo incarnato secundum unam personam et secundum eandem naturam incarnari quamlibet aliam personam est impossibile.

Respondeo.

Ad primum dico quod non est simile de supposito verbi et de supposito proprio nature humane, quia cum suppositum proprium sit quid absolutum, dicit negationem dependentie tam actualis quam aptitudinalis ipsius nature supposito ad omne aliud suppositum. Ideo stante natura in proprio supposito. Ideo stante natura in proprio supposito non potest eadem natura assumi ab alio supposito, sed suppositum verbi circa naturam assumpta. Non dicit talem negationem, quia si suppositum divinum circa naturam humana, cuius est suppositum, diceret talem negationem, istamet negationem diceret suppositum verbi circa naturam divinam, et tunc sequitur quod in natura divina non possent esse plura supposita, quod est falsum. Et ideo patet quod non est bona consequentia arguere de supposito creato ad increatum in hac materia.

Ad secundum duco quod illud antecedens potest habere duplicem sensum. Primo quod natura humana a verbo substantificata est, substantificata quantum de se est substantificabilis, id est quod ista natura est substantificata actu quantum substantificabilis est et est. Et secundum omnem modum quo substantificabilis est. Et sic concedo consequentiam. Et nego an- [2vb] tecedens, quia natura humana assumpta a verbo non est substantificata per omnem modum quo substantificabilis est, quia non substantificative qua a parte potest substantificari. Alius sensus potest esse quod illa natura est substantificata secundum unam substantificationem, scilicet verbi quantum substantificabilis est. Et sic concedo antecedens et nego consequentiam et ad istum sensum procedit probatio antecedentis.

Ad tertium nego consequentiam. Et hoc ideo quia non possunt esse supposita infinita talia, qualia sunt divina supposita. Sed bene concedo quod in omnibus illis suppositis potest illa natura esse et in infinitis, si esset possibile illa in finita esse, hoc est quod unio illius nature ad unum tale suppositum non excludit ipsius unionem ad quodlibet aliud tale.

Ad Anselmum dico quod intentio sua est quod tres persone non possunt eundem hominem assumere ad unitatem persone sic, scilicet quod tres persone assumant istam naturam una sola personalitate. Et ideo concedo quod filio incarnato impossibile est secundum eandem personalitatem aliam personam incarnari, quia tunc, ut concludit ipse Anselmus, De incarnatione verbi, tunc plures persone divine esset una persona. Sed quod eadem natura non

posset assumi ad diversas personalitates, ut a patre ad personalitatem patris, et a filio ad personalitatem filii, nec intendit conclusio, nec negat ipse Anselmus.

Secunda conclusio est quod una eadem persona divina plures naturas humanas potest assumere. Probatur tripliciter.

Primo sic: una et eadem persona divina potest simul esse actu suppositum nature divine et nature humane, ergo et duarum naturarum humanarum, igitur et duas naturas humanas insimul potest assumere. Patet antecedens, quia de facto sic est persona filii. Et prima consequentia patet quia minus repugnant due natura humanare ad invicem, quam due nature, scilicet divina et humana, et per consequens minus repugnat illas eodem supposito substantificari et ultima consequentia nota est de se,

Secundo sic: sit a de facto natura humana assumpta a verbo et sit b alia natura non assumpta. Arguo sic: b potuit assumi a verbo a non assumpto, igitur et modo potest assumi a assumpto a verbo, et per consequens insimul a et b po- [3ra] sunt esse assumpta a verbo. Antecedens patet, quia equalem potentia habebat verbum respectu b sicut respectu a et equaliter in potentia obedientiali ad ipsum verbum erant a et b. Sed probatur consequentia, quia per hoc quod a est assumptum a verbo nec potentia obedientialis b est diminuta, nec potentia assumendi b respectu verbi est diminuta, cum ipsum a non possit adquare totam verbi potentiam, igitur. Et confirmatur, quia quod b assumatur a verbo iam assumpta a non repugnat nec ex parte verbi nec ex parte ipsius b, igitur.

Tertio sic: manente assumptione nature humane a verbo assumpte, potest pater aliam naturam assumere, igitur et verbum manente eadem assumptione. Primo patet antecedens quia non minus repugnat patri incarnari quam unquam fuerit filio. Et probatur consequentia, quia eadem virtus manet in filioque est in patre. Et per primam assumptionem non est virtus filii exausta, igitur ad hoc potest aliam natura assumere sicut prius potuit. Et confirmatur, quia non repugnat eadem naturam esse in pluribus suppositis, ut patet per primam conclusionem, ergo nec duas naturas in uno supposito et patet consequentia per locum a minori.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: quia si una persona divina posset insimul plures naturas humanas assumere, tunc aut ista persona esset unus homo, aut plures. Non unus, quia solus homo solum habet unam animam et unum corpus, hec autem haberet plures animas et plures corpora. Non plures, quia pluralitas arguit pluritatem suppositorum. Sed hic non essent plura supposita ergo. Et confirmatur ratio, quia esse hominem aut esse personam. Sed una persona divina non potest esse plures persone divine, ergo nec plures homines, ergo nec plures habere humanitates.

Secundo sic: impossibile est duo accidentia eiusdem speciei esse in eodem subiecto, igitur. Patet consequentia, quia non minus repugnat duabus naturis esse in eodem supposito, quam duo talia accidentia in eodem subiecto. Et confirmatur, quia natura humana non plurificatur nisi per suppositorum plurificationem, unde si intelligatur natura humana et abstracta a Petro et Paulo, et sic de aliis intelligitur ut una, et non ut plurificata.

Tertio sic: si sic sequeretur, quod idem posset esse mater sui ipsius. Consequens falsum, quia tunc idem posset se ipsum gignere, quod est impossibile, ut Augustinus ait, 1 De trinitate, capitulo 1. Et probatur consequentia, quia si verbum potest plures humanitates assumere, volo quod non sit maior ratio de una quam de alia, quod ipse assumat humanitatem ipsius beate virginis. Stante prima assumptione, tunc arguo sic: hic homo, scilicet assumptus a verbo, est genitus a beata Maria. Sed hic homo est beata Maria. Ergo beata Maria est genita a se ipsa. Et similiter posset probari, quia filia posset patrem gignere, et sic quod filia esset antiquior patre. Sed posito quod verbum assumeret humanitatem. Ioachim patris beate Marie virginis, tunc

Ioachim esset filius Dei, et filius Dei esset genitus a beata Maria, ergo et Ioachim. Sed beata Maria est filia Ioachim, igitur.

Respondeo.

Ad primum et dico quod illa persona nec esset unus homo, nec plures homines prout li homo includit naturam humanam cum supposito, quia sic unus homo requirit unitatem suppositi et nature, et plures requirunt pluralitatem suppositorum et naturarum. Et sic non deberet dici unus homo, nec plures, sed unum suppositum in pluribus naturis humanis. Si autem li homo supponat pro natura humana solum, tunc dico quod est plures homines. Et si supponat solum pro supposito divino, dico quod est solum unus homo, unde illa divisio aut esset unus homo, aut plures. Non est per immediata, sed est dare medium, scilicet aut unum suppositum in pluribus naturis humanis, aut una natura humana in pluribus suppositis.

Ad confirmationem dico et concedo quod esse hominem est esse personam que, scilicet est suppositum nature humane, et similiter quod esse plures homines [3va], ut si li homo dicit naturam cum supposito est esse plures personas. Sed ut dictum est, si filius Dei assumeret plures naturas, non tamen illomodo posset dici plures homines.

Ad secundum quicquid sit de ante, quod tamen reputo falsum. Consequentiam nego et ratio huius est quod omne subiectum accidentis limitatum est, et ideo non potest esse totum subiectum unius et totum subiectum alterius similiter, quia suppositum creatum limitatum est. Ideo due nature eiusdem speciei non possunt simul esse in uno supposito creatum sed divinum suppositum est simpliciter immensum et illimitatum, et ideo filius Dei est ista suppositum unius nature humane, quod totus potest esse suppositum laterius ita quod licet iste due nature simul essent in eodem supposito, non tamen oporteret eas esse in eodem loco.

Ad confirmationem dico quod natura humana potest plurificari absque plurificatione suppositorum, quia sufficit ad eius plurificationem plurificatio individuorum, non tamen omnis natura humana que est individuum est suppositum sicut apparet de natura humana a verbo assumpta. Et sic dico quod si plures humanitates essent assumptae a verbo, quod essent plures humanitates, non quia plura supposita, sed plura individua.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem admitto quod stante prima assumptione verbi, quod verbum assumat humanitatem beate Marie etc. et tunc quando arguitur hic: homo assumptus a verbo est genitus a beata Maria, dico quod, quia verbum non assumpsit personam sed naturam, ideo per li homo assumptus a verbo. Tu non potes demonstrare nisi naturam humana assumptam, tunc ergo quando dicis hic homo assumptus a verbo est genitus a beata Maria, concedo si per li hic homo demonstrares humanitatem Christi assumptam a verbo. Si autem demonstrares humanitatem beate Marie, nego et quando dicis: sed hic homo est beata Maria, patet quod falsum est, quia ista Christi humanitas non est beata Maria. Posito quod esset eodem supposito suppositata et eodem modo dicendum ad aliud [3vb] quo probatur quod filia posset patre suum generare.

Tertia conclusio est quod verbum divinum sine patre potuit naturam humanam assumere, scilicet quod potuit incarnari sine patre. Probatur tripliciter.

Et primo sic: verbum divinum potuit mitti sine patre, ergo et carnem assumere sine patre. Patet consequentia, quia verbi misso est idem quod eius incarnatio, unde Magister, libro 3, distinctione 1, in principio, filii missio est ipsa incarnatio eo, enim missus est quod in forma hominis mundo visibilis apparuit, et antecedens est Magistri, libro 1, distinctione 15, in multis capitulis eiusdem.

Secundo sic: decens sui et congruum filium humanitatem assumere sine patre, igitur. Patet consequentia, quia omne quod habet rationem congruitatis et decentie habet rationem

possibilitatis, et pmne tale es possibile Deo. Et entecedens probat venerabilis Anselmi, 2 Cur Deus homo, capitulo 9, hoc idem probat Magister libro 3, distinctione 1, tribus rationibus.

Tertio sic: de factoverbum carnem assumptot et non pater, igitur. Consequentia nota. Et antecedens pape Ioannis, primo verbum caro factum est, ubi Glossa vevrum et non pater, nec spiritus sanctus caro factum est, quia solum vverbum humanitatem assumpsit.

Contra conclusionem, arguitur tripliciter.

Primo sic: si cinclusio sit vera, sequitur quod verbum divinum potest incipere esse aliquid vel ens. Consequens falsum, quia sequeretur quod alias guisset nihil. Probatur consequentia, quia si verbum potuit naturam humana assumere sine patre, cum ipsam ab eterno non assumpserit, igitur potest ipsam incipere assumere, ergo poterit incipere esse homo. Sed homo est aliquid, ergo potui incipere esse aliquid, similiter homo est ens, ergo potuit incipere esse ens. Et patent iste consequentie, quia arguitur ab inferiori ad superius affirmative.

Secundo sic: verbum divinum non potest nec potuit humanam naturam assumere, igitur. Probatur antecedens, quia si sic sequerentur multa inconvenientia. Primum quod aliqua mulier posset habere novum filium nulla mutatione in ipsa facta. Probatur, quia si verbum [4ra] potuit naturam humanam assumere, ponatur quod eam assumpserit in utero beate virginis, sicut de facto fecit, tunc qua ratione illam naturam humanam potuit assumere eadem ratione potuit illam dimittere qua dimissa ipsa esset homo et de illo homine esse verum dicere< iste homo genitus fuit a beata Maria, ergo est filius eius, et etiam Dei filius esset fillis beate virginis . Patet antecedens, quia ab ea fuit genitus, et tunc Dei filius non esset iste homo, igitur beata Maria habuit duos filios. Sed primo non habebat nisi unum, ergo nulla mutatione facta in ipsa novum filium ipsa haberet. Sequitur quid potest idem esse filius sui ipsius, quia posito quod filius Dei assumpsisset naturam beate virginis, et postea in utero beate marie assumpsisset aliam naturam humanam sicut de facto fecit, tunc filius Dei esset Maria, et esset filius Marie, ergo filius sui ipsius.

Tertio sequitur quod filius potest esse mater patris sui, ut puta posito quod filius assumat naturam unius mulieris, et in ipsa muliere pater assumat naturam humanam sicut fecit verbum un beata Maria, tunc sic filius Dei est beata Maria. Sed beata Maria est Mater patris filii Dei, ergo filius Dei est mater patris sui, et multa talia inconvenientia possent adduci.

Tertio principaliter ad conclusinem: opera trinitatis ad extra sun divisa, ergo. Antecedens est Augustini, 1 libro De trinitate, capitulo 8. Et probatur consequentia, quia assumere naturam humanam est aliquid agere ad extra et non est agere ad intra, quia omnis actio Dei ad intraa est eterna, ergo est actio ad extra, ergo est communis omnibus tribus personis.

Respodeo.

Ad primum negando consequentia. Ad probationem concedo quod filius Dei potui incipere esse homo, et nego quod potuerit incipere esse aliquid vel ens, et ratio est, quia livet in propositionibus mere affirmativis sit bona consequentia ab ingeriori ad superius, non tamen de forma est bona consequentia b inferiori ad superius in propositionobis affirmativis, sed in concludentes negatio- [4rb] nem, licet in aliquibus talibus temeant gratia materie, et ideo non sequitur Socrates incipit esse albus, ergo incipit ese coloratus. Et ratio est, quia omnes tales propositiones in quibus ponuntur talia verba incipit, vel definit, vel similia includunt unam propositionem negativam, ut apparet in suis exponentibus.

Ad secundum, nego antecedens. Ad probationem nego quod ad hoc sequatur aliquod inconveniens. Ad omnes alia probationes posset dici per solutionem tertii argumenti. Contra secundam conclusionem atiam ad singula, dico ad primum quod virgo Maria tunc non haberet duos filios, quia tunc filius Dei non esset filius suus, quia non dicitur nunc filius suus nisi ratione humanitatis sibi unite, et ideo si illam dimitteret filius ussus non esset. Ad secundum

inconueniens concedo quod idem posset esse filius sui ipsius non essentialiter et proprie, sed per communicationem idiomatum, sicut concedimus quod plu est per communicationem idiomatum quod creatura genuit creatorem. Et ad aliud inconueniens concedo eodem modo illiud, scilicet per communicationem idiomatum et plus non probant argumenta, ut patet intuenti.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem dico quod li assumere naturam humanam duo importat, scilicet ipsam incarnationem facere et ipsam incarnationem creare, quantum ad primum importat agere ad extra, et sic concedo quo est opus totius trinitas. Quantum vero ad secundum nullam actionem importat et sic concedo quod solum verbum naturam assumpserit, et hoc satis clare ostendit Magister, libro 3, distincióne 1, capitulo sed forte.

Ad argumentum in oppositum in principio est duplex modus dicendi secundum duplicem opinionem. Nam quidam dicunt quod natura humana et persona differunt realiter sic> dicens quod persona addit aliquid absolutum supra naturam et secundum istam opinionem stais patet quid dicendum. Alia opinio est quod persona et natura humana sunt idem realiter, licet aliquid connotet persina quod non fa- [4va] cit natura humana, quia natura humana solum significat corpus humanum informatum anima intellectiva. Persona vero ultra hoc significat illam per se subsistere in proprio supposito et secundum istam opinionem diceretur, quod propter diversa connotata non sequitur. Non potuit assumere personam humanam, ergo nec natura.

Utrum Adam si originali permansisset innocentia, verbum carnem assumpsisset unione ipostatica. Et arguitur quod non, quia nulla causa fuit incarnationis verbi nisi peccatores salvos facere, igitur. Patet consequentia, quia si Adam in originali permansisset innocentia, nullus fuisset peccator. Antecedens autem ponit expresse Glossa, super illud 1 Timothei 1, Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, dicetis, nulla causa fuit Christo domino veniendi nisi peccatores salvos facere. Ad oppositum, incarnatio verbi est ad perfectionem universi, igitur. Patet consequentia, quia si homo non peccasset, nihil defuisset universo de perfectione sua, quia cum malum non sit necessarium ad perfectione boni, peccata non sunt necessaria perfectioni universi. Antecedens de se notum est.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod verbum naturam rationali carentem anima potuit assumere un unione ipostatica. Probatur tripliciter.

Primo sic: contradictionem non includit naturam rationabili carentem anima unitam esse verbo unione ipostatica, igitur. Patet consequentia, quia verbum potest facere quicquid non implicat contradictionem. Et antecedens patet, quia aliquando sic fuit de facto, scilicet in triduo mortis Christi, nam certum est quod corpus suum rationabili carebat anima, aliter non fuisset mortuum, et tamen verbo mansit unitum, quia quod seme assumpsit nunquam dimisit, igitur. ET confirmatur, quia qua ratione talis natura rationabili carens anima verbo per modicum tempus mansit unita eaden ratione potest manere in perpetuum.

Secundo sic: natura rationabili carens anima non plus [4vb] distat a verbo quam rationalis creatura, ergo. Patet consequentia, quia que equaliter a verbo distant de potentia absoluta assumi possunt, quia unum non magis sibi repugnat, quam alterum. Et probatur antecedens, quia quelibet creatura a qualibet divina persona distat in infinitum, duorum autem distantium ab aliquo per infinitum, unum non distat ab illo magis alio, quia infinitum infinito non est minus. Et confirmatur, quia quelibet creatura est equaliter in potentia obedienciali respectu verbi et potentia verbi est equalis respectu cuiuslibet creature respectu omnium que

contradictionem non implicant. Contradictionem autem non implicat quod verbum sit Deus per essentiam et lapis sive sinus per unione.

Tertio: creatura rationabilis carens anima, ut puta lapis vel assinus non est magis eadem proprie suppositioni proprii generis quam sit natura rationalis suppositioni sue. Sed natura rationalis potest absolui a propria suppositione et suppositari ab aliena, ut patet in natura de facto a Christo assumpra, ergo et natura rationalis, sic a propria suppositione poterit absolui. Sed non potest absolui a propria suppositione quin supposiretur aliunde, quia aliter sequeretur contradictio. Et confirmatur per Anselmum, 2 Cur Deus homo, dicentem quod omnis necessitas et potestas Dei subiacet voluntati. Istius autem voluntas nulli subditur necessitari au possibilitari.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: natura rationali carens anima cum verbo non potest uniri minori unione quam sit unio ipostatica, ergo nec unione ipostatica. Patet consequentia per locum a minori. Sed probatur antecedens, quia unio cum verbo oer gloriam et fuitionem beatificam est minor unio quam sit unio cum verbo ipostatica. Sed natura rationali carens anima non potest uniri cum verbo unione beatifica, igitur apparet maior per Augustinum, 13 De trinitatem capitulo 19, dicentem in rebus enim per tempus ortis ista summa gratia est quod homo in unitate persone iunctus est Deo. Hoc [5ra] autem verum esset, si illa unio ita esset maior quam unio per gloriam. Et minor probatur, quia ad unionem beatificam cum verbo requiritur nature unite actus intellectus et voluntatis, quod non potest habere natura irrationalis.

Et confirmatur nam Augustinus, 13 De trinitate, capitulo 9, facit talem consequentiam. Si filius Dei natura est factus filius hominis per unionem, ergo filius hominis per naturam potest fieri filius hominis per gratiam, modo si ista consequentia sit bona ex opposito consequentis debet inferri oppositum antecedentis, ut puta sic arguendo hoc non potest fieri filius Dei per gratiam, igitur filius Dei natura homo non potest fieri per unionem, tunc sic. Sed natura rationali carens anima nin potest fieri filius Dei per gratiam, igitur etc.

Secundo sic: quod non est capx personalitatis, non potest a verbo ad unionem personalem sive ipostaticam assumi. Sed nulla natura rationali carens anima est capax personalitatis, igitur. Aooaret maior, quia quod aliqua natura assumatur ad veritatem persone et non personetur contradictionem includit. Et minor apparet per Boethius in libro De duabus naturis Christi, et una persona dicens quod persona est nature rationalis individua substantia.

Tertio sic: si conclusio sit vera, tunc sequeretur quod pari ratione verbum ad talem unionem posset assumere unum accidens sicut substantia. Consequens est falsum, tum quia accidens esset in Deo immediate, quod est impossibile, tum quia verbum suppleret vicem subiecti accidentis, et per consequens in formaretur illo, quod est falsum. Et patet consequentia, quia non magis hic repugnat accidenti quam asino cum accidens quodlibet sit equaliter in potentia obedientiali respectu ipsius verbi sicut est asinus.

Respondeo.

Ad primum dico quod unio ipostatica cum verbo potest dupliciter sumi. Unomodo prout est solum ipostatica non includens aliquam unionem aliam. Aliomodo, ut est includens unionem per gloriam. Modo dico quod primo modo [5rb] unio per gloriam est maior unione ipostatica. Sed secundo modo unio ipostatica est maior unione per floriam, et sic intelligit Augustinus, quod in rebus per tempus ortis summa gratia est, quod homo in unitate persone coniunctus Dei est qualiter, nunc est coniunctus Deo, quia est cum summa gloria. Ideo dico quod assumi ad unionem ipostaticam non est maxima gratia, si separatur ab unione per gloriam.

Ad confirmationem dico quod intentio ibi Augustini est preferre unionem nature humane factum per assumptionem verbi illi unioni, qua precise anima unitur cum Deo per

gratiam, et hoc in quantum prima unio includit secundam. Et ideo antecedens beati Augustini includit non solum unionem ipstaticam, sed etiam unionem per gratiam et gloriam, et sic bene concederem quod concluditur ex opposito consequentis oppositum antecedentis, scilicet quod unio ipstatica, ut includit unionem per gratiam et gloriam, non potest assumi natura rationali carena anima.

Ad secundum dico quod naturam rationali carentem anima non esse capacem personalitatis. Dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod non posset esse persona, et sic est verum. Alio modo sic, quod non posset substantificari in persona, et sic est falsum. Natura autem irrationalem assumi a divina persona non est ipsam effici personam sed ipsam substantificari a persona.

Ad tertium dico quod non pari ratione posset assumere aliquod accidens. Et ratione est, quia contradictionem includit accidens esse in aliquo, ut in supposito, et non esse in ipso ut in subiecto impossibile est autem aliqua personam divinam esse subiectu, alicuius accidentis, sic quod informaretur aliquo accidenti. Lapis autem et asinus possunt esse in aliquo, ut in supposito absque eo quod sit in ipso, ut in subiecto. Persona autem divina quanvis nullius nature create posset esse subiectum. Tamen potest esse suppositum, et sic quia accidens sic assumi includit possibile et non aliquam alia natura substantialis licet irrationali, et ideo non est simile.

Secunda conclusio est quod verbum potest naturam humanam ipstatice assumere, absque ipsius nature fruitione assum- [5va] pte beatifica. Probat tripliciter.

Primo sic: unio ipstatica et unio beatifica sunt uniones realiter distincte, quarum una non infert alia, nec unde dependet ex alia, igitur. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quoniam unio ipstatica non infert beatificam, quoniam ut patet in prima conclusione: natura non beatificabilis potest verbo uniri ipstatice, quod si de facto non fieret, esset unio ipstatica absque beatifica. Nec etiam unio beatifica infert ipstaticam, quoniam anima Petri est verbo unita beatifice non ipstatice, ergo.

Secundo sic: quando aliqua duo sic se habent, quod sunt alterius rationis et unum est prius altero et posterius habet esse absolutum distinctum a priori sine omni contradictione, prius potest esse sine posteriori. Sed unio nature assumpte cum persona verbi et unio eiusdem nature per actum secundum cum obiecto beatifico sunt uniones alterius rationis etc. Ergo prior poterit esse sine posteriori. Sed in eadem natura unio cum verbo ipstatica est prior unione ipsius per actum secundum cum obiecto beatifico, igitur. Quod autem unio ipstatica cum verbo in eadem natura sit prior unione beatifica cum obiecto. Probat, quia omnis actus secundus praesupponit suppositum cuius est actus, igitur actus secundus illius nature praesupponit illam naturam esse suppositum. Sed illa natura non est suppositum, nisi per unionem ipstaticam cum verbo, igitur.

Tertio sic: si natura humana ex vi unionis ipstatice cum verbo necessario frueretur, sequeretur quod omnis natura cum verbo ipstatice unita necessario frueretur. Consequens falsum, nam Christi corpus in triduo mortis ipsi verbo erat unitum ipstatice, non tamen fruebatur. Patet, quia non habebat actum intellectus, nec voluntatis, quia non habebat animam.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: unio ipstatica nature humane cum verbo est maior et perfectior quia sit sola unio per gratiam, igitur. Antecedens patet per Augustinum, 13 De trinitate, capitulo 19, dicentem in rebus per tempus ortis. Et probatur consequentia, quia quando inter aliqua duo est maior unio et perfectior, tanto magis [5vb] extrema illius unionis uniuntur. Extrema autem unionis ipstatice sunt natura humana et persona verbi, igitur natura humana et persona verbi magis uniuntur virtute unionis ipstatice quam aliqua anima, cum Deo sic unitur virtute unionis beatifice, quod ipsa non potest Deo non frui, igitur et sic uniretur natura humana cum verbo virtute unionis ipstatice quod ipsa verbo non poterit non frui.

Secundo sic: natura humana unita cum verbo non potest non videre verbum et hoc manente tali unione, igitur non potest ipsum non diligere. Et per consequens non potest ipso non frui. Patet antecedens, quia impossibile est naturam intellectualem esse unitam verbo et suam talem unionem ignorare. Sed patet consequentia, tum quia cum verbum sit summum bonum summe alliciet voluntatem ad suum amorem, tum quia deitas sine gaudio videri non potest, ut ait Magister, libro 1, distinctione 4.

Tertios sic: omnis natura rationalis non fruens est peccabilis et a bono vertibilis, igitur si natura humana unita verbo ex vi unionis non necessario frueretur, sequeretur quod manente tali unione esset peccabilis et sic anima Christi verbo unita stante tali unione potest peccare, quia posset hoc frui, quod est contra Magistrum, libro 3, dicentem.

Respondeo.

Ad primum dico quod unio ipostatica precisa ab unione beatifica non est perfectior quam sit unio solum beatifica. Et ad dictum Augustini patet ex solutionibus prime conclusionis, quid dicendum, igitur. Dico quod etiam dato quod ista unio ipostatica sit intimior nature unite verbo, quam sit Dea anime beate per unione mbeatificam, non tamen sequitur quod omni modo quod anima coniungitur cum Deo per unionem beatificam quod omni tali modo coniungatur natura humana cum verbo, sed solum sufficit quod aliquod modo intimiori. Sic intimius coniungitur et unitur anima cum corpore cum in forma ipsum, quam unitur cum aliquod absoluto sibi extrinseco, non tamen sequitur omnimodo quo unitur cum aliquo absoluto extrinseco, quod omni eo modo unitur cum ipso corpore.

[6ra] Ad secundum nego antecedens, quia nullam contradictionem includit animam vel naturam humana verbo uniri ipostatice et talem unionem ignorare vel non videre, sicut nec includit contradictionem animam uniri cum corpore et talem unionem nescire, ut patet de anima pnerorum vel fatuorum, imo etiam multi philosophi unionem anime cum corpore negaverunt.

Ad tertium de facto concedo quod omnis natura rationalis non fruens est peccabilis. Sed si Deus assumeret ipostatice aliquam naturam rationalem absque fruitione, dico quod tunc aliqua esset natura non fruens, que tamen non esset peccabilis. Et ratio, quia cum actiones sint suppositorum, tunc si illa natura sic assumpta posset peccare, sequeretur quod suppositum eius posset peccare. Et sic cum verbum esset eius suppositum, posset peccare, quod includit contradictionem.

Tertio conclusio est quod si Adam in originali permansisset innocentia adhuc verbum Dei carnem assumpsisset unione ipostatica. Probatur tripliciter.

Primo sic: natura assumpta a verbo non gaudet de peccato ipsius Adami, igitur. Patet antecedens, quia nullus beatus de casu alicuius gaudere debet. Probatur consequentia per modum arguendi Anselmi, 1 Cur Deus homo, capitulo 18, ubi sic arguit: si homo propter hoc solum fuisset creatus et ruinam angelorum suppleret, tunc sicut homo non potest non habere de sua beatitudine, sic non potest gaudere de ruina angelorum. Sed quomodo de tanto vitio sicut est ruina angelorum posset homo gaudere et beatus esse quasi dicat nullo modo. Tunc si argumentum Anselmi sit bonum, eodem modo arguenda in proposito, quia si solum propter peccatum Adami fuit natura humana a verbo assumpta, tamen sicut dicta natura non potest gaudere de alia assumptione et sua beatitudine, sic non potest non gaudere de peccato Adami. Sed quomodo de tanto vitio, sicut fuit peccatum Adami potest gaudere natura tam perfecta et beata, sicut est natura illa a verbo assumpta, hic enim modus arguendi modo pre dicto veniabilis Anselmi, in omnibus est similis.

Secundo sic: verbi incarnatio [6rb] natio est nature humane magna dignitas et exaltatio, igitur. Consequentia est nota, quia nullam dignitatem vel commodum debet homo debet homo consequi

per peccatum quam non fuisset consecutus absque peccato, et per consequens etiam absque peccato Adami dictam dignitatem et exaltationem natura humana fuisset consecuta.

Tertio sic: post peccatum Adami homo beatificatur quo ad vitam sensitivam et intellectivam, igitur. Patet consequentia, quia non minus debuisset beatificari, si non peccasset, quam post peccatum. Sed si Deus incarnatus non fuisset homo, beatificari non potuisset quo ad sensitivam. Quod patet, quia beatitudo subiective consistit in Deo habuissent si Deus incarnatus non fuisset. Et antecedens apparet, quia modo beatificatur quo ad vitam intellectivam contemplando deitatem et quod ad sensitivam contemplando humanitatem ipostaticè coniunctam divinitati, et hec est ratio Augustini in libro de spiritu et anima.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus assumpsit hominem et non angelum, igitur. Antecedens patet, quia nusquam angelos apprehendit, sed semen Habrae, ut habetur Ad hebraeos 4. Er probatur consequentia sic, quia quero quare potius assumpsit hominem quam angelum, aut propter maiorem nobilitatem, et hoc non, cum angelus excedat hominem in nobilitate, aut propter maiorem necessitatem, quo si sic, cum non esset maior necessitas quod homo assumeretur quam angelus, nisi quia homo peccaverat qui erat reparabilis, et non angelus, ergo reparatio et peccatum fuit causa. Patet, quia remota reparatione huiusmodi et peccato non fuisset maior necessitas assumendi hominem quam angelus.

Secundo sic: peccatum Adami fuit precisa causa incarnationi verbi, igitur. Patet consequentia, quia remota causa removetur effectus. Sed probatur antecedens.

Primo, quia culpa Adami fuit causa redemptionis, igitur et incarnationis. Patet antecedens, quia sine tali culpa non fuisset redemptio. Et patet consequentia, quia nichil nobis [6va] profuit nihil redimi profuisset, ut ait Gregorius in Benedictione cerei.

Secundo probatur idem antecedens per Augustinum super Ioannem, dicentem quod non merita nostra, sed peccata nostra traxerunt Deum de celo ad terram.

Tertio pronatur idem antecedens per eundem Augustinum super Ioannem, dicentem, quia peccavit unus in quo totum era, ideo venit unus sine peccato, qui omnes salvos facere.

Tertio sic: dicta conclusio repugnat multis dictis factorum approbatorum, igitur est falsa et eius opposita vera. Patet consequentia. Sed probatur antecedens ad hoc inducendo multa auctorum auctoritates. Primo est Augusti, de verbis apostoli sermone 3, dicentis si homo non peccasset, filius Dei non venisset. Secunda est Leonis pape in quodam sermone 5, dicentis si homo ad imaginem Dei factus legem divina servasset creator creatura non fuisset factus. Tertia est Anselmi, De conceptu virginali, dicentis ideo Deus factus homo est, quia homo ad redimendum non sufficiebat, si ifitur ista sit bona ratio, sequitur quod Deus factus est homo, ut hominem redimeret. Sed si non peccasset redemptione non indignisset. Quarta est eiusdem Anselmi, De conceptu virginali, capitulo non, dicentis si homo inobediens Deo non fuisset, nunquam filius Dei homo fuisset. Quinta est Augustini eponentis illud Matthaei 1, salvuum facie populum a peccatis eorum dicit si homo non peccasset virgo non peperisset. Sexta est Damasceni, 3 Sententiarum, capitulo 9, querentis que est utilitas humanationis filii Dei et respondet, dicentis quod humanatio verbi propter hoc facta est, ut natura que peccaverat et corrupta fuerat liberaretur a corruptione, ut sicut oer hominum mors, ita per Christum resurrectio mortuorum. Alia est Ieronimi super Mattheum, capitulo 7, dicentis notandum quod in genealogia salvandorum nulla sanctarum mulierum assumitur, sed solum ille quas scriptura reprehendit, ut qui propter peccatores venerat de peccatoribus nascens omni peccata deleret, [6vb] ergo est auctoritas adducta ad oppositum questionis. Consequentia est Apostoli ad Galatas 4, dicentis misit Deus filium suum etc, ut eis qui sub lege eran redimeret.

Respondeo.

Ad primum nego consequentiam. Ad probationem dico quod nec sic nec sic. Sed ratio quare assumpsit hominem et non angelum fuit precisa divina voluntas vel potest dici quod magis congruum fuit assumere hominem quam angelum, si homo non peccasset, et hoc ut totus homo beatificatur, ut tangit secunda ratio ad conclusionem que congruitas non erat de angelo.

Ad secundum nego antecedens. Ad probationem concedo quod culpa Adami fuit causa reparationis et incarnationis, id est occasio. Sed non precisa sic, scilicet quod sine illa non fuit incarnatio, et cum dicitur quod nihil nobis profuisset nasci etc. Dico quod Gregorius intelligit quod nihil nobis profuisset Christi nativitas quantum ad hoc quod natus erat mortalis et passibilis, nisi redimi profuisset. Vel dicitur quod ipse loquitur in statu nature lapse manente ipsa in suo casu, quia certum est quod tunc nobis non profuisset ad totius nature beatificationem, nisi prius a peccato nos redimisset. Sed hoc non est contra conclusionem que loquitur, si natura in sua permansisset innocentia.

Ad tertium nego antecedens pro expositione, tamen omnium illarum auctoritatem et similium est notandum quod incarnatio verbi nihil aliud est quam carnis assumptio. Talis autem assumptio carnis a verbo potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod caro sonat infirmitatem et est mortalis et passibilis et hoc ex peccato ipsius Adami. Alio modo secundum quod caro sonat naturam integram secundum statum sue primeve conditionis. Modo dico ad propositum, quod si Adam non peccasset, filius Dei assumpsisset carnem prout si caro sonat naturam integram et non corruptam, nec hoc volunt negare predictae auctoritates.

Dico secundo quod si Adam non peccasset, tunc verbum non assumpsisset carnem scilicet primomodo, scilicet [7ra] passibilem et mortale et hoc intendunt omnes predictae auctoritates.

Ad argumentum in oppositum per idem.

Utrum Christi virgo mater unica in originali peccati fuerit concepta macula. Arguitur quod non, quia eius conceptio ab ecclesia celebratur, igitur. Consequentia patet, quia de nullo peccato vel facto cum peccato ecclesia celebrat festum. Antecedens patet per Anselmum in Epistola ad episcopos Anglie, dicentem erubescant insensati tenebris ignorantie offuscati qui diem conceptionis venerande Dei genitricis respuunt celebrare.

Ad oppositum arguitur per illud Apostoli ad Romanos, 3, omnes in Adam peccaverunt etc.

Respondeno ponendo tres conclusiones.

Prima est quod Christi mater unica in primo instanti sui temporis non potuit esse in originali et in gratia. Probatur tripliciter.

Primo sic: virgo Christi mater unica non potuit pro toto tempore sequenti esse simul in peccato originali et in gratia, ergo nec in primo suo instanti. Consequentia nota, quia que sunt simul impossibilia pro aliquo instanti temporis, semper et pro quolibet alio instanti durationis sunt incimpossibilia, et per consequens per toto tempore. Patet, quia postquam pro eodem instanti sunt impossibilia ipsorum simultas de se implicat contradictionem. Et antecedens probatur, quia aliter fuisset possibile quod usque ad mortem insimul fuisset in peccato originali et in gratia, et in tali statu mori, et sic insimul fuisset beata et non beata, damnata et non damnata, quod implicat.

Secundo sic: privative opposita non insimul esse possunt alicui subiecto in eodem instanti, igitur. Patet consequentia, quia peccatum originale includit carentiam et privationem gratia. Gratia autem includit absentiam talis carentie et privationis. Et antecedens patet, quia quicquid ponit habitus, negat privatio et econverso.

Tertio sic: contradictoria in eodem instanti non possunt esse simul natura, ergo. Patet consequentia, quia ad virginem esse in eodem instanti in originali peccato et in gratia, sequitur contradictio. Sequitur enim fuit in originali, ergo filia ire. Item fuit in gratia, ergo non filia ire. Sed antecedens notum est 1Prio- [7rb] rum et 6 Ethicorum. Hoc solo privatur Deus.

Contra conclusionem, tripliciter.

Primo sic: prius et posterius possunt esse simul in eodem instanti temporis, igitur. Patet consequentia, quia non magis repugnat gratia et culpa originalis quam prius et posterius in naturalibus. Sed antecedens probatur, nam quando ex aere generatur ignis in eodem instanti temporis, in quo corrumpitur. Aer generatur ignis, quia corruptio aeris est generatio ignis, sed constat quod corruptio aeris, que est terminus a quo, est prior quam generatio ignis, que est terminus ad quem, ergo prius et posterius sunt in eodem instanti. Et si dicatur quod hoc est impossibile, quia ad hoc sequitur contradictio, dicetur quod non, quia licet instanti temporis est divisibile in plura instantia nature et ideo contradictio non debet summi penes instanti temporis. Sed penes instanti nature licet autem prius et posterius sunt in eodem instanti temporis, non tamen in eodem instanti natur.

Secundo sic: idem mobile in eodem instanti temporis potest moveri sursum et deorsum, igitur. Patet consequentia, ut prius. Probatur antecedens, nam fabba proiecta sursum obians lapidi molari descendi in eodem instanti temporis in quo obviat lapidi molari recedit ab eodem. Probo, quia vel in eodem instanti, vel in alio, ve in tempore. Non in alio, quia tunc esset tempus medium in quo quiesceret lapis molaris cui obviat fabba. Nec in tempore, quia tunc mutationes innivisibiles similes mensurantur, mensura divisibili cuius sunt ultimum mutatum esse quo attingit lapidem molarem in ascendendo et divisio illius loci in de sensu cum molari lapide.

Tertio sic: culpa mortalis et gratia in eodem instanti possunt esse in eadem anima, igitur. Patet consequentia, quia non minus mortalis culpa repugnet gratie quam originali. Et antecedens patet, quia quando culpa mortalis remittitur per gratiam, aut infusio et habetur propositum, aut in alio et alio, et tunc sequitur quod in tempore medio talis non erit culpa, nec in gratia, imo etiam quod culpa erit remissa sine gratia, quod est falsum. Et confirmatur, quia anima quelibet in primo instanti sui esse est sine originali et [7va] cum originali, quod probatur, quia ipsa infunditur corpori in eodem instanti, quo a Deo creatur. Certum est autem quod a Deo creatur sine originali macula, et cum videtur, corpori est in originali macula, ergo etc.

Respodeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem dico quod generatio ignis et aeris corruptio sunt unus et idem motus, tamen aliter nominatus secundum diversas considerationes, et sic corruptio aeris non est prius generatione ignis. Et quando dicis quod corruptio habet rationem termini a quo et generatio termini ad quem, terminus autem a quo non est prius termino ad quem. Dico quod nec corruptio habet rationem terminia quo, nec generatio termini ad quem, sed ipse aer habet rationem termini a quo et ignis habet rationem termini ad quem, in eodem autem instanti tunc non sunt ignis et aet.

Ad secundum nego antecedens, imo dico quod, quia motus non potest fieri in instanti fabba in instanti non potest moveri sursum, nec deorsum, nec etiam proprie potest quiescere. Tamen ad difficultatem argumenti dico quod cum fabba sursum proiecta obviat lapidi molari descendentem quod in alio instanti est ultimum mutatum esse, quo attingit lapidem. Et in alio est divisio istius loci et quod in tempore medio quiescit idem, quia inter duos motus contrarios necesse est dare etiam medium, 6 Phisicorum, et quod ad quietem eius quiescit lapis molaris, nec hoc debet esse mirabile si lapis quiescat ad obviationem fabbe, scilicet sutrsum et lapis deorsum, natura facit quietem mediam. Et per consequens oportet fabbam cum lapide molari ad tempus quiescere.

Ad tertium nego antecedens. Ad probationem concedo quod culpe remissio et gratie infusio sunt in eodem instanti sic, scilicet quid illud est primum instans esse gratie infuse et illud idem instans est primum instans non esse ipsius culpe. Et ideo non sequitur quod remissio culpe est in hoc instanti, igitur culpa est in hoc instanti, quia remis- [7vb] sionis culpe est primum instans non esse ipsius.

Ad confirmationem nego antecedens, unde duci quod anima in primo instanti sui esse est in originali macula, et nego aliam partem quod, scilicet sit sine originali. Ad probationem, cum dicere quod a Deo creatur munda, ergo est munda. Negatur consequentia, unde dicit Magister libro 2, distinctione 32, quod anima ante baptismum nunquam talis fuit qualis a Deo crata fuit.

Secunda conclusio est quod Christi virgo mater unica per instans precise non potuit sub originalis esse peccati macula. Probatur tripliciter.

Primo sic: ipsa per instans precise non potuit esse in gratia, ergo nec in originali macula. Probatur consequentia, quia cum originalis peccati macula sit gratie privatio, et gratia et privatio eodem modo se habent circa subiectum quo ad mensuram, quia per omnem mensuram per quam potest esse habitus, potest esse privatio et precise per talem et econverso. Patet, quia nunquam aliquod subiectum dicitur aliquod privatum nisi per mensuram pro qua naturam est habere illud. Sequitur quod si beata virgo non potuit precise per instans esse in gratia, quod nec etiam in originali peccati macula. Probatur antecedens, quia Deus nullam rem precise potest conservare per instans, ut dictum fuit in secunda conclusione, secunde questionis, secundi libri.

Secundo sic: supponendo quod pro statu nature lapse gratia et quelibet culpa tam mortalis quam originalis sint privative opposita. Tunc arguo sic: est dare primum instans esse cuiuscunque gratie create, ergo et necesse fuit dare primum instans in quo virgo Maria fuit in gratia. Ista consequentia est nota et antecedens est Philosophi, 8 Phisicorum, dicentis quod cuiuslibet rei permanentis est dare primum instans. Tunc arguo sic: accipio primum instans in quo beata virgo sit in gratia et sit b, et quero aut a et b sunt mediata, et tunc inter ista fuit tempus medium, et in isto tempore nec fuit in gratia nec in culpa. Et hoc est impossibile, sicut est impossibile aliquod subiectum per aliquod tempus insimul carere privatione et habitu sibi debitum. Aut ista sunt immediata, et sic instans erit immediatum instanti contra Philosophum, 4 Phisicorum.

Tertio sic: supposito quod peccatum originale con- [8ra] sequatur quandam qualitatem fetidam in carnem existentem quia existente peccatum originale in est et qua purgata et ipsum purhatur, ut doctores imaginantur. Tunc arguo sic: talis qualitas fetida non potuit in anima esse precise per instans, ergo. Consequentia nota ex supposito. Probatur antecedens, quia illa talis qualitas aut desit esse in anima per corruptionem successivam, aut per anichilationem. Si primo modo, quero aut fuit anichilata in primo et alio instanti in quo fuit in anima, aut in alio. Si primo modo, ergo simul fuit in anima et fuit anichilata, quod implicat. Si secundo modo, ergo in fuit per tempus. Patet, quia in fuit semper ante instans anichilationis et inter illud instans. Et primum fuit tempus medium, igitur.

Contra conclusionem arguitur.

Primo sic: virgo beata in instanti potuit esse in gratia, igitur. Patet per rationem. Primo factam pro conclusionem. Probatur antecedens, quia non maiori necessitate conservat Deus effectum positum in esse quam ipsum ponat in esse. Sed quamlibet gratiam in esse ponit simpliciter, continetur in primo instanti, in quo ipsam produxit, ergo non in ipso instanti. Primo ipsam conservat contingenter etiam in toto tempore sequenti. Et si sic, ergo in toto tempore sequenti poterit illam non conservare, et per consequens in toto tempore sequenti ipsa poterit non esse.

Secundo sic: quando aliquod subiectum natum est esse sub forma aliqua et sub privatione illius forme pro quancunque mensura data temporali vel instantanea, potest sub forma pro eodem esse sub privatione illius et econverso, sed pro toto tempore continuato uni instanti Deo non influente ad esse gratie in anima potest anima esse in culpa, igitur pro eodem tempore uni instanti continuato esse poterit in gratia Deo infliente ad esse gratie in anima. Si igitur pro toto tempore continuato uni instanti precise poterit esse in culpa, quod est propositum.

Tertio sic: animam in hoc instanti esse in culpa et in toto tempore sequenti non esse in culpa nulla includit contradictionem, igitur sic potest esse. Patet antecedens, quia contradictio debet attendi penes mensuram eandem, non sic est, igitur hic.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probatio- [7rb] nem dico primo quod illa probatio equaliter concludit quod in eodem instanti, in quo Deus produxit effectum, posset effectus non esse, sicut pro toto tempore sequenti posset non esse, quia eque libere ipsum produxit et conservat in eodem instanti, sicut in toto tempore sequenti. Sed ad materiam argumenti dico sicut dixi in solutione tertii argumenti contra. Secundam conclusionem secunde quaestionis secundi liberi, scilicet quod licet sit impossibile Deum ad conservationem alicuius rei extra se absolute necessario agere, non tamen est impossibile ex suppositione. Sive supposito quod ipse beatificet Petrum eternaliter impossibile et ipsum conservare eternaliter licet absolute et simpliciter ipsum posset non conservare. Sic dico in proposito supposito quod Deus producat gratiam impossibile est ipsam per tempus non conservare, quia contradictionem includit gratiam solum per instans durare, ut dicebatur ibidem.

Ad secundum dico concessio maiori. Dico ad minorem quod supposito quod anima in hoc instanti sit in gratia impossibile est pro toto tempore continuato. Sic sine gratia, quia tunc esset dare illius gratie, que est res permanens ultimum instans in esse, quod negat Philosophus, 8 Phisicorum, et si diceres quod per totum tempus sequens Deus potest non influere. Dico ut statim dixi quod licet absolute Deus illam gratiam posset non conserbare pro toto sequenti tempore, tamen ex suppositione, scilicet supposito quod sit in hoc instanti primo impossibile est ipsum illam per tempus non conservare.

Ad tertium dic quod includit contradictionem et si non explicite, tamen implicite, quia sequitur hec res permanens in hoc instanti est, igitur pro hoc instans erit, patet, cum non sit dare ultimum eius in esse similiter culpa in hic instans est, ergo post hoc instans erit contradictionem, aut includit quod hec culpa post hoc instans sit et quod in toto tempore sequenti non sit.

Tertia conclusio est quod virgo Christi mater unica non dicitur in originalis peccati macula concepta. Probatur tripliciter.

Primo sic: est dare alicue, qui quo ad causam et effectum peccatum originale contraxit et est dare aliquem quod nec quod ad effectum, nec quod ad causam contraxit, scilicet Christum, ergo est dare medium. Sed medium non potest dari nisi dupliciter. Uno modo sic quod aliquis contraxerit originale, quo ad effectum et non ad causam, et hec mediatio est impossibilis, vel quo aliquis contraxerit originale quod ad causam et non quo ad effectum. [7va] Et hec mediatio es possibilis, ergo oportet dare aliquam personam, que sic mediet, sed mahic hic est congruum atribuere beate virgini quam alicui aliteri, ergo licet contraxerit originale quod ad causam, non tamen quo ad effectum.

Secundo sic: perfectissimus mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicuius persone, sed Christus fuit perfectissimus mediator, igitur si talis actio a culpa totaliter aliquem preservare, ergo Christus totaliter aliquam personam a culpa presevauit, sed plus hoc videtur conngruum afirmare de matre quam de aliqua alia persona, ergo.

Tertio sic: filius non debuit denegare matri per gratiam quod ipsa potuit habere pe naturam. Sed ipsa si primi parentes non peccassent, naturaliter fuisset conceptu sine macula, ergo. Et confirmatur, quia secundum sanctes ipsa nunquam peccavit venialiter, quia non decuit quod mater Christi pulveretur peccato veniali, sed certe minus decuit ipsam polui originali macula, cum fit prior veniali, quia illa excludit gratiam, ista non. Ista conclusio probari potest auctoritaribus sanctorum. Nam Anselmus, De conceptu virginis, capitulo 3, de matre domini loquens dicit nempe debuit fieri ut conceptio illius hominis de matre purissima fieret, quod tali puritate niteret qua maior sub Deo cogitari non possit. Item Augustinus, De natura et gratia, et ponitu libro 3, distinctione 3, cum peccatis agitur de maria, nullam volo facere mentionem.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: beata virgo multas penas habuit, igitur in originali concepta fuit. Patet consequentia per Augustinum, libro 1, Retractionum, capitulo 8, dicentem omnis pena si iusta est, pro peccato inflictata est, igitur si multas penas habuit pro peccato ipsa habuit. Sed non pro macula actuali, quia nullam talem habuit, igitur pro originali. Et antecedens patet, quia passa fuit esuriam, sitim et dolorem passionis filii iuxta illud Lucae 2, et taum ipsius animam etc.

Secundo sic: nullus sanctis aliter a primis parentibus conceptus excipitur a generali redemptione omnium facta per Christum, ergo si beata virgo originale non contraxisset cum peccato, etiam nullum actuale habuerit. Christi redemptione non indignisset, quod est falsum. Et antecedens patet per Augustinum, in De perfectione iustitiae, dicentem quod dicit aliquem fuisse vel esse cui non necessaria sit Christi redemptio, dicit contra sanam [7vb] scripturam dicit omnes in adam peccaverunt etc.

Et confirmatur, quia si beata virgo non contraxisset peccatum originale, cum fuerit possibile ipsam ante Christi passionem mori, sequitur quod si ante mortua fuisset, tunc ante filium in paradysum introisset. Patet consequentia, quia ianua celi nulli nisi propter peccatum originale manebat clausa. Sed consequens est falsum, quia Christus omnibus per suam mortem ianuam celi aperuit.

Tertio sic: beata virgo fuit concepta per concubitum viri et mulieres, ergo. Patet consequentia per Augustinum, De fide ad Petrum, decentem firmissime tene et nullatenus dubites omnis homo qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum peccato originali nasci et filium ire esse etc.

Ad hoc possent adduci multe auctoritates sanctorum, unde Augustinus inponendo responsione, 2 dicens Iesus solus natur est sine scientie et omnes excepto Christo originaliter contraxerunt. Item Augustinus in libro De baptismo parvulorum in **fide** dicit quod omnis qui concipitur per concubitum viri et mulieris, in peccato originali concipitur. Item Augustinus, Contra Iulianum, libro 3 dicens venio a peccato originali eruitur nisi dominus Ihesus qui non habuit in membris suis legem carnis spiritus repugnatem. Item Augustinus, IV super Genes dicit iustus peccatum originale non contraxit, quia in gloriosa virgine conceptus fuit non ut corpus ex gemine. Item Anselmus, De conceptu virginis, capitulo 18, dicit quod ipsa virgo in iniquitatibus concepta est et in peccatis concepit eam mater eius. Item leo papa in quoddam sermone dicens noster Ihesus Christus peccati destructor, sicut nullum a reatu liberum reperit sic pro salvandis omnibus venit. Item Bernardus in epistola De conceptione beate virginis ad canonicos Lugdunenses, dicit sic: honorem regine iudicium regi diligit regina virgo falso non eget honore et subdit. Si mater domini ante conceptum sui nune sanctificari potui, quoniam non era, sed nec in ipsa quidem concepta propter peccatum quod erat. Restat ut prius conceptum iam in utero existens sanctificationem recepisse credatur, que excluso peccato sanctam faceret nativitatem, non autem conceptionem. Item glossa Augustini, super illud ad Romanos 8, misit deus filium suum in similitudinem carni peccati ait, sola caro christi non est caro peccati, quia

non conceptum. Sed gratia concepit, cum mater sua. Item glosa Hieronimi, super illud psalmi, que de manu [9ra] **canis** unicam meam ait, unica fuit anima Christi, que sola fuit sine peccato. Item glosa Augustinu super illud psalmi, ecce enim in iniquitatibus conceptus ait, nemo nascitur nisi trahens penam et meritum pene, nisi tu qui de Spiritu Sancti conceptus es merium pene est peccatum, ergo. Item Magiste, libro 3, distinctione 3, ait: Mariam quoque totam Spiritu Sancti preveniens a peccato prorsus purgavit et a formite peccati liberavit etc. Ergo fuit in peccato. Multe alie auctoritates adhuc consimiles possunt adduci.

Respondeo.

Ad primum dico quod per idem probaretur quod Christus aliquod peccatum contraxisset, quia multas penas passus fuit. Dico ergo ad auctoritates Augustini quod omnis pena si iusta est, pro peccato inflictata est, scilicet proprio vel alieno. Sic enim Christus passus fuit penam pro peccato alieno. Sic et virgo Maria sic, scilicet quod si peccatum aliquid non fuisset ipsa penam nullam substinuisset. Alii autem patiuntur penam non solum pro alienis, sed etiam pro propriis.

Ad secundum dico quod posito quod Christi mater nullum peccatum contraxisset, ad huc a Christo redempta fuisset. Patet, quia per servare a peccato est melius quam redimere a peccato, et liberare quam post peccatum de peccato eripere. Fuisset ergo a peccato a Christo liberata, id est perservata sicut dicimus quod Christus per mortem suam liberavit nos a peccata eterna, cum tamen nunquam fuerimus in eterna pena.

Ad tertium dico quod eodem modo probatur quod non solum ipsa in originali fuit concepta, sed etiam quod nata. Ideo dico quod auctoritas Augustini intelligitur de lege communi sic, scilicet quod omnis qui sic concipitur, nascitur in originali peccato. Beata autem virgo speciali gratia ex tali lege fuit presevata.

Pro solutione omnium dictarum auctoritatum est sciendum quod conceptio est duplex, scilicet cinceptio feminis et conceptio hominis. Conceptio feminis sit oer coitum, scilicet in consumatione matrimonii. Conceptio hominis sit quando post conceptionem feminis, anima semini sic cincepto a Deo infunditur. Item nota quod peccatum originale contrahitur dupliciter, scilicet secundum causa et secundum effectum. Secundum causam, scilicet quando inest primo ista qualitas morbida et fetida in conceptu et ex qua postea anima in con- [9rb] iunctione cum tali conceptu maculatur. Et isto modo peccatum originale solum contrahitur in conceptu feminis et in proprie dicitur illud peccatum originale, quia talis qualitas in conceptu nullum peccatum est, cum femine cinceotum carea anima. Tunc per consequens proprie peccatum habere non potest. Sed secundum effectum contrahitur peccatum originale, quando ex coniunctione anime cum tali conceptu fetido maculatur ipsa. Et sic peccatum originale secundum effectum solum contrahitur in conceptione hominis. Modo concedo quod beata virgo fuit concepta in originali in proprie, scilicet secundum causam, et in conceptu feminis. Et hoc volunt omnes predictae auctoritates, tamen proprie loquendo de peccato originali non fuit ipsa concepta in ipso, quia non in conceptu hominis contraxit effectum talis peccati, et ideo est, quia ante infusionem anime Deus illam materiam a parentibus beate Marie seminatam ab omni purgavit macula. Et ideo ex coniunctione anime cum illa anima nullius peccati contraxit macula, et sic intelligitur conclusio ista. Ad auctoritatem Apostoli in principio quasi adductam. Ad oppositum dico quod loquitur de peccato secundum causam, non vero secundum effectum, et de lege communi, non de privilegio speciali, nam sequitur.

Utrum hec enunciatio: Deus factus est homo, fit vera propositio. Arguitur quod non, quia si hec sit vera, Deus factus est homo, sequeretur quod deus sit factus. Consequens est falsum. Et patet consequentia, quia sequitur Socrates factus est homo, ergo Socrates est factus.

Sic eodem modo sequitur Deus factus est homo, ergo Deus est factus, quia hic nihil mutatur nisi subiectum.

Ad oppositum est auctoritas Ecclesie que cantat in Simbolo Niceno de filio, dicentis et homo factus est, filius autem Deus est Deus.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod hec enunciatio, Deus est homo, est vera propositio. Probatur tripliciter.

Primo sic: quecumque de aliquo tertio predicantur, de se invicem possunt vere predicari. Sed Deus et homo predicantur de aliquo tertio, ergo de se invicem possunt predicari, et per consequens homo de deo poterit predicari sic, scilicet Deus est homo. Patet maior per regulam Philosophi, dicentis quecumque uni et eidem sunt idem etc. Probatur minor, quia hec est vera, Christus est Deus, et hec similiter, Christus est homo, igitur.

Secundo sic: demonstrato filio virginis hic filius virginis est Deus. Hic filius virginis est homo, igitur hic Deus est homo vel sic: hic filius virginis est Deus, sed homo est hic filius virginis, ergo Deus est homo. Patet consequentia per syllogismum expositoryum.

Tertio probatur auctoritaribus, nam Augustini, 13 De trinitate, capitulo 16, dicentis talis fuit ista unio, ut Deus vere diceretur homo et econverso. Item Bernardi, 2 De consideratione, capitulo 2 dicit tantam, tanquam expressam unionem unius in se preferat ea persona in qua Deus et homo unus est Christus, ut si ista duo se invicem predicent non erretur Deum verum hominem. Et hominem Deum vere eque catholice pronunciet. Ac etiam patet auctoritate Magistri, libro 3, distinctione 6, per totum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter,

Primo sic: si ista est vera, Deus est homo, quero de predicato huius propositionis, quia, aut predicatur aliquid ad se et absolutum, aut aliquid ad aliquid et respectivum non aliquid respectivum et ad aliud, quia homo quod est sibi predicatum non habet correlativum sibi correspondentem, nec aliquid ad se et absolutum, quia si sic, cum secundum Augustinum, 5 de Trinitate, capitulo 10, omne illud quod dicitur ad se est commune toti trinitati, sequeretur quod si homo predicaretur ad se et absolutum, quod eodem modo potest verificari de tota trinitate, et sic de quolibet supposito increato. Sed hoc est falsum, quia tunc patet esset homo et spiritus sanctus.

Secundo sic: si ista propositio sit vera, Deus est homo, aut esset vera per se, aut per accidens. Sed non potest esse vera per accidens, quia nihil accidit Deo, nec etiam Deus et homo possent esse accidentia eiusdem. Nec potest esse vera per se, quia secundum Philosophum, 1 Posteriorum, predicatum quod per se dicitur de subiecto, vero dicitur de omni contento sub subiecto, vel de omni eo de quo dicitur illud subiectum. Et per consequens si hec esset vera per se, Deus est homo, homo vere predicaretur de omni illorum de quo vere [9vb] predicaretur Deus, et sic esset hec vera pater est homo, spiritus sanctus est homo, quod est falsum et hereticum.

Tertio sic: res significata per predicatum istius propositionis, Deus est homo, non est res significata per subiectum, igitur. Patet consequentia, quia hoc verbum est, est nota idemnitatis predicati cum subiecto. Et probatur antecedens, quia res significata per hunc terminum, homo est natura humana, ut in supposito, vel ut est apta nata esse in supposito. Sed hec est falsa: Deus est natura humana in supposito vel apta nata esse in supposito, igitur et hec est falsa, Deus est homo.

Respondeo.

Ad primum, dico quod in ista propositione homo predicatur ut ad se. Et quid absolutum. Et ad auctoritatem Augustini dico quod ipse intelligit de predicatis divinis que sic dicuntur et predicantur ad se. Quod sunt de intrinseca ratione nature divine, homo autem licet hic predicetur ad se, non tamen est de intrinseca ratione nature divine. Vel aliter poste dici

secundum Scotum, quod hoc predicatum licet non predicet relativum, ut relativum est predicat, tamen relatuinem rationis eius ad verbum, quia propter unionem nature humane ad verbum, que unio est relatio intrinseca seu implicita. Augustinus autem intelligit de predicatis que sic dicuntur ad sem quod relationem etiam nin umplicite predicant.

Ad secundum respondet Ricardus, dicens quod homo hic predicatur de deo per se, nec tamen oportet quod dicatur de omni contento sub subiecto. Illud autem verbum Philosophu est intelligendu quando res significata per predicatum convenit naturaliter per causam communem omni contento sin iecto per rationem intrinsecam ipsi subiecto. Sic autem non est in proposito, vel potest dici quod est predicatio per accidens, nec ex hoc sequitur quod homo sit accidens, sed solum quod subiectum potest esse sine verificatione talis predicati de subiecto.

Ad tertium, nego antecedens, propter quod est sciendum quod in hac propositione, Deus est homo, illud idem qod importatur per suppositum illius subiecti, importatur per predicatum, licet sub alio modo, quia per predicatum importatur divinum suppositum, ut suppositat humana naturam in subiecto. Divinum autem suppositum supponit, non cum expressione [10ra] suppositionis humane nature, nec etiam cum exclusione talis suppositionis ita, ut sit sensus, Deis est homo, id est filius Dei qui est Deus est filius Dei suppositans naturam humanam, et est similis modus loquendi cum dicimus Petrus est homo, id est Petrus est suppositum nature humane. Et sic patat quod predicatum illius propositionis in recto stat pro suppositio humane nature et illud est ipsemet Deus, scilicet subiectum illius orioisitionis. Sed stat pro humana natura in obiecto, quod patet resolvendo illam, Deus est homo, id est filius Dei, qui est Deus, est suppositum humane nature.

Secunda conclusio est quod hec enunciatio: Deus factus est homo, est vera propositio. Probatnr tripliciter.

Primo sic: per actionem Dei Deus est homo, postquam non fuit homo, ergo Deus factus est homo. Consequentia de se nota. Et probatur antecedens, quia Deus non semper fuit homo, quia non ante incarnationem. Et modo est homo, ut dicit prima conclusio et quod sic: homo est factus oer incarnationem, quia incarnatio fuit Dei et totius trinitatis operatio, ut dicit Magister, libro 3, distinctione 4, igitur.

Secundo sic: verbum cari factum est, igitur. Patet consequentia per glossa Augustini, sic dicentis quod ibi caro accipitur pro homine. Et antecedens hatur Ioannis 1.

Tertio sic: probatur hoc auttoritate Augustini, 1 De trinitate, capitulo 16, dicentis quod talis fuit ista succesio que Deum hominem faceret et hominem Deum. Item hoc probat et declarat Magister multipliciter, libro 3, distinctione 6. Item dicitur in Simbolo, et homo factus est.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus factus est homo, igitur Deus mutatus est. Consequens est falsum, cum Deus omnino sit immutabilis, libro 1, distinctione 8. Probo consequentiam, quia si Deus factus est homo, ergi est mutatus ad humanitatem. Consequentia nota. Et probatur antecedensm quia quando aliquod predicatum predicatur de aliquo subiecto mediante, hoc principio factus cum hoc verbo est, semper subiectum mutatum est ad predicatum, ut patet inducendo Socrates factus est albus, ergo Socrates mutatus est ad album. Similiter in proposito, si Deus factus est homo, ergo Deus mutatus est ad humanitatem. Et confirmatur, quia omni factio arguit mutationem [10rb] illius rei que fit.

Secundo sic: quando dicitur: Deus factus est homo, aut li homo supponit pro aliqua re creata, aut pro aliqua increata, Non pro aliqua re creatam tunc sequeretur quod factus esset creatura, et sic sequitur quod Deus esset creatura, quod est falsum. Nec pro aliqua re increata, quia tunc Deus esset factus aliquod increatum, quod est falsum, quia quodlibet increatum est

Deus. Deus autem non est factus Deus. Et confirmatur, quia sequitur Deus factus homo, ergo Deus factus est Deus, Probatur consequentia, quia si Deus factus est homo, non est factus, nisi iste homo qui est Christus, sed Christus est Deus, igitur.

Tertio sic: homo non est factus Deus, ergo Deus non est factus homo. Patet consequentia per illam regulam conversionis simpliciter. Sed probatur antecedens quia si homo factus est Deus, igitur aliquis huius factus est Deus. Sed consequens est falsum, quia constat, quia nullus primus homo factus est Deus, nec etiam iste homo qui est filius Dei factus est Deus, quia tunc sequeretur per similem expositionem. Hic homo factus est Deus hic homo est filius Dei eternus, ergo filius Dei eternus factus est Deus, quod est falsum. Et consequentia patet, quia ad verificationem cuiuslibet indefinite requiritur veritas alicuius singularis in eisdem terminis.

Respondeo.

Ad primum nego consequentiam. Ad probationem dico quod bene procedit defectionem agentis naturalis, quia tale agens presupponit passum quod transmutat, quod est primo in potentia ad terminum, et per actionem agentis sit in actu, omne autem tale quod transit de potentia ad actum mutatur. Sed non procedit ratio agentis supernaturalis quos sue factioni passum nullum presupponit, quod sit prius in potentia ad terminum sue factionis. Et sic non sequitur anima est facta, ergo est mutata, quia omne quod mutatur prius est in potentia ad illam mutationem. Anima autem antequam fieret, nihil erat. Et per consequens non erat in potentia ad aliquam mutationem, modo in proposito agens super naturale non presupponebat in ista unione verbi aliquid possibile ad illum terminum, scilicet ad unionem, quia ibi non presupponebatur natura humana, quoniam ante istam unionem nihil erat, nec ipsum verbum tanquam potentiale respectu [10va] alicuius talis termini inducti per istam factionem, quia nullus terminus hic inductus potest esse forma in existens ipsi verbo vel inherere, et ibi nullus fuit transitus de potentia ad actum, et per consequens nec mutatio aliqua. Ad confirmationem patet per idem.

Ad secundum dico quod si homo ibi supponit in recto pro aliquo increato, ut dicebatur in solutione tertii argumenti. Contra primam conclusionem nec ex hoc sequitur ultra, quod Deus factus est aliquid increatum, nec de novo incipit esse aliquid increatum. Sed sufficit quod Deus sit increatum aliquid, quod de novo est homo vel quod de novo supponat naturam humanam, quam prius non supponebat, sicut etiam ista: Socrates est factus albus non requiritur quod Socrates sit factus Socrates licet albus, idem supponat pro Socrates, sed sufficit quod Socrates sit aliquid quod de nobis informatur albedine.

Ad confirmationem, quando dicitur quod Deus factus est homo, ergo Deus factus est Deus, nego consequentiam. Ad probationem dico quod Deus factus est homo, qui est Christus, id est Deus sibi univit naturam humanam, que est in Christo, non autem quod sit factum suppositum illius nature. Modo dico quod sic accipiendo hominem ori ista natura humana unita, quod illa non est Deus.

Ad tertium, nego consequentiam. Ad probationem dico quod ista homo non est factus Deus, non convertitur in istam Deus non est factus homo, nec debet converti simpliciter. Sed per contra positionem, cum sit indefinita negativa et tunc debet converti in istam non Deus non factus est homo, quam concedo.

Tertia conclusio est quod hec enuntiatio 'Homo est factus deus' non est vera propositio. Probatur tripliciter.

Primo sic: nullus homo est factus Deus, ergo homo non est factus Deus. Patet consequentia, quia ad verificationem cuiuslibet indefinite requiritur aliqua particularis vera in eisdem terminis. Istius propositionis 'Homo est factus Deus' potest esse vera, quia ad veritatem universalis negative, requiritur quod quolibet particularis eius sit vera, igitur. Probatur

antecedens, quia nec iste homo factus est Deus, nec ille, et sic de singulis, igitur. Et patet assumptum, quia cum li 'homo' directe significat nature hu- [10vb] mane suppositum et nullum tale sit factum Deus, sequitur propositum, igitur.

Secundo sic: homo non est deificatus, ergo homo non est factus Deus. Patet consequentia, quia si homo sit factus Deus, oportet quod homo sit deificatus, et antecedens est Damascii, libro 3, capitulo 2, dicentis non dicimus hominem deificatum, ergo.

Tertio sic: si ista est vera 'Homo est factus Deus' aut li 'Homo' supponit pro natura humana, aut pro supposito nature humane, aut pro utroque simul. Sed omnibus modis est falsa, igitur. Probo minorem, nam si supponit pro natura humana est falsa, quia nec humana natura est facta Deus, quia natura illa humana est a nihil et non Deus. Item si supponit pro supposito illius nature est falsa, quia illud suppositum est Deus. Deus autem non est factus Deus. Si autem supponit pro utroque, eodem modo est falsa, quia tunc significat quod homo quo ad naturam humana et quo ad suppositum sit factus Deus, quorum utrumque est falsum, ut statim dicat secundum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus factus est homo, ergo homo est factus Deus. Patet consequentia per regulam conversionis simpliciter. Antecedens est autem precedens conclusio.

Secundo sic: incarnatio verbi non frustatur suo fine, ergo homo est factus Deus. Patet antecedens, quia Deus et natura nihil agunt frustra. Probatur consequentia auctoritate ecclesie que in sermone qui legitur is sexto corporis Christi cantat sic: dicens unigenitus si quidem Dei filius divinitatis ue voluit esse paritipes nostam naturam assumpsit ut homines Deos faceret factus homo.

Tertio arguo per formam primi argimenti adducti ad secundum conclusionem sic: per actionem Dei, homo est Deus, postquam non fuit Deus, ergo homo factus est Deus. Patet consequentia, quia hic est idem modus arguendi sicut ibi. Et probatu antecede, quia homo non semper fuit Deus, et per incarnationem homo est Deus. Incarnatio autem fuit Dei operatio, igitur.

Ad hoc faciunt auctoritates sanctorum qui indifferenter concedunt istam. Homo est factus Deus, sicut ustam Deus factus est homo, ut dicit Magistre, libro 3, distinctione 6, unde Augustinus, De trinitate, capitulo 16 loquens de assumptione humane nature, di- [11ra] cit quod talis erat susceptio illa, que Deum hominem faceret et hominem Deum.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam. Ad probationem dico quod ista 'Deus est factus homo' non convertitur in istam 'Homo est Deus', sicut nec ista 'Homo factus est albus', in ustam 'Album factum est homo'. Sed in istam 'Aliquis factus albus est homo' et ita est responsio Ricardi de Mediavila libro 3, distinctione 9, quaestione 5.

Ad secundum nego consequentiam. Ad acutoritatem illam dico quod naturam nostram assumpsit, ut homines Deos faceret non per essentiam vel per unionem ipostaticam, sed solum per participationem gratie et glorie, secundum illud Psalmum: ego dixi dii estis etc. Sed hoc nihil ad propositum.

AD tertium nego consequentiam. Ad probationem dico quod non est simile de uno modo arguendi et de alio, quoniam per actionem Dei, Deus sic est homo, quod Deus qui aliquando fuit Deus, non fuit homo, sed per actionem Dei modo est homo. Et bene sic sequitur quod Deus factus est homo. Sed non sic in proposito, quia licet per actionem Dei homo sit Deus, qui ante non erat Deus. Tamen non potest dici quod homo sit factus Deus, quia nunquam homo ille fuit quim esset Deus, sicut aliquando Deus fuit et non erat homo. Et ratio est, quia quando aliquod predicatum predicatur de aliquo subiecto mediante hoc participio factus est, cum hoc verbo est

ad veritatem illius prepositionis exigitur quod subiectum aliquando fuerit et de ipso non potuerit vere illud predicatum predicari. Unde si nunc Deus creat animam humanam, non erit verum dicere quoa anima facta est rationalis, sic in proposito.

Ad magistrum et ad omne auctoritates sanctorum respondet. Ricardus ubi suora dicit quod sancti dictores magis attendunt realitatem quam locutionis proprietatem., unde oncedunt istam, ' Homo est factus Deus', non quod ista sit vera secundum proprietatem locutionis, sed quia per illa intendunt hunc sensum ' Homo est factus Deus', id est factus est ut homo sit Deus. ET ista est nota unde possunt dicere quod ista propositio profata a sactis doctoribus ' Homo est factus Deus' est vera in sensu in quo ipsi ipsam faciunt, sed non in sensu quem ipsa propositio de se facit.

Ad [11rb] argumentum in oppositum factum in principio quaestionis nego consequentiam. Ad propositionem respondet Scotus, dicens quod non est simile, quia Socrates hominem esse est Socrates esse primo, et ideo Socrates non poterat fieri homo quin simpliciter fieret, non sic autem hominem esse Deum est primum esse Dei, ideo non est simile.

Utrum Christi anima potuerit mortaliter deficere manente ipsius cum verbo unione ipostatica. Arguitur quod sic, quia talis anima potuit mereri manente tali unione, igitur. Consequentia patet, quia mereri et demereri cum sint opposita gabent fieri circa idem. Antecedens patet, quia de facto meruit et sibi et nobis, ut ostendit Magister, libro 3, distinctione 28.

Ad oppositum est determinatio Magistri, libro 3, distinctione 12.

Respondeo ponendo tres conclusiones secundum tres uniones quibus imaginor Christi animama cum verbo fuisse unitam. Fuit enim unita per gratiam et gloriam, et per unionem ipostaticam.

Prima conclusio est de prima unione, scilicet quod Christi anima non potuit mortaliter deficere manente ipsius cum verbo unione gratuita vel per gratiam. Probatur tripliciter.

Primo sic: anima Christi non potuit simul esse odita et directa accepta ad vitam eternam et de accepta non grata et odita, igitur. Patet conclusio, quia omnis anima existens cum Deo unita per gratiam est a Deo accepta grata et dilecta, et per oppositum, pecans mortaliter est Deo non accepta, non grata et odita. Antecedens patet, quia oppositum expresse contradictionem includit.

Secundo sic: nullus in simul omnia precepta divina potest adimplere et peccare mortaliter, igitur. Consequentia nota, quia anima Christi et quelibet anima ex hoc quod cum verbo est unita per gratiam adimplet omnia divina mandata iuxta verbum salvatoris, Iohannis 16, dicentis quid diligit me sermonem, meum servabir, et Ioannis 2 in hoc cognoscimus quod caritatem habemus, si mandata eius facimus. Sed antecedens patet, quia alicuius precepti adimpletio esset peccatum, quod est falsum vel ipsa precepta non essent sufficientia ad regulandum vitam hominis ne peccaret, quod est falsum.

Tertio sic: [11va] nullus in simul potest esse in mortali peccato et unituc cum verbo per gratiam et in gratia, igitur. Patet consequentia quia paccans mortaliter est in peccato mortali, et unitus cum verbo per gratiam este in gratia. Antecedens autem probatur, quia nulus divinam gratiam, scilicet gratum facientem potest accipere, nisi prius a viciis purgatus fuerit, ut habetur in Canone, De pena, distinctione 7, capitulo econtra alii.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: idem actus numero potest esse meritorius vite eterne et peccatum mortale, igitur anima Christi vel alia anima unita cum verbo per gratiam potest mortaliter deficere. Consequentia nota, quia non magis in anima repugnant simul peccatum mortale et gratiam,

quam in eodem actu faciant meritum et peccatum mortale. Et ex alio, quia accipio actum illum eundem numero, qui potest esse meritorius et demeritorius, et si a anima, autem eliciens talem actum sit b, arguo sic: a alicuius a, b est meritorius, igitur a est in gratia et a elicitu a. b est peccatum mortale, igitur b peccat mortaliter, sed b in simul elicit ipsum a, cum a fit idem actus numero, igitur b in simul est in gratia et peccat mortaliter. Oribatur antecedens, quia posito quod Socrates sit in gratia. Precipiat sibi prelatu suis quod oret in ecclesia solum per mediam horam et quod sub pena peccato mortalis in fine medie hore et recedat ab ecclesia, tunc Socrates vadit ad ecclesiam, ut impleat preceptum et incipiat actum orandi, quem tamen postea continuet ultra medietatem hore. Tunc certum est quod ille actus est idem numero ante medietatem hore et post, cum sit continuatus. Sed ante medietatem hore fuit meritorius et post fuit peccatum mortale repugnans precepto licito, igitur.

Et confirmatur, quia idem actus numero potest esse meritorius et non meritorius, quod probari. Pono quod Socrates sine gratia diligit Deum super omnia, quod est possibile, ut patuit conclusione prima quaestione 18, primi, et continuet illum actum dilectionis per horam, sci tamen quod immediate hore Deus Socrati infundat gratiam, tunc iste actus numero ante medietatem hore non fuit meritorius, quia factus sine gratia post medietatem fuit meritorius, quia factus in gratia, igitur.

Secundo sic: anima cum verbo existens unita per gratiam [11vb] potest velle mortaliter deficere, igitur etc. Patet consequentia, quia velle mortaliter deficere est peccare mortaliter. Sed antecedens patet, quia voluntas existens in gratia est eque libera ad omnes actus suos sicut sine gratia. Et per consequens quilibet actum quem potest dicere, potest elicere et in gratia et sine gratia.

Tertio sic: existens in peccato mortali non potest mereri vitam eternam, ergo. Patet consequentia, quia nullus sine gratia potest mereri vitam eternam, ut ostendit Magister, libro 2, distinctione 7. Et antecedens probatur sic: existens in peccato mortali potest tantum bonum mereri quantum bonum est vita eterna, ergo. Patet consequentia. Et probatur antecedens, quia post mereri diminutionem pene et damnationis eterne. Sed cum talis pene et damnationis diminutio est tantum bona quantum vita eterna. Patet, quia illa diminutio est tantum bona, quantum illa portio pene diminuta est mala. Sed quilibet portio sic diminuta est tantum mala, quantum vita eterna est bona. Quod patet, quia quilibet talis portio includit privationem vite eterne. Quilibet autem privatio est tantum mala, quantum est bonum, quod privat secundum Anselmum, 2 Cur Deus homo, capitulo 18, igitur.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam. Ad probationem dico primo quod non magis repugnat meritum et peccatum mortale in uno actu numero quam gratia et peccatum mortale simul in una anima. Et ratio est, quia ille actus idem numero est divisibilis, cum habeat partem et partem, et priorem et posteriorem, et ideo secundum unam partem potest esse meritorius et secundum aliam partem demeritorius. Anima tunc cum omnino sit indivisibilis non potest esse secundum unam partem sub gratia, secundum aliam esse sub peccato. Dico etiam quod, si concederetur quod ille actus idem numero esse indivisibilis secundum essentiam, sicut est anima, non tamen plus sequeretur quod idem actus per tempus continuum in una parte temporis esse meritorius et alia demeritorius, et non quod simul esset meritorius et demeritorius. Et hoc nihil esse ad propositum, quia eodem modo concedo de anima, quia ipsa in una parte temporis potest esse in gratia et in alia peccare mortaliter, sed non simul. Eodem modo dico ad confirmationem.

Ad [12ra] secundum nego antecedens in sensu composito, licet sit verum in sensu diviso.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem dico concessa tota deductionem usque ad illum punctum cum dicitur quod quelibet portio pene eterne est ita mala, sicut vita eterna est bona. Nego, quod nulla privatio est magis mala quam boni posito sit bona, nec etiam tantum ut satis deduxi in principio modo. Ad Anselmum dico quod accipit li tantum et quantum proportionaliter solum.

Secunda conclusio est quod Christi anima non potuit mortaliter deficere manente ipsius cum verbo unione beatifica. Probatur tripliciter.

Primo sic: obstinata anima in mala et damnata non potest meritorie proficere, ergo nec anima beata potest mortaliter deficere. Patet consequentia, quia anima beata non minus in bono est confirmata quam anima damnata in malo. Et antecedens est Magistri, libro 2, distinctione 7, dicentis quod mali angeli obstinati in malo voluntatem bonam habere non possunt, non est autem maior ratio de illis quam de aliis animabus dampnatis.

Secundo sic: angeli beati manente ipsorum beatitudine non possunt mortaliter deficere, igitur. Patet consequentia, quia si ipsorum beatitudo est ratio et causa, quare non possunt mortaliter deficere. Eadem ratio erit et de qualibet beata anima. Antecedens autem fuit superius probatum multipliciter, libro 2, quaestione 6, conclusione 3.

Tertio sic: anima unita deo per gratiam non potest mortaliter deficere. Patet consequentia, quia unio cum Deo per gloriam includit unionem per gratiam, iuxta verbum Apostoli, dicentis gratia autem Dei vita eterna. Et confirmatur, quia secundum Magistrum, libro 4, distinctione 49. Ille solum est beatus, qui habet quicquid vult et nihil mali vult, igitur per oppositum ille, qui aliquid mali non vult, est beatus. Sed omnis peccans mortaliter aliquid mali vult, ergo.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: omnis voluntas seu potentia contingenter operativa et ellectiva potest peccare. Sed voluntas sine anima Christi, sine anima cuiuslibet alterius unita cum verbo per gloriam est huiusmodi, igitur. Patet maior, quia eo ipso quod contingenter operativa est, potest omnem suum actum futurum contingenter obmittere. Sed si potest omnem suum actum futurum contingenter obmittere, potest peccare. Probo, quia tunc potest obmittere Dei dile- [12rb] ctionem. Talis autem obmisso est peccatum mortale, ergo. Minor patet, quia minus est libera voluntas anime beate quam anime non beate.

Secundo sic: quicquid potest aliquis, si vult, id tale simpliciter potest. Sed anima unita cum verbo per gloriam potest peccare, si vult, igitur simpliciter potest peccare. Patet maior, quia illa simpliciter dicimur posse quam possumus, cum volumus, sicut simpliciter possum diligere, quia si volo possum diligere. Et minor patet, quia anima quelibet, si vult peccare, potest peccare, quia si vult peccare, peccat, ergo et si vult peccare, potest peccare.

Tertio sic: anima Christi manente verbo unita eodem modo, quo fuit unita, potuit peccare, igitur. Consequentia patet, quia ipsa erat verbo per gloriam unita. Probatur antecedens, quia Christus potuit mentiri, quia postquam dixit Petro: ter me negabis, Petrus potuit ipsum non negare, ergo et Christus potuit mentiri. Patet consequentia, quia si de facto Petrus non negasset ipsum, de facto fuisset mentitus, igitur, si Petrus potuit non negare, Christus potuit mentiri. Patet consequentia, quia quando ad aliquam propositionem de in esse sequitur alia de in esse, tunc in eisdem terminis ad illam possibili sequitur alia de possibili. Item probatur antecedens, quia Iohannes, 7, dicit Christus iudeis de patre si dixeris, quia non novi cum ero similis vobis mendax. Sed hoc potest dicere imo de facto hoc dixit, quia totam illam propositionem dixit, ergo et quamlibet partem eius dixit. Ad hoc etiam facit auctoritates Ieronimi intractatu De filio prodigo, dicentis solus Deus est in quem peccatum cadere non potest, anima autem Christi vel quelibet anima Deo unita per gloriam non est Deus.

Ad huc possunt adduci tres rationes superius facte libro 2, quaestione 6. Contra conclusiones quas ibidem vide, cum suis solutionibus.

Respondeo.

Ad primum nego maiorem. Ad probationem dico quod licet quodlibet futurum contingens a potentia absoluta omitti valeat, tamen non a potentia unita cum Deo per gloria, quia in ipsa est tanta confirmatio et inclinatio ad bonum quod ubi indicat aliquid esse faciendum sub pena peccati, non esset possibile sibi quod illud obmitteret, sicut alias dicebam non obstante, quod Deus quodlibet extra se libere et contingenter conservat et potest non conservare absolute. Tamen aliquid supposito non potest aliquam creaturam non [12va] conservare sicut in proposito licet quelibet voluntas libere producat actum suum et contingenter. Tamen supposito quod sit beata aliquem actum suum elicit, ut pita do;ectopme, dei quam non potest non elicere.

Ad secundam nego maiorem, quia per illam equaliter prnaretur quod deitas potest peccare. Sic arguendo quicquid potest deitas, si vult illud, potest simpliciter. Sed deitas potest oeccare, si vult, igitur dico ergo quod maior est falsa et si inveniatur ab aliquo doctore vel philosopho posita, tunc sic debet intelligi quicquid potest aliquis, si vult, illud simpliciter potest, quando scilicet ille illud de facto potest velle. Et per hoc diceretur ad minorem quod divinitas de facto non potest velle peccare, similiter nec anima beata stanta tali beatitudine.

Ad tertium nego antecedens. Ad probationem dico, ut dixi libro 1, quaestione 20, in solutione secundi argumenti, contra secundam conclusionem, quod non sequitur. Petrus potuit non negare Christum, igitur Christus potuit mentiri, quia ut dicit Magister libro 3, distinctione 39, mentiri est contra mentem ire, Christus autem in illis verbis quando dixit Petro: ter me negabis, non dixit contra mentem, quia in verbo videbatur de in esse sic esse futurum et de possibili quod aliter poterat esse futurum. Dico etiam quod non sequitur, si Petrus non negasset Christum, Christus fuisset mentiumsm ergo si Petrus potuit non negare Christum, Christus potuit mentiri. Unde dico quod illa regula ibidem posita non est universaliter vera, unde do instantiam, quia certum est quod modo, si lego quod possum non legere, tunc sic, si de facto non legerem Deo volente me legere, voluntas Dei frustaretur. Tamen non sequitur in eisdem ad illam de possibili alia de possibili, quia non sequitur possum non legere Deo me volente legere, ergo voluntas Dei potest frustrari. Nam antecedens est de facto verum et consequens est simpliciter falsum.

Ad aliam probationem, quia Christus dixit, si dixerit, quia non novi etc. Dico quod Christus loquebatur de dicere assertive et sic non dixit non novi, tum quia non asservit et quando probatur quod de facto dixit total illam propositionem, concedo capiendum dicere pro proferere, non autem capiendum dicere pro afferere.

Ad dictum Ieronimi, dico quod intelligit quod solus Deus est in quem peccatum cadere non potest per naturam suam propriam, modo si anima beata non potest peccare. Hoc non habet per suam naturam, sed per Dei gratiam et collatam glo- [12vb] riam.

Tertia conclusio est quod Christi anima non potest mortaliter deficere manente ipsius cum verbo unione ipostatica. Probatur tripliciter.

Primo sic: suppositum anime Christi verbo ipostatice unite non potuit peccare, ergo nec ipsa anima Christi verbo unita. Patet consequentia, quia si illa anima sic unita potuisset peccare, ergo et eius suppositum, quia secundum Philosophum, 1 Methaohisice, actiones sunt suppositorum. Et patet antecedens, quia suppositum illius anime erat verbum. Verbum autem nullo modo peccare potuit.

Secundo sic: homo Christus non potuit peccare, ergo nec anima eius sic manente unita ipostatice potuit peccare. Patet consequentia, quia ad illam animam peccare sequitur hominem, cuius est illa anima, peccare, sicut ad animam Socrati, sequitur Socratem peccare, ut patet

antecedens, quia homo includit suppositum nature humane, sed suppositum illius nature erat verbum divinum, quid quidem peccare non potuit, igitur.

Tertio ad hoc in determinatio Magistri, libro 3, distinctione 12, capitulo ideo non immerito queritur, dicentis ad quaestionem illam an ille homo, scilicet Christus potuit peccare, dicit enim sic: hic distinguere opus est, an de persona, an de natura agatur. Si autem de persona agatur, manifestum est quod peccare non potuit. Si autem de natura distinguendum est, utrum agatur de ea ut verbo unita, an de ea tanquam non unita verbo. Et tamen in fine concludendo subdit, non enim ambiguum est anima illam existentem unitam verbo peccare non posse et est sine ambiguitate verum etc.

Ad hoc etiam facit expresse auctoritas Anselmi, 2 Cur Deus homo, capitulo 10, expresse quod istam determinantem.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: stante unione ipostatica anima cum verbo anima potest non frui verbo, ergo et peccare mortaliter. Patet consequentia, quia non minus obligatur talis anima unita verbo ad faciendum Deo quam anima non unita. Quelibet autem anima non fruens Deo peccat mortaliter. Patet, quia non diligit Deum propter se et super omnia et sic transgreditur preceptum primum legis mandatum. Et patet antecedens per secundam conclusionem secunde quaestione, huius tertii que ponit quod natura humana potest esse verbo ipostatice unita et non beatifice.

Secundo sic: anima Petri potest assumi a Deo manente persona Petri, ergo anima unita ipostatice Deo potest mortaliter peccare. Patet consequentia, quia tunc Petrus eque libere esset ad peccandum sicut prius. Et per consequens anima Petri eque potest peccare sicut prius. Et antecedens patet, quia plures persone increate possunt simul suppositare eandem naturam, ut patuit quaestione 1, huius 3 conclusione, prima, ergo et due persone quarum una sit creata et alia increata.

Tertio sic: Deus de sua potentia absoluta potest sine omni actu vel habitu in animam ipsam sibi ipostatice unire et ipsam in bono non confirmare, igitur et cum libertate in dominice, et per consequens cum libertate agendi demeritorie. Antecedens patet, quia ad talem unionem non necessario sequitur, nec gratia, nec gloria, tamen naturam irrationalem etiam posset ipostatice assumere, ut patuit in 1 conclusione, 2 quaestione huius 3.

Respondeo.

Ad primum negando consequentiam. Ad probationem dico quod nulla anima obligatur ad semperfruendum Deo maxime de animabus non beatis, quia precepta affirmativa non obligant pro semper.

Ad secundum nego antecedens. Ad probationem dico quod non sequitur plures persone increate possunt suppositare eandem naturam, ergo et plures quarum una sit creata et alia increata. Et ratio est, quia consequens includit contradictionem et non antecedens, quod sic patet, quia animam Petri suppositari supposito proprio creato est ipsam non uniri alteri supposito ipsam autem suppositari supposito alieno est ipsam uniri alteri supposito, et ideo contradictionem includit: ipsam suppositari proprio supposito et alieno, sicut ipsa insimul uniri alteri supposito et non uniri. Talem autem contradictionem non includit ipsam insimul in pluribus alienis suppositis divinis suppositari, de hoc etiam habetur superius libro 3, quaestione 1, in solutone primi argumenti contra primam conclusionem.

Ad tertium admissio antecedente negatur consequentia, unde licet talis anima non esset, tunc in peccabilis persua naturam propriam, nec per aliquod sibi formaliter inherens, esset tamen in peccabilis per aliquod extrinsecum, scilicet propter personam verbi cui uniretur. Ex hoc, quia si ipsa peccaret, sequeretur verbum peccare, cum actiones sint suppositorum 1 Methaphisice.

Ad argumentum factum in oppositum in prima quaestione nego consequentiam. Ad probationem cum dicitur quod mereri et demereri sunt opposita, ergo habent fieri circa idem. Dico quod solum verum est de oppositis privatis, cuiusmodi non sunt mereri et demereri. Dico etiam quod nulla opposita habent fieri circa idem eodem tempore, sed solum diversis temporibus. Dico etiam quod nulla opposita habent fieri circa idem eodem modo disposita, sed aliter et aliter. Et per hoc patet quid dicendum ad illud argumentum.

Utrum in beata Christi anima simpliciter fuerit infinita gratia creata. Arguitur quod sic, quia Deus non potuit maiorem gratiam illa creare, ergo illa fuit simpliciter infinita. Patet consequentia, quia omni finito Deus aliquid maius creare potest, quia aliter Dei potentia per aliquod finitum posset evacuari. Et probatur antecedens, quia illi animae non potuit Deus maiorem gratiam dare, ergo nec maiorem gratiam creare. Patet ista consequentia, quia Deus omnem gratiam quam potest creare, potest illi anime dare. Et antecedens est Magistri, libro 3, distinctione 13, dicentis sane dici potest etc.

Ad oppositum sic: gratia anime Christi fuit quid creatum, igitur et finita. Patet consequentia, quia omne creatum est limitatum et terminatum, cum solum increatum esse sit immensum.

Respondeo supposito quod quaestio intelligat de gratia gratum faciente et creata. Pono conclusiones.

Prima quod in beata Christi anima non est gratia simpliciter infinita. Probatur tripliciter.

Primo sic: infinito non est dare maius, ergo. Patet prima consequentia, quia illa gratia est aliquid maius, quia pater est maius et Spiritus Sanctus est aliquid maius. Patet antecedens, quia infinitum non potest esse minus infinito, igitur infinito non potest esse maius.

Secundo sic: ista gratia est aliquid a Deo factum, ergo est finita. Patet consequentia, quia omne a Deo factum est incerto gradu et incerta perfectionem factum iuxta illud Sapientie 9. Omnia fecisti in numero pondere et mensura.

Tertio sic: gratia anime Christi non est perfectionis infinite, ergo non est in gratia infinita. Patet consequentia, quia tanta gratia est tante perfectionis et maior maioris perfectionis, et per consequens summa est summe perfectionis et infinita infinite perfectionis. Sed probatur antecedens, quia Deus nullum infinitum in perfectione extra se producere potest, ut probatur fuit in primo libro, quaestione quarta, ubi ad propositum plura ponuntur probantia quod Deus [13vb] non potest producere ad infinitum et sumitur in quaestione 46.

Et confirmatur, quia si illa gratia sit infinita, cum non sit infinita extensive, sequitur quod sit solum intensive infinita et sic erit divisibilis, quia omne quod est intensum potest remitti. Tunc capio medium illius gratiae et quero, aut est gratia infinita illa medietas, aut finita. Si infinita, ergo erit tanta sicut tota gratia, et per consequens cum ista medietas habeat rationem partis per respectum ad totam gratiam, sequitur quod par esset equalis toti, quod est falsum. Si autem est finita et eodem modo alia medietas erit finita. Sed ex duobus finitis non resultat nisi finitum, ergo tota Christi gratia ex istis duabus partibus resultans est simpliciter finita.

Et si dicas eodem modo, arguam quod gratia increata est finita vel quod perfectio dei sit finita. Dico quod non potest, quia increata gratia et perfectio cum sint idem quod deus sunt simplicissima, et per consequens nullo modo divisibilia, nec intensibilia, nec remissibilia, et ideo de Deo non potest dici proprie quod est infinitus intensive ut alias dixit in primo.

Contra conclusionem arguitur tripliciter per Paulum de Perusio, qui tenet oppositum libro 3, quaestione 13.

Primo sic: Deus anime Christi tantam gratiam contulit, quantam sibi conferre potuit, ergo. Antecedens est Magistri, libro 3, distinctione 13, dicentis sane potest dici Christum

secundum hominem tantam accepisse gratie et sapientie plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit. Sed probatur consequentia, quia, aut tota gratia quam Christo Deus potuit conferre fuit finita vel infinita. Si infinita habetur propositum, si finita sit illa a et quero, aut a deo potest fieri maior gratia quam sit a, aut non. Si sic, ergo a non fuit tota gratia quoa Deus potuit illi conferre. Si non, ergo gratia non est augmentabilis in infinitum, quod est falsum.

Secundo sic: capacitas anime Christi est infinita, ergo. Patet consequentia, quia sua capacitas fuit omnino repleta gratia, secndum illud Iohannis 1, vidimus eum plenum gratie et veritatie. Et probatur antecedens, quia in anima Christi fuit infinita scientia, quia secundum Magistrum anima Christi scit omnia que Deus scit, distinctione 29, libro 3, sed constat quod Deus scit infinita, ergo et anima Christi. Sed non potest scire infinita nisi per habitum infinitum, ergo anima Christi fuit capax infinite scientie, et per consequens infinite gratie.

Tertio sic: omne finitum est mensurabile. Gratia anime Christi non [13vb] est mensurabilis, ergo. Probatur minor per illum quod habetur Ioannis 3, de christo quod non dedit eis Deus spiritum ad mensuram. Et confirmatur per venerabilem Anselmum, Cur Deus homo, ubi probat quod oportuit Deum incarnari, quia satisfactio pro natura humana non potui fieri nisi per meritum infinitum, quod non potest esse puri hominis, ex quod patet secundum ipsum: meritum anime Christi fuit inginitum. Sed meritum infinitum requirit infinitam gratiam, igitur. Ista conclusio videtur de mente Augustini volentis quod summa gratia fuerit Christo collata, 13 De trinitate, capitulo 19, dicentis in rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in unitate persone coniunctus est Deo.

Respondeo.

Ad primum dico ad antecedens quod potest dici quod Magister intelligit de gratia et sapientia increata illi anime in assumptione a verbo collata et sic nihil facit ad propositum. Dico secundo quod si intelligatur de gratia creata, sicut debet intelligi, quod illa anima a principio sue conceptionis tantam gratiam habuit, quantam ei Deus dare potuit, id est tantam gratiam quantam Deus de sua potentia ordinata aliter dare potuit, quia tantam gratiam habuit, quantam Deus unquam alicui creature dare dusposuit, vel sic quod a sui conceptione habuit tantam gratiam quantam unquam ipsi anime dare potuit, id est disposuit. Quod non sic est de nobis, quia licet etiam nos habemus tantam gratiam fibaliter, quantam nobis dare disposuit. Hanc tamen non habemus a conceptione nostra, sed in gratia post modum preficimus per bona opera, quia gratia meretur augeri ut aucta mereatur perfici, scilicet ad tantum gradum quantum nobis Deus dare disposuit. Christus autem a principio sue conceptionis tantam gratiam habuit, quantam Deus sibi dare disposuit. Ex illo autem antecedente sic intellecto nullo modo sequitur illud consequens.

Ad secundum dico quod nullius anime capacitas est infinita, ut ostenditur libro 1, conclusione 1, quaestione 4. Et ad probationem, quia in anima Christi fuit scientia infinita negatur. Imo dico quod cum omnis creatura sit finita, quod scientia anime Christi, scilicet ipsam animam informans fuit finita, nec est impossibile per finitam sciam intelligere infinita si essent, sicut non est impossibiliter per finitum actum cognitionis cognoscere Deum, et per finitam dilectionem infinitum diligere.

Ad tertium dico quod gratia Christi fuit vere mensurabilis ad auctoritatem, quia non est ei spiritus datus ad mensuram. Dico per illa verba Iohannis evengeliste, solum vultt osten- [14ra] dere differentiam intre Christum et omnes alios Dei fulios adoptivos, per hoc scilicet quod Christus in se habuit omnes operationes Spiritus Sancti quas numera apostolis, 1 Corinthios 12, et ideo, quia omnes habuit dicitus ipsum Spiritum habuisse sine mensura. Nullus autem aliorum hominum unquam omnes illas habuit, des solum aliqua habuit. Ideo omnes alii spiritum dicuntur habuisse ad mensuram. Et hec est expresse intentio Gregorii 39, moralium

dicentis, nullus hominum omnes operationes Spiritus Sancti simul habuit nisi solus mediator Dei et hominum cuius est idem spiritus qui de parte ante secula precedit. Alius namque hominum propter hominum prophetiam, alius sciam, alius virtutes, alius genera linguarum, alius interpretatione sermonum iuxta distributionem Spiritus Sancti accipit ad habenda vero cuncta eiusdem Spiritus sanctus munera nemo attingit. At vero conditor noster infirma nostra suscipiens. Simul se habere omnes Spiritus Sanctu virtutes edocuit etc.

Ad confirmationem per Anselmum dico quod non intelligit quod illud meritum Christi formaliter fuit inginitum, sed solum quod processit a supposito infinito, et hoc non potest habere purus himi. Si enim intellexisset quod illud meritum fuisset formaliter inginitum, quia procedens a gratia creata infinita, que esset in Christi anima, non dixisset quod tale meritum non posset esse puri hominis, quia si illi anime Christi Deus dedisset gratiam infinitam ex qua esset meritum inginitum, eodem modo potuisset uni puro hominii illam dare, et sic tale meritum puri hominis potuisset fuisse finitum, quod ipse negat.

Ad auctoritatem Augustini dico quod non sequitur est summa gratia ergo infinita, sicut non sequitur iste est summus pontifex, ergo est infinitus pontifex.

Secunda conclusio est: quod in Christi beata anima non potest ad Deo poni infinita gratia. Probatur tripliciter.

Primo sic: nullam formam infinite intensam potest Deus facere, ergo. Patet consequentia, quia si gratia infinita esset in anima Christi, illa necessario esset quedam forma infinite intensa. Sed probatur antecedens, quia si Deus posset formam intensam infinite facere, pono quod faciat illam de facto et sit ista a. Sed probo quod a non sit forma infinite intensa sic: null forma habens ultimum et terminum sue intestionis est infinita intensive, sed a est huiusmodi, ergo. Patet quod infinita intensiva negat terminum et ultimum illius intensionis, quia inginito secundum quod huius repugnat fini et terminis. Sed probatur [14rb] minor, quia aut a est in termino suie intensionis, aut non. Si sic, habetur propositum. Si non, ergo ulterius potest intendi. Et si ulterius potest intendi, ergo non est intensa infinite, cum infinito non possit adictio fieri.

Secundo sic: quia si Deus in ista anima potuit infinitam gratiam ponere, accipio illam infinitam gratiam et sit a. Tunc sic Deus ab a potest auferre aliquem gradum. Tunc quero de gratia que remanebit, aut erit finita, aut infinita. Si finita, ergo et prius fuit finita, probatur, si iste gradus ablatu sibi de nobo remitteretur. Adhuc esset finita, quia finitum addito finito nunquam facit infinitum, cum infinito non potest fieri addictio. Sed tali gratie Deus potest aliquid addere. Quod probatur, quia sicut istum gradum amovit, ita potest illum reunire.

Tertio sic: Deus non potest in illa anima summa gratiam ponere, ergo nec infitam. Consequentia nota. Sed probatur antecedens, quia summa gratiam dari est impossibile, quia si posset dari certus terminus in gratia quod non posset excedi ab alia gratia, aut hoc esset ratione forme, vel ex parte agentis vel ex parte suscepti. Sed non potest dari status ratione forme puta gratia, vel caritatis, quia ista forma, scilicet caritas et gratia spiritualis est quedam participatio divine gratie vel caritatis, igitur cum semper gratia creata et caritas distet a caritate divina, in infinitum non potest dari certus status ultra quem in infinitum non potest procedi ex parte huius gorme. Nec etiam ex parte agentis cum opsum sit infinitum et imense virtutis, nec ex parte suscepti, quia caritas ampliat subiectum sic: scilicet quod quanto caritas maior est, tanto anima magis est disposita ad susceptionem maioris gratie.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus potest creare gratiam infinitam, igitur. Probatur antecedens, quia quamlibet gratia creabilis distincte videtur ab intellectu divino, qui videt omnia possibilia fieri. Quero ergo cum videt omnem gratiam creabilem, an videat istam vel illam distare per infinitos

gradus mediatos eiusdem quantitas a gratia anime Petri, vel solum videt eam distare per certos gradus et finitos. Si videt eam distare solum per gradus finitos et certos, ergo in gratia non erit processus in infinitum, quod est contra probationem tertie conclusionis. Si autem videt eam distare per gradus infinitos, ergo videt aliquem gradum infinitum intensive, aliter enim quilibet gradus quem videt distaret solum finite a gratia Petri. Et tunc arguitur videt ali- [14va] quem gradum gratie creabilis infinitum, ergo illum potest creare. Patet consequentia, quia omne creabile quod Deus videt illud creare potest.

Et confirmatur, quia secundum Philosophum 3 Physicorum, quantum potest esse in potentia, tantum potest esse in actum.

Secundo: quantam caritatem potest Deus creare, tantam potest creare. Ista est necessaria, quia predicatum includitur in subiecto. Ponatur ergo in esse: quantam potest creare, tantam creat. Tunc quero aut gratia quanta creat est finita, et tunc sequitur quod Dei potentia evacuetur per finitum, quod est falsum, vel infinita, et habetur propositum.

Tertio sic: angelus Michael habere gratiam infinitam, igitur. Patet consequentiam, quia anima Christi est Deo quolibet angeli gratiosior. Sed probatur antecedens, quia secundum Augustinum, 13 De trinitate, capitulo 5, beatus est qui habet quicquid vult et nihil mali vult. ET hoc autem non intelligitur tantum de velle actuali, quia tunc aliquis factus in via potest esse beatus pro aliquid instanti, quia pro alio potest habere quicquid vult, igitur intelligitur de posse velle, ut scilicet habeat quicquid potest recte velle. Sed Michael est beatus, ergo habet quicquid recte potest velle. Sed recte potest velle totam gratiam. Quam natura eius potest capere, quia velle liberum est rectum, quando conformatur naturali voluntati et sepe est recta. Naturalis autem Michaelis voluntas est ad habendum tantam gratiam, quantam eius natura potest capere, sed potest infinitam capere, ergo.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem dico quod eodem modo potest probari quod Deus actualiter continuum potest dividere, vel de facto divisisse, quantum ipsum est divisibile, quid implicat. Ideo dico quod intellectus divinus quemlibet gradum gratie creabilis videt, quia nullus est gradus quem non videt. Sed non videt quemlibet, quia non potest tot creare quin plures posset creare. Vel dico quod omnes gradus creabiles videt, qui sunt creabiles, sed sic sunt creabiles quod nullus est summus creabilis.

Ad confirmationem Philosophi, dico quod auctoritas Philosophi bene concludit quod infinitam caritatem contingit esse sic, scilicet quod quacunque data actualiter maior potest dari. Sed non quod contingat caritatem actu esse infinitam.

Ad secundum dico quod ista propositum, quantam caritatem Deus potest creare, tantam potest creare, habet duplicem sensum. Unum est quod omnem caritatem et gradum caritatis, quem de facto potest creare, illam potest creare, et iste [14vb] iste sensus est verus et ex hoc non sequitur quod de facto possit in esse ponere omnem caritatem quantum potest creare. Alius sensus est quod omnes caritatem a Deo creabilem de facto potest creare, et ista est falsus sicut quod Deus de facto possit ponere in esse omne tempus quod potest creare vel quod de facto ponat in esse omnem divisionem continuam, quam potest facere, quia hoc sic poni in esse implicata et est contra naturam talis rei et divine potentie sic eodem modo de omni forma infinitum augmentabili.

Tertia conclusio quod non est dare summa gratiam, quam posset capere cuiuslibet creature anime. Probatur tripliciter,

Primo sic: nullius puri viatoris anima tantum potest mereri, quin amplius possit mereri, ergo. Consequentia patet, quia si esset dare summam gratiam quam viatoris alicuius anime posset capere, tunc per consequens esset dare et summum meritum cum merito et gratia sunt

in simul proportionabilia sic quod augmentatio unius infert augmentationem alterius. Probatur antecedens, quia quanto viatoris anima est in maiori merito, tanto magis est disposita ad magis merendum.

Secundo sic: quia si esset dare summam gratia, quam aliqua anima potest capere. Pono quod aliquis meruerit illam gratiam et iam de facto habebat illam, et quero utrum possit adhuc maiorem recipere, vel non. Si sic, habetur propositum. Si non, tunc sequitur quod opera ex maxima caritate precedentia et maxime laudabilia et virtuosa enim essent meritorie premiabilia, quod est falsum. Et patet consequentia, quia postquam talis maiorem gratiam non potest recipere, sequitur quod non potest etiam in merito proficere, nec per consequens in premio.

Tertio sic: non est dare summum gradum peccati vel malitie, quod viatoris anima possit defficere, ergo nec summam gratiam, quam possit capere. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quia si talis gradus possit dari, volo quod Socrates sit in tanto peccato, et quod committat unum [15ra] homicidium. Et quero tunc, aut Socrati est in tanto peccato, ut erat primo, aut est in maiori, aut in minori. Si dicatur quod precise in equali vel in minori, contra quia tunc sequitur quod peccato novo boviter quis non deformaretur, quod implicat. Si dicatur quod est in maiori, sequitur propositum, scilicet quod prius non fuit in summo gradu, quia summo non potest fieri aditio. Ista conclusio est de mente beati Augustini et ponitur in Canone, De pena 2, castitas, ubi dicitur quod perfectissima caritas in hac vis non potest haberi, quia quacunque caritate habita potest maiori haberi. Hoc est de mente Canone, in Clementi, contra alamanos, cuius oppositum tanquam hereticum est dampnatum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus gratiam infinitam potest facere, ergo. Patet consequentia, quia omnem gratiam, quam potest facere, potest in viatoris anima ponere. Si autem sit dare talem gratiam infinitam bene sequitur, ergo et summam. Sed probatur antecedens, quia non repugnat nature specificae gratie, quantum est de se conicari infinitis individuis caritatis, quia natura sua specifica non determinatur ad aliquem certum et finitum numerum. Potentia autem primi agentis non est minor conicabilitate cuiuscunque nature specificae, ergo.

Secundo sic: capacitas anime est finita, igitur solum finitum potest capere, ergo est dare summum gradum gratie, quod potest capere. Consequentie sunt note, sed antecedens patuit, libro 1, quaestione 40, conclusione 1.

Tertio sic: quicquid Deus potest facere succesive, potest insimul facere, nisi sit repugnantia simultatis in effectu. Sed Deus potest facere succesive infinitos gradus caritatis in anima viatoris, qui non includunt in simultate repugnantia, igitur et simul. Sed infiniti tales gradus faceret unam caritatem summam, igitur hoc videtur de intentione Augustini in Enchiridion, capitulo ultimo, dicentis minuitur cupiditas crescente caritate donec veniat ad tantam magnitudinem, que maiore esse non possit.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem dico quod potentia primi agentis non est minor, quam sit conicabilitas alicuius specificae nature. Ideo dico quod eo modo quo natura specifica gratie et quaecunque alia est conicabilis, quod eodem modo Deus illam naturam potest facere conicari. Modo sic est quod natura specifica gratie infinitis individuis est conicabilis, scilicet non tot quin pluribus, et ideo Deus non tot grati e gradus potest producere quin plures [15rb] possit producere. Sed natura nulla est conicabilis individuis infinitis et ideo individua infinita Deus non potest producere, licet infinita individua producere possit.

Ad tertium dico quod capacitas finita finitum potest capere, nam cum quaelibet res creata sit finita, et per consequens capacitas finite quamlibet tamen Deum capit, cum Deus sit ubique. Unde nego etiam consequentiam, hec capacitas est finita, ergo non potest recipere infinitum sicut

istam hec capacitas est substantia, igitur nin potest recipere accidens de hoc vide plenius libro 1, quaestione 47, conclusione 1.

Ad tertium nego minorem, quia dico quod gradus gratie insimul sint infiniti. Includit repugnantiam, quia ad infinitui enim numero, vel in magnitudine, vel in perfectione sequitur repugnantia et contradictio, ut deduxit in principio in materia de infinito.

Ad autctoritate Augustini dico quod caritas maxima vel una maior alia, duobus modis potest intelligi. Uno modo potest dici una maior alia, quia minus premixta cupiditate. Hec patet per Augustinum, 43 quaestione, 4, 38, dicentem in eternum caritas est diminutio cupiditas. Perfectio autem ubi nulla cupiditas et isto modo potest esse maxima, quia in premixta cupiditate sic est caritas patrie. In via autem isto modo etiam non potest esse maxima et non potest tota evacuari a cupiditate. Et isto modo intelligit b Augustinus, ut expresse patet ex verbis suis dicentis minuitur cupiditas crescente caritate, donec veniat ad tantam magnitudinem etc. Alio modo una dicitur maior alia, quia intesior est. Isto modo non potest esse maxima, nec in via, nec in patria, qion quocunque gradu dato potest Deus intesioem producere, et sic sine fine, et isto modo non accipit Augustinus caritatem maxime.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis factum patet, quid sut dicendum per solutionem primi argumenti contra primam conclusionem.

Utrum beata Christi anima in verbo cognoscat omnia quae cognoscit sapientia increata. Argup quod non, quia non cognoscit diem iudicii, igitur. Consequentia nota, quia istum diem cognoscit sapientia increata, cui omnia nuda sunt et aperta, ad Hebraeos 10. Antecedens autem est Matthaei 13, de die autem isto nemo scit, neque angeli, neque filius nisi solus pater etc.

Ad oppositum est Magister libro [15va] 3, distinctione 14, dicimus anima Christi per sapientiam gratis datam in verbo Dei cui unita est per quod etiam perfecte intelligit omnia que Deus scit etc.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod beata Christi anima eodem actu, quo videt verbum, videt et anima in ipso relucentia, id est quod eodem actu videt verbum et creaturas in verbo. Probatur tripliciter.

Primo sic: eodem actu quo quis videt speculum creatum, videt illa, que in ipso sibi sunt relucentia. Patet consequentia, quia non minus perfecte et essentialiter verbum divinum est creaturarum representatiuum, quam speculum creatum, imo multo clarius et perfectius quam sapientia est speculum sine macula. Antecedens docet ex peritentia.

Secundo sic: visione qua anima Christi vel alterius beati videt verbum et visione qua videt creaturas in ipso relucentes est idem obiectum et subiectum, et eadem mensura, ergo actus est idem et unus. Consequentia patet, quia actus videndi et intelligendi non mutatur nisi vel penes subiectum, vel penes obiecta, vel penes mensuram, vel penes rationes videndi. Sed probo antecedens. Primo evidentia visionis, qua anima Christi videt verbum, et creaturas in verbo est idem obiectum, scilicet ipsum verbum. Patet, quia si ibi esset determinatum obiectum a verbo, iam videret creatura in proprio genere et sic visio creaturarum in verbo esset vespertina et non matutina, contra Augustinum 9, Super Genesim Ad litteram. Item eiusdem est unum solum subiectum, scilicet ipsa Christi anima que est subiectum talis visionis. Item eadem mensura, quia simul uniunt. Si enim ad visionem creaturarum in verbo omnium et definere videt verbum, nunquam anima Christi creaturas posset videre in verbo, quod est falsum. Item per eadem rationem, qua videt verbum, videt creaturas in verbo, quia si videret creaturas in verbo per proprias rationes earum et non per rationem verbi, tun eas videret in proprio genere et non in verbo, ergo.

Tertio sic: relativa in quantum huiusmodi eodem actum cognoscuntur, ergo. Patet consequentia, quia videre creaturas in verbo est videre verbum in quantum est exemplar creaturarum. Sed exemplar dicitur in relatione ad exemplatum, ergo unico actu intelligitur exemplar cum exemplato. Patet antecedens, quia eodem actu, quo intelligitur Socrates, potest intelligi ipsum ha- [15vb] ere filium vel filiam, et per consequens intelligitur filius vel filia, propter quod dicit Aristoteles. In praesentis quod relativa sunt simul natura, id est naturali intelligentia.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: unio, qua anima Christi vel alterius beati videt verbum, potest separari ab unione ipsius qua videt creaturas in verbo, ergo non eadem visio, ergo non eodem actu etc. Consequentia nota, quia idem non potest separari a se ipso. Sed probatur antecedens, quia cum verbum sit speculum voluntariorum voluntarie manifestabit ea que videntur in ipso et ea voluntarie potest non ostendere. Et confirmatur, quia visio verbi est causa unionis creaturarum in verbo. Idem vero non potest esse causa sui ipsius.

Secundo sic: creatur vise in verbo non videntur inter se eodem actu, ergo in verbo. Patet consequentia, quia que in tertio videntur eodem actu, oportet quod inter se eodem actu videantur per regulam Philosophi, 1 Physicorum. Quecunque uni et eidem sunt eadem etc. Sed probatur antecedens, quia si viderentur eodem actu inter se, tunc omnes creature simul et inseparabiliter viderentur et nulla in beatis posset poni revelatio vel illuminatio hec in angeli, quia quelibet videret omnia in verbo visibilia, quod est falsum.

Tertio sic: anima Christi vel alterius beati beatificatur per actum, quo videt creaturas in verbo, ergo non in eodem actu videt verbum et creaturas in verbo. Patet consequentia, quia per actum quod videt verbum beatificatur. Impossibile est autem aliquod insimul per eodem actu beatificari et non beatificari. Sed antecedens patet, quia tunc creature vise in verbo esset obiectum nostre fruitionis debite, quid est falsum, quia solus Deus tale obiectum esse ostendit, ut ostensum fuit prima quaestio.

Et confirmatur, quia si eodem actu anima Christi videret verbum et creaturas in verbo, tunc idem esset actus rectus et reflexus. Consequens falsum. Et probatur consequentia, quia anima Christi in verbo videt se videtere divinam essentiam. Talis autem visio est actus reflexus. Visio autem verbi est actus rectus.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem concedo quod verbum voluntarie ostendit creaturas et potest non ostendere, et ex hoc non sequitur quod alio et alio actu quis videret verbum et creaturas. Sed solum eodem actu qui quis videt verbum, et creaturas potest videre verbum, et non creaturas [16ra] videre. Et hoc concedo sicut eodem actu, quo quis diligit Deum super omnia, potest non diligere Deum super omnia, ut patet in casu puta quod Socrates diligit Deum super omnia. Sit illa dicentia a et sit 10 graduum. Dilectio autem quia se diligit sit b, 9 graduum. Tunc clarum est quod Socrates potest intendere b usque ad xi gradum non variato a, quo facto dilectio que prius fuit dilectio Dei super omnia, non variata, nunc non est dilectio Dei super omnia.

Ad confirmationem dico quod visio verbi non est causa visionis creaturarum in verbo, cum sit eadem visio, licet ipsum verbum sit causa, ut eodem actu, quo quis videt verbum, videat creaturas in verbo.

Ad secundum dico quod creature que videntur in verbo, eodem actu videntur inter se. Ad probationem dico quod non sequitur iste creature eodem actu videntur in verbo, ergo simul et inseparabiliter videntur, sicut non sequitur, ut statim dictum est eodem actu videtur verbum et creature in verbo, igitur verbum et creature in ipso insimul et inseparabiliter videntur, quia

hec visio que est istarum duarum creaturarum in verbo non varata potest esse visio unius creature et non alterius.

Ad tertium nego consequentia. Ad probationem dico quod eodem actu quo anima beata videt verbum et creaturas, beatificatur, et sic beatificatur illo acut, quo creaturas videt in verbo, sed ex hoc solo, quod illo actu videt verbum.

Ad confirmatione dico quod concesso quod anima Christi non eodem acut, quo videt verbum, videt se videre verbum. Non sequitur quod eodem actu, quo videt verbum, non videt creaturas in verbo visiones, scilicet que est actus rectus, unde licet eodem actu videat verbum et se ipsam in verbon. Non tamen oportet quod eodem actu videat verbum et in verbo videat se videre verbum. Vel potest dici quod est possibile quod idem actus numero sit rectus et reflexus. Sed per diversas rationes.

Secunda conclusio est quod beata Christi anima videndo verbum non necessario videt in eo cetera relucentia. Probatur sic tripliciter.

Primo sic: anima Christi et cuiuslibet alterius potest esse perfecte beata videndo verbum precise sine aliis creaturis in ipso relucentibus, ergo. Patet consequentia. Probatur antecedens, quia beatitudo creature non est melio beatitudine creatoris. Creator autem suf- [16rb] ficienter beatificatur in essentia et in verbo suo sine alio quocunque obiecto secundario, ergo.

Secundo sic: Deus volendo verbum suum non necessario vult cetera in ipso relucentia, ergo ostendendo essentiam suam vel verbum, non necessario ostendit omnia in ipso esse relucentia, et per consequens anima cuiuslibet beati potest videre verbum non videndo in ipso relucentia. Consequentia patet, quia non maiori necessitate deus ostenso verbo ostendit ceteram quam volendo verbum velit cetera, cum nullus actus imperactus, sit magis necessarius quam imperans. Et antecedens patet, quia Deus necessarii vult essentiam suam et verbum suum, mere autem libere et contingenter vult cetera omnia, cum ad extra nihil agat necessario.

Tertio sic: angeli beati visiones videndo verbum non vident Christi incarnationem, igitur. Patet consequentia, quia su Christi anima vel alterius beati necessario viso verbo videret cetera in ipso relucentia, eadem ratione et quilibet angelus beatus, cum eergo Christi incarnatio tempore qui facta fuit relucens esset in verbo, sequeretur quod quilibet beatus angelus videns verbum ipsam vidisset. Sed pronat antecedens per glossam Ieronimi supeer illo verbo Ysaiae 43. Quis est iste qui venit de ebdou tintis vestibus etc, dicentis quod aliqui angeli ministerium incarnationos non sciverunt, donec Christi passio, resurrectio et assensio fuit consumata.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: verbum et etiam in ipso relucentia unica ostensione ostenduntur anime christi et cuiuslibet alterius beati, ergo viso verbo necessario videtur ab anima beata cetera in ipso relucentia. Patet consequentia, quia que unica ostensione ostendunt, ostenso illi per quod cetera ostenduntur, ostenduntur omnia alia. Antecedens autem patet ex precedenti conclusione. eT confirmatur, quia posita ratione formali ostensionis alicuius obiecti necessario ostenditur illud obiectum. Sed eadem eadem ratione formali videtur verbum, et illsa que in illo relucent, quia eodem actum formali, ergo.

Secundo sic: anima Christi et cuiuslibet alterius beati est perfecte quietata, igitur. Patet consequentia, quia desiderium cuiuslibet anime perfecte quietate necessario stante quietatione est adimplectum. Patet, quia da oppositum, quod nin sit adimplectum sequitur, ergo talis anima non est perfecte quietata, quia non habet omnia que [16va] desiderat. Desiderium autem cuiuslibet beati, imo et cuiuslibet homini est omnia scire, ergo non stat quo quis sit beatus non sciat omnia. Patet antecedens, quia beatus est qui habet quicquid vult et nihil mali vult. Et confirmatur, quia cuiuslibet experitur in se ipso, quod vellet scire omnia, igitur et quilibet

verbum videre, quia eo ipso est beatus et ex ipso quo est beatus habet quicquid vult eo ipso quo videt verbum scit omnia.

Tertio sic: anima Christi et cuiuslibet alterius beati videns verbum videt enim sicut est, ergo videt verbum, ut est exemplar creaturarum. Patet consequentia, quia verbum sic est quid est exemplar omnium creaturarum. Tunc sic anima Christi videns verbum necessario videt eum ut exemplar omnium creaturarum, ergo necessario videt omnes creatura. Patet ista consequentia, quia exemplar et exemplatum cum sint relativa, uno viso, aliud necessario videtur, ergo viso verbo necessario omni creatura videtur. Et primum antecedens patet, quia non stat aliquam animam esse beatam et non videre verbum sicuti est in quia tunc insimul anima posset esse beata et decipi, quod est falsum.

Respondeo.

Ad primum nego consequentiam. Ad probationem dico quod licet ea que unica ostensione ostenduntur, hoc est stante quod ista per hanc ostensionem ostendantur unum, non possit ostendi sine alio. Tamen quia ista unica ostensio que sed illorum potest esse ostensio unius et non alterius, id circo per illa ostensione potest unum ostendi sine alio. Ad confirmationem patet per idem.

Ad secundum de desiderio naturali dico quod quilibet desiderat omnia, scire in habitu sic, scilicet quod quando vult, possit scire, sed non in actu. Beatus autem videns verbum hoc modo scit omnia quecumque vult modo etiam perfectiori et faciliori, quam sciret per habitum infusum, quia quodcumque vult scire, Deus sibi revelat et ostendit. Beatus autem non vult omnia actualiter scire, sed solum illa que Deus vult ipsum velle scire.

AD tertium dico quod beatum videre divinum verbum, sicut id est dupliciter intelligi potest. Uno modo quod videat Deum et non sub alio modo quam ipsum verbum sit. Et sic concedo propositionem, sed nego consequentiam. Alio modo sic quod videat verbum sub omni ratione et omni modo esse perfectione, quia cognosci potest. Et sic concedo consequentiam. Sed non nego antecedens, quia non ex eo quod quis videt [16vb] verbum, videt Deum sub omni modo. Et ratione quod videri potest, ut patet de angelis qui ante assensionem videbant verbum, sed non sub ratione qua era speculam et exemplar incarnationes Christi, quia tunc ipsa incarnationem cognovisset, quod est falsum.

Tertia conclusio est quod beata christi anima non videt in verbo omnia, que videt in creata sapientia. Probatur tripliciter.

Primo sic: beata Christi anima non est virtutis infinite, ergo in verbo non videt infinita, igitur non videt omnia, que videt increata sapientia. Patet consequentia, quia maior perfectio et virtus intensiva requiritur ad videndum duo simul et eque clare quemadmodum solum unum, et magis ad videndum tria quam duo et sic ulterius, ergo ad videndum simul infinita in aliquo uno requiritur virtus simul infinita. Sed secunda consequentia patet, quia illa videt in verbo increata, sapientia sint infinita, quia videt omnia possibiliter per ipsum fieri quae nullo certo vel finito numero sunt determinate. Et primum antecedens patet, quia nulla creatura est virtutis infinite, sicut nec perfectionis infinite. Beata autem Christi anima est quedam creatura ergo etc.

Secundo sic: anima Christi non ita clare videt verbum, sicut verbum videt se ipsum, ergo nec videt omnia etc. Patet consequentia, quia quanto causa aliqua infinitiorum exemplar clarius videtur, tanto plures effectus eius simul in actu videntur vel videri possunt, Divinum autem verbum est infinitiorum exemplar, quia omnium que Deus producere potest. Et antecedens patet per Magistrum, libro 3, distinctione 14.

Et confirmatur, quia anima Christi non ita clare videt verbum sicut ipsa increata sapientia, ergo non videat omnia quae videat increata sapientia. Antecedens patet per Magistrum ubi supra. Et probatur consequentia, quia si ita clare non videt, igitur in aliquo gradu perfectiori

videt verbum se ipsum, quam ipsam videat Christi anima, ergo illum gradum perfectionem non videt Christi anima. Aliter videre omnem gradum perfectionis, quem videt Deus, et per consequens ita perfecte esse, tunc videret sicut Deus.

Tertio sic: scientia creative non potest equari in aliquo scientie creatoris, igitur. Patet consequentia, quia si anima Christi omnia sciret, quam scit verbum eo ipso haberet scientiam equaliter quo ad numerum scitorum scientie creatoris. Ista [17ra] conclusio est de mente glosae super illud Psalmi: mirabilis facta est scientia tua ex etc. Dicit homo unicus divine nature sibi non potest equari in scientia, igitur aliquid vel aliquem gradum perfectionis rerum cognoscit divinam natura, quam non cognoscit Christi anima.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: beata Christi anima cognoscit omnia, ergo videt omnia, que videt increata sapientia. Patet consequentia, quia increata sapientia non potest scire plura quam omnia. Sed antecedens probatur, quia Christi anima amat omne bonum, ergo cognoscit omne bonum. Patet consequentia, quia invisibile diligere possumus incognita nequaquam ut Augustinus, 10, De trinitate, tunc sic: anima christi cognoscit omne bonum, ergo cognoscit omne malum. Patet consequentia, quia nemo bonum cognoscit, nisi quod scit bonum a malo discernere, quod quis facere non potest sine mali cognitione. Tunc sic anima Christi cognoscit omne bonum, et omne malum, ergo cognoscit omnia.

Secundo sic: Christus scit omnia, que Deus scit, et hoc. Patet consequentia, quia nullus scit aliquid quod eius anima non scit, ergo si Christus scit omnia, que Deus oportet quod anima eius sciat omnia que Deus. Et patet antecedens, quia Christus cum sit persona quedam et non creata, idem est quod Deus.

Tertio arguitur auctoritatibus. Prima est glosa super illud Apocalipsis, dignus est agnus, qui occisus est accipere virtutem et sapientiam etc. dicens, accipere sapientiam, id est, omnium rerum cognitionem sicut et verbum sibi unitum. Item Colossensis 3, in christo sunt omnes thesauri sapientie et scientie Dei absconditi, ergo scit omnia que verbum. Item hoc est Magister, libro 3, distinctione 14, hoc probans rationibus et auctoritatibus.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem dico quod per idem probaretur, quod quilibet existens in gratia habens usum liberi arbitrii cognosceret omnia bona, quia diligit talia omnia bona et odit omnia mala. Ideo dico ad probationem quod sicut anima cuiuslibet existens in gratia omnia bona, que novit in singulari et distincte, diligit in singulari et distincte, et omnia illa que solum novit in universali et confuse diligit in universali et confuse. Sic etiam anima Christi diligit omnia bona et odit omnia mala in singulari vel in universali et ex hoc non sequitur quod cognoscat omnia in singulari. Dico etiam quod posito quod Christi anima cognoscat omnia bona, que sunt vel fuerunt vel erunt et similiter omnia mala. Non tamen sequitur quod cognoscat omnia, que cognoscit verbum, quia verbum scientia simplicis noticie cognoscit multa possibile fore quo non fuerunt, non sunt, nec futura sunt.

Ad secundo dico quod Christus nominat duas naturas adinvicem unitas, scilicet divinam et humanam. Et ideo dico quod Christus, secundum quod nominat, vel continet naturam humanam, non scit omnia que verbum, secundum autem quod nominat vel continet divina, scit omnia que verbum. Et cum dicis quod nullus scit aliquid quod eius anima ignorat, concedo de illo, qui scit illa que scit per talem animam. Modo dico quod Christus, in quantum Deus non scit illa, que scit per Christi anima, que est quedam creatura. Secus autem esset de aliis hominibus, qui nihil dicuntur scire, nisi ex hoc quod ipsorum anima scit talia.

Ad tertium, ad primam auctoritatem dico quod illa glosa sic debet intelligi, scilicet quod agnus occisus dignus est accipere scientiam omnium rerum sicut verbum sibi unitum, id est

scientiam illius rei qui eminenter omnes res contine, scilicet divinitatis, vel dignus est accipere scientiam omnium rerum sicut verbum sibi virtum, id est omnium rerum quas verbum cognoscit scientia visionis. Sed tunc non sequitur cognoscit omnia, que verbum cognoscit. Scientia visionis egno cognoscit omnia que verbum. Consequentia non valet, quia multa cognocit verbum scientia simplicis intelligentie , que non cognoscit scientia visionis.

Ad auctoritatem apostoli, quod in Christo sunt omnes Thesauri etc. Dico quod vult dicere quod in Christo, scilicet in humanitate Christi est ipsam verbum per unionem ipostaticam, quod verbum est omnis scientia et sapientia Dei abscondita. Vel dico quod loquitur de scientia visionis ex sapientia Dei. Non autem de sapientia Dei simplicis noticie vel scientie.

Ad magistrum dico eodem modo quod intelligit, quod anima Christi scit omnia, que verbum scit scientia visionis. Sed non [17va] quod sciat omnia, que verbum scit scientia simplicis intelligentie seu noticie.

Ad argumentum in oppositum quaestionis patet per idem.

Utrum purus homo pro peccato primi hominis potuerit Deo satisfacere. Arguitur quod sic, quia purus homo potest tantum bonum, quantum malum fuit peccatum primi hominis pro ipso peccato Deo reddere. Igitur et de ipso peccato satisfacere. Consequentia videtur nota et antecedens patet, quia potest reddere Deo dilectionem caritatis que est tantum bonum, quantum malum est aliquod peccatum, ut habetur libro 4, quaestione 16, aticulor 2.

Ad oppositum arguitr, quia nullus homo potest Deo aliquod tantum bono, quantum peccatum primi homini fuit malum Deo in debitum pro dicto peccato reddere, ergo nec satisfacere. Patet consequentia, quia satisfactio est equivalentis boni alias indebiti redditio, ut habetur libro 4, quaestione 16, qrticulo 1. Et antecedens patet, quia omne bonum quod potest aliquis homo pro illo peccato reddere Deo, etiam posito quod illud peccatum non fuisset Deo, esset debitum ratione, scilicet creationis et conservationis etc.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod Dei iusticia peccatum primi hoinis sine satisfactione nonvaluit dimittere. Probatur tripliciter.

Primo sic: divina iusticia non potest aliquod dimittere inordinatum, ergo nec peccatum sine satisfactione. Patet consequentia, quia peccatum, si non punitur inordinatum, dimittitur, quia sicut virtus ordinatur ad gloriam ita peccatum ad penam. Sed probatur antecedens. Quia divina iusticiam non decet peccatum dimittere inordinatum, ergo non potest. Patet consequentia, quia minimum inconueniens Deo est impossibile secundum Anselmum.

Secundo sic: non potest similiter esse aoud Deum peccans et non peccans, ergo nec divina iustitia peccatum primi hominis sine satisfactione. Patet consequentia, quia si divina iusticia dimitteret peccatum sine satisfactine, ipsum dimitteret sine punitione. Et per consequens non plus puniret peccantem quam non peccantem. Et patet ante- [17vb] cedens, quia iusticie divina, cuius est unicuique tribuere secundum opera sua, non congruit quod equaliter tribuat peccanti et non peccanti.

Tertio sic: iniusticia non potest esse liberior quam iniusticia, igitur. Patet consequentia, quia secundum Anselmum, si peccatum dimittitur, nec punitur nulli legi subiacet, ergo liberior est iniusticia quam iusticia. Si ergo necesse est peccatum alicui legi subiacere, necesse est quod ad ipsum sequatur dampnatio vel quid fiat pro eo satisfactio. Et probatur antecedens, quia iniusticia, si esset liberior quam iusticia, tunc iusticia nulli legi subiceret, et sic esset Deo similis, qui nulli legi subiacet, quod est falsum.

Ista conclusio patet in canone , quia nullus potest a quocunque peccato magno sive parvo ad correctionem sine pena posse pertransire, ut habetur De pena, distinctione 3, neminem. Item

patet ex alio, quia ubi peccati non est satisfactio, ibi non est peccati contritio, vel ubi non est peccati contritio ibi est peccati obstinatio. Sed contradictionem includit peccatum alicui fore dimissum et ipsum in eodem peccato fore obstinatum, ergo ista est conclusio Alexandri de Ales, libro 3, quaestione 10.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: peccatum sine satisfactione dimittere est perfectionis, ergo hoc Dei iusticia potest facere. Patet consequentia, quia quicquid perfectionis est, Deo attribui debet, ut ostendit Anselmus, Monologionm capitulo 3. Sed probatur antecedens, quia homo laudatur si sine satisfactione in se peccanti peccatum dimittat. Nullus autem laudatur, nisi de aliquo quod sit perfectionis ipsum facere. Si ergo hoc congruit misericordie homini, multo fortius congruit misericordie Dei, que in infinitum misericordiam humanam excedit.

Et confirmatur, quia nihil benignius Deo cogitari potest, sed maxima benignitas in homine est, ut iniuriam sibi illatam sponte et sine satisfactione dimittat, ergo.

Secundo sic: Deus nobis precipit peccata proximo sine satisfactione dimittere, ergo et ipse hoc potest, imo tenetur facere. Probatur consequentia, quia iustum est et decens, ut conditor legis licet sit solutus a lege, quod legem quam aliis condidit ipse observet, ut habetur 25 quaestione 1. Confidimus et capitulo ideo et libro 7, capitulo 2, [18ra] de constitutionibus cum omnes, et ideo Christus quo novam legem dedit, ipsa prius observavit, 25 quaestione 1, capitulot ideo. Sed probatur antecedens Matthaei, 7, ubi Christus imparans ait: dimittite et dimittetur vobis etc.

Et confirmatur, quia Deus nulli legi subiacet, ergo peccatum sine satisfactione potest dimittere absque iniuria alicuius legis.

Tertia sic: Deus potest velle peccatum sine satisfactione dimittere, ergo. Patet consequentia, quia quod Deus potest velle est iustum, et omne quod est iustum ipse omnipotens potest facere. Et probatur antecedens, quia Deum hoc velle, non includit contradictionem.

Respondeo.

Ad primum dico quod quodlibet dimittere peccatum sine satisfactioe, sit perfectionis in persona privata. Non tamen est perfectionis in persona publica, ut puta in iudice alicuius communitatis, imo in tali eset perfectionis. Et ideo cum Deus sit summus et omnium iudex, hoc facere in eo non esset perfectionis, sed imperfectionis esset et ideo hoc facere non potest.

Ad confirmationem patet per idem, quia licet sit benignitatis in homine privato dimittere offensam sine satisfactione. Non tamen est benignitatis in iudice publico, imo esset satuitatis, quia ui ait Cristo super Mattheo, misericordia sine iusticia non est misericordia sed satuitas. Ideo nec hoc est benignitatis in Deo, quia excluderet suam ordinatissimam iudiciam. Dico etiam ad argumentum et ad confirmationem quod si aliquid concluderet, non solum concluderet quod Deus hec posset, sed quid de facto Deus omne peccatum sine satisfactioe dimitteret, quia omne quod est perfectionis, non solum Deo potest attribui, imo sibi de facto attribuitur.

Ad secundum dico quod Deus precipit peccata sine satisfactione hominibus privatis dimittere, non autem divinis et iudicibus et publicis personis. Et ideo, cum ipse sit iudex omnium et dominus ad ipsum, non spectat observare.

Ad confirmationem dico quod licet Deus liber et nullis subiacet legi, non tamen potest peccatum sine satisfactione dimittere, quia licet hoc non sit contra aliquam legem, cui Deus subiaceatur, est tamen contra legem, que ipsa Dei iusticia et ipse Deus est, sicut dicimus quod Deus non potest peccare, non [18rb] ex hoc quod possit facere contra aliquam legem, cui subicitur, sed quia non potest facere contra legem, que ipsemet est.

Ad tertium negatur antecedens. Et ad probationem, quia non implicat hoc Deum velle, dico quod imo quia Deum velle peccatum sine satisfactione dimittere, est facere contra suam

iusticiam ordinatissimam. Deus autem facere contra suam iusticiam est Deum malefacere, sed Deum malefacere implicat Deum non esse Deum, ergo.

Secunda conclusio est quod nullus homo de peccato suo proprio ex se potest Deo satisfacere. Probatur tripliciter.

Primo sic: nullus homo existens in peccato ex se a suo peccato potest se liberare, igitur nec Deo pro peccato suo satisfacere. Patet consequentia, quia satisfacere pro peccato idem est quod se a peccati debito liberare. Et probatur antecedens, quia nullus sine gratia a peccato se potest liberare, igitur. Patet consequentia, quia nullus homo ex se habet gratiam, sed a Deo, quia solus Deus gratiam inspirat, ut ait Magister, libro 2, distinctione 27. Sed probatur antecedens, quia nullus a peccato potest se liberare sine penitentia, ut habetur De pena, distinctione 3, capitulo neminem. Sed penitentiam nullus potest habere sine gratia, ut habetur De pena, distinctione 3, penitentiam, igitur.

Secundo: nullus homo potest Deo ex se tantum bonum reddere pro peccato suo quod pro illo bono fuisset sibi licitum peccare, ergo nec Deo pro peccato suo satisfacere. Patet consequentia, quia ad satisfactionem alicuius offense requiritur tanti boni reditio, quantum est bonum pro quo talem offensam non debuit committere. Sed probatur antecedens, quia homo pro peccato suo non potest Deo reddere, nisi bonum creatum et finitum, sed pro nullo tali potuit Deum licite offendere, teste Anselmi, 1 Cur Deus homo, capitulo 21, dicentis quaestione quod pro omni eo quod Deus non est minimi aspectum contra Dei voluntatem facere non licet.

Et confirmatur, quia nullus homo potest tantum bonum Deo reddere, quod per omni illo bono etiam ei licitum sit peccare, ergo.

Tertio sic: homo ex se nullum bonum habet, quod pro peccato suo Deo possit reddere, igitur. Patet consequentia, quia ad satisfacere ex se de aliquo peccato requiritur, quod ex se sine alterius auxilio aliquid pro dicto peccato possit reddere. Et antecedens patet, quia nullum bonum potest homo a se, nisi adiuvetur a divina gratiaque liberum arbitrium sine gratia non potest velle bonum, ut ait Magister, libro 2, distinctione 24. Istius conclusionis est Anselmi, 1 Cur Deus homo, in multis capitulis et maxime capitulo 11, dicentis non satisfacis Deo pro peccato nisi reddas aliquid maius, quam fuit illud pro quo peccare non debueras.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: homo de peccato suo tenetur Deo ex se satisfacere, igitur et potest ex se satisfacere. Consequentia patet, quia nullus tenetur ad impossibile libro sexto de regulis iuris. Et antecedens patet, quia peccator aliter non peccaret non satisfaciens de peccato suo, quod est falsum.

Secundo sic: nulla iusticia exigit ab aliquo aliquid, quod sit supra posse illius, sed summa Dei iusticia exigit an homine satisfactionem de peccato, igitur satisfacere de peccato non exigit supra posse hominis. Maior patet, quia omnis lex debet esse possibilis, ut habetur in Deretum, distinctione 4, erit. Et minor de se nota est, ut patet, et habetur a Christo Mattheus, 4, precipiente et dicente agite penitentiam, tunc sic satisfacere de peccato non est supra posse hominis, igitur homo hoc expresse potest facere. Patet consequentia, quia quelibet res illud ex se stante Dei generali influenza potest facere, quod non excedit suum posse.

Tertio sic: homo ex se per liberum arbitrium potest consequi veniam de peccato suo, igitur etiam de ipso ex se satisfacere. Patet consequentia, quia ut dictum est in prima conclusione, peccatum non potest dimitti sine satisfactione. Et probatur antecedens, quia homo per liberum arbitrium potest confugere ad Dei misericordiam, igitur et de peccato consequi veniam. Antecedens notum, sed patet consequentia per Apostolum, 2 ad Thimotheum 2, Deus se ipsum negare non potest. Ubi glosa Augustini, Deus cum sit iustus non potest negare suam misericordiam peccantibus.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Unde dico quod licet homo teneatur satisfacere pro peccato, non tamen tenetur ex se solo satisfacere, quia hoc est impossibile. Sed tenetur satisfacere cum [18vb] alio, scilicet cum Dei gratia. Et sic concedo quod homo cum dei gratia de peccato suo potest satisfacere. Et si dica quia Dei gratia non est in potestate suam igitur tenetur ad impossibile, dico quod licet in potestate hominis non sit gratia Dei, tamen in potestate huiusmodi est facere quod in se est, ut se disponat ad gratiam quo facto Deus statim gratiam suam gratis dicit.

Ad secundum patet idem, vel potest dici ut dicit Alexander, libro 3, quaestione 11, quod nulla iusticia, nec Deus exigit ab aliquo quod est supra posse suum distinguendum est quod duplex est creature posse. Est enim posse potentia activa rationali et est posse potentia susceptiva. A creatura autem rationali non exigit Deus supra posse quod potest potentia susceptiva. Potest enim homo suscipere gratiam, qua suscepta habet potestatem satisfaciendi de peccatis. Unde si Deus exigit ab homine satisfactionem, non exigit supra posse hominis hoc modo dictum. Si autem exigit ab homine, qui est videlicet peccato satisfactus quantumvis in homine non sit posse satisfacere potentia activa. Non est inconveniens, quia hoc accidit ex culpabili defectu hominis renuentis aut negligentis suscipere facultatem sciendi que est ex gratia, sed tamen videtur mihi quod prima solutio sit melior ista vel idem quod ista.

Ad tertium nego antecedens. Ad probationem dico quod licet Deus ex sua libera ordinatione et misericordia non possit negare se ipsum, scilicet quando petenti et accenti det gratiam, cum qua homo potest satisfacere., sic bene sequitur quod potest, non tamen sequitur quod homo per se possit satisfacere vel veniam de peccato habere. Sed solum ex Dei gratia. Et ratio est, quia si homini ad Deum confugienti et facienti quod in se est Deus det gratiam, hoc non facit ex dignitate huiusmodi vel operis eius facientis quod in se est. Sed solum ex libertate sue bonitatis et ideo non sequitur si homo facit quod in se est Deus dat ei gratiam, ergo per se potest satisfacere, sed bene sequitur quod potest satisfacere cum gratia quam sibi Deus dedit, quam sibi non dedisset nisi quod in se erat fecisset.

Tertia conclusio est quod nullus purus homo pro peccato primi hominis potuit Deo satisfacere. Probatur tripliciter.

Primo sic: per Anselmum, 1 Cur Deus homo [19ra] mo, capitulo 14, homo non potest satisfacere nisi reddat Deo, quod Deo abstulit, sed hoc propter peccatum primum abstulit Deo quantum homini Deus proposuerat facere proposuit, enim Deus de hominibus iustis supplere numerum electorum et hoc non potest Deo peccator homo redere, quia peccator peccatorem iustificare non debet, nec decuit quod alius homo innocens ab Adam descendens redimisset nos per mortem, quia tunc omnes essent tantum obligati isti homini pro redemptione, quantum Deo pro creatione et plus, quod est impossibile.

Secundo sic: arguitur idem Cur Deus homo, capitulo 21, nullus potest satisfacere vel iustificari de peccato, nisi reddat aliquid maius pro peccato quam sit illud pro quo peccatum non deberet facere, sed pro nullo bono contra Deum deberet quis peccatum facere, ergo nullus potest Deo satisfacere de peccato, nisi reddat aliquid maius quodlibet quod est citra Deum. Sed nullus purus homo tale bonum potest Deo reddere, ergo.

Tertio sic: arguitur idem 1 Cur Deus homo, capitulo 20, si homo reddat Deo illud, quod tenetur reddere Deo, etiam si nullus peccasset, non satisfacit pro peccato ipsaret, quia ad aliquid tenetur, quia peccavit ad quod non tenetur, si non peccasset. Sed quilibet purus homo quicquid potest et se ipsum debet Deo, etiam si non peccasset, igitur si nullus reddat aliquid plusquam quicquid potest et se ipsum non satisfacit pro peccato. Sed nullus homo potest Deo plus redere, quam quicquid potest et se ipsum, ergo nullus homo potest pro peccato satisfacere. Ista expresse

est determinatio Anselmi, 2 Cur Deus homo, capitulo 26, dicentis discipulo vide quo modo rationalis veritas ostendat ex homine proficiendam esse summam civitatem, nec fieri posse nisi per remissionem peccatorum, quam nullus homo potest habere, nisi per hominem qui idem ipse sit Deus, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: aliquis purus homo mediante Dei gratia potest satisfacere de maiori peccato, quam fuerat peccatum primi hominis, igitur et de illo. Patet consequentia, sed probatur antecedens, quia quilibet homo per gratiam sibi datam potest satisfacere de peccato suo quilibet mortali actuali, [19rb] quia aliter non posset salvari. Quodlibet autem mortale actuale est maius peccatum quam peccatum originale, quod fuit peccatum primi hominis. Patet, quia maiori pena punitur peccatum, enim actuale morale punitur pena sensus et dampni. Originale autem solum pena dampni, ut patuit libro 2, quaestione 7, conclusione 2.

Secundo sic: peccatum primi hominis fuit finitum inter fine et extensive, igitur purus homo pro ipso potest satisfacere. Patet consequentia, quia nulla iusticia plus exigit in pena, quam commissum fuerit in culpa, igitur sibi correspondet solum pena et satisfactio finita, sed talem potest purus homo facere, igitur.

Tertio nam glosa super illud Romanos 5, iustificati in sanguinem in Christum et procuravit mortalem, qui nihil dignum morte habebat, ideo dignum fuit ut debitores quos tenebat liberi dimitterentur. Ex hoc arguitur sic: si hec sit bona ratio, quia diabolus iuste perdidit hominem, quia procuravit mortem eius, quae nihil dignum morte habebat, eandem ratione si diabolus procurasset mortem virginis Marie, mors illi satisfacisset pro peccato. Patet consequentia, quia etiam virgo Maria nihil dignum morte habuit. Patet, quia nullum peccatum, nec actuale, ut concedunt omnes, nec originale, ut patuit supra quaestione 3, conclusione 3.

Respondeo.

Ad primum dico primo quod peccatum mortale actuale non est maius, quam fuit peccatum primi hominis, ut patet per Magistrum, libro 2, distinctione 33, et cum probatur, quia originale peccatum est peccatum primi hominis. Dico quodlibet in bovis sit originale in Adam, tamen fuit actuale.

Dico secundo quod purus homo potest satisfacere pro peccato suo actuali mortali mediante Dei gratia, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod satisfactio vel operatio hominis facta in fratia sit ex se et ex parte sua sufficiens recompensatio pro peccato commisso. Et sic dico quod nullus homo de peccato aliquo potest satisfacere. Quod patet, quia ut ostensum est per Anselmum, arguendo ad conclusionem, nullus homo habet aliquod quod pro peccato suo Deo possit satisfacere, quod etiam absque peccato non tenetur Deo reddere. Alio [19va] modo potest intelligi, quod talis operatio vel satisfactio sit sufficiens recompensatio pro peccato ex parte dei acceptantis, quis scilicet talem operationem factam ex gratia Deus gratis acceptat pro sufficienti satisfactione peccati, ac si aliunde non fuisset debita. Et concedo quod homo mediante gratia potest satisfacere Deo de peccato suo actuali et hoc quia Deus sic ordinavit suam operationem ad tantam acceptare.

Et similiter dico quod si Deo placuisset acceptare imolationem Isaac pro peccato primi hominis, quod illa isto modo fuisset sufficiens satisfactio, quia et alius modus nostre redemptionis fuisset sufficiens vel possibilis, ut ostendit Magister, libro 3, distinctione 20, Sed ex hoc non sequitur, ergo purus homo pro dicto peccato potest satisfacere, et hoc quia Deus nulla operationem puri hominis pro illo peccato ordinavit acceptare.

Dico tertio quod non sequitur, quis potest satisfacere pro actuali, igitur pro originali, quia actuale est ex vicio persone, peccatum vero originale est ex vitio nature, et ideo non sequitur quod si persona potest satisfacere pro actuali, quod possit satisfacere pro originali.

Ad secundum dico quod etiam si concedatur quod finita satisfactio correspondet simili peccato, quia finitum est. Non tamen sequitur quod pro illo purus homo potest satisfacere, quia posito quod sola oratio dominica de se esset satisfactio sufficiens pro olli peccato. Oporteret tamen quod, si quis per illam vellet satisfacere Dei, quod talis aliunde in illa oratione non esset Dei debitor, quia satisfactio debet fieri de bono alia indebito. Quicquid autem potest purus homo, etiam si peccatum non fuisset, tenetur Deo ratione creationis.

Ad tertium dico quod illa ratio non fuit sufficiens, quare diabolus perdiderit genus humanum non fuit causa integra et complecta, imo principaliorum causa fuit Christi mors a Deo accepta pro satisfactione illius peccati.

Ad argumentum in principio quaestionis factum patet quod consequentia est falsa, quia satisfactio debet esse reddito non solum equivalentis boni, sed etiam boni alias indebiti, et nullum tale purus homo Deo reddere potest.

Utrum fides, que est virtus theologica, sit cuiuslibet viatori ad necessari. Arguitur quod non, quia fides non est virtus, igitur. Patet consequentia, cum questio supponat oppositum antecedentis, quia nullus habitus non virtuosus est viatori ad salutem necessarius. Sed probatur antecedens, quia nullus habitus involuntarius est virtus, sed fides est huiusmodi, per Magistrum, libro 2, distinctione 21, dicentem quod fides non est ex libertate arbitrii, quod autem non ex libertate arbitrii, non est voluntarium. Ad oppositum est Apostolus ad Hebraeos 11, dicens sine fide impossibile est Deo placere, igitur.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod fides que est virtus theologica, non potest esse de aliquo falso vel deceptorio. Probatur tripliciter.

Primo sic: visio que est in prima non est de aliquo falso vel deceptorio, nec esse poterit, ergo nec fides. Patet consequentia, quia fidei succedit visio patrie sic: quod illa que nun per fidem creduntur, tunc faciliter videntur. Si ergo nun fidei potest subesse falsum, eodem modo et illi visioni postea, que succedit illi fidei potest esse falsum. Et probatur antecedens, quia cum quilibet naturaliter velit non decipi, si visioni patrie posset subesse falsum, beatus posset decipi et sic non haberet quod vult, et per consequens beatus non esset beatus, quod implicat.

Secundo sic: nullum falsum ad religionem veritatis pertinet, ergo non fides potest esse de aliquo falso vel deceptorio. Patet consequentia, quia fides secundum Magistrum, libro 3, distinctione 23, est virtus qua creduntur, que non videntur, quod tamen non de omnibus, que non videntur, accipiendum est, sed de hiis tantum que ad religionem veritatis pertinent. Antecedens patet de se. Et confirmatur, quia fides est solum articulorum vel eorum que habente reduci ad articulis. Omnia talia sunt vera, igitur.

Tertio sic: scientia non potest esse de falso vel deceptorio, igitur. Patet consequentia, quia scientia est minus certa, quam sit fides, quia sciens adheret scibile per medium. Credens vero adgeret credito sine medio. Et antecedens est Philosophu, 1 Posteriorum.

Contra conclusionem tripliciter [20ra] arguitur.

Primo sic: spes potest esse de falso et deceptorio, igitur et fides. Patet consequentia per simile. Et probatur antecedens de prescito existente actualiter in gratia, qui sperat se finaliter habere vitam eternam, et tamen non sic erit sicut soerat. Etiam confirmatur, quia volito ex caritate potest subesse falsum ut contingit in Apostolo qui ex caritate voluit ire ad hispanos et non ivit, ut habetur actuum.

Secundo sic: quis licite imo meiorie potest credere falsum, igitur. Patet consequentia. Probatur antecedens, nam Habraam credidit se imolatum filium suum et voluit idipsum

adimplere, et sicut meruit sic volendo, sic meruit se credendo volendo, enim meruit, quia ex caritate illud voluit. Et eadem ratione ex fidei virtute illud credidit.

Et confirmatur de eo, qui existens in caritate credit corpus Christo esse non hostia quam videt elevari in altari, in qua tamen non est quod credit. Patet, quia nisi crederet, non adoraret. Et ita credit falsum.

Tertio sic: ante Christi incarnationem Christus potuit non incarnari, igitur et fidei potest subesse falsum. Patet consequentia, quia Habraam habuit fidem et credidit Christum incarnandum. Si ergo Christus potuit non incarnari, potuit aliter evenire quam Habraam sua fide crederet, ergo et falsum poterat virtute fidei credere. Et antecedens patet, quia alius modus nostre redemptionis fuit Deo possibilis quam modus incarnationis, ut ait Magister, libro 3, distinctione 20. Et confirmatur, quia Ionas credidit Ninivem infra 40 dies subverti, quod tamen fuit falsum, Similiter Isaias credebat regem Ezechiam ex infirmitate quam patiebatur debere mori, et tamen ex illa fanatus est Isaias 20, igitur.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem, dico quod prescitus existens in gratia non absolute sperat se habiturum vitam eternam, sed cum conditione, scilicet si perseveraverit finaliter in gratia, et sic sperate, posito quod finaliter non habeat vitam eternam, non est falsum sperare. Unde si talis speraret sine perseverantia in gratia habere vitam eternam, talis actus non esset a spe, que est virtus theologica, sed magis a quadam fatuitate.

Ad confirmationem dico quod non est simile de fide et caritate, quia obiectum caritatis est bonum, et obiectum fidei est verum [20rb] rum.

Ad secundum nego antecedens. Ad probationem dico quod Habraam sicut voluit imolare filium, ita credidit se imolaturum. Sed illud credere non fuit actus fidei, que est virtus theologica. Sed fuit motus, qui dat liberi arbitrii. Quod patet, quia actus virtutis fidei non est nisi circa articulos ecclesie, et circa illa que possunt ad articulos reduci, cuiusmodi non fuit talis immolatio.

Ad confirmationem dico quod actu fidei non non credit quis simpliciter et absolute sub hostia, quam videt esse corpus Christi. Sed solum sub conditione, scilicet si circa hostiam illa facta sunt omnia que exiguntur secundum formam traditam a Christo et ab ecclesia, et sic talis nunquam credit falsum.

Ad tertium concedo antecedens et nego consequentiam. Ad probationem dicitur quod Habraam non credidit simpliciter et absolute Christum esse incarnandum, sed sub conditione, scilicet stante Dei ordinatione de ipsius incarnatione, qua stante ipse Christus non potuit non incarnari. Similiter Ionas non credidit simpliciter et absolute Ninivem subverti, sed sub conditione, scilicet si de peccatis non agerent penitentiam. Similiter Isaias non credidit Ezechiam simpliciter et absolute moriturum, sed secundum causas inferiores, et cum hoc credebat ipsum non moriturum, si Deus vellet eum non mori, et quia de ista infirmitate Deus voluit eum non mori, ipse est non morturus, et ideo ita evenit, sicut ipse Isaias credidit esse moriturum, et per similem modum potest dici ad omnia similia.

Secunda conclusio est quod de eodem obiecto ut sic non potest haberi clara noticia et fides, que est virtus theologica. Probatur tripliciter.

Primo sic: fides que est virtus theologica est virtus, cuius actus est meritorius, ergo non est de clare cognitis. Antecedens patet per Magistrum, libro 2, distinctione 27, dicentem quod per actum fidei meremur. Sed consequentia patet per Gregorium, dicentem in Omelie de resurrectione, fides inquit non habeat meritum, ubi humana ratio prebet experimentum.

Secundo sic: fides est cognitio enigmatica, igitur non potest esse de re clara cognita. Consequentia nota, quia cognitio rei clare cognite non potest esse, ut sit cognitio enigmatica.

Aliter idem, ut sic esset clara cognitum et non esset clare cognitum, quod implicat [20va]. Et antecedens est Apostoli, 1 ad Corinthos 13, de habentibus fidem dicentis cognoscimus nun per speculum in enigmate.

Et confirmatur, quia cognitio clara rei est cognitio perfecta. Cognitio autem fidei est imperfecta cognitio et ex parte propter quid dicebat idem Apostolus, ubi supra, cum venerit quod perfectum est, scilicet cognitio clara rei credite per fidem evacuabitur quod ex parte est, scilicet ipsa fides.

Tertio sic: auctoritatibus sanctorum primo ait Apostolis ad Hebreos 9, fides est respectu non apparentium, sed illa que sunt clare cognita apparent, ergo.

Item Augustinus, de videndo Deum non multum post principium ait, presentia videntur, creduntur autem absentia. Et statim post subdit dicens praesentia hic illa intelligimus dicta, que presto sunt sensibus sive animi sive corporis, modo certum est quod omnia clara cognita sunt sic praesentia. Item glosa Augustini, super illud Iohannis, si abiero et preparavero vobis locum, dicit fides que non vidit credit. Nam si videt non est fides. Item Gregorius in Omelie super illud Iohannis 10, Thomas unus etc, dicit que apparent fidem, non habent, sed agnitionem.

Contra conclusionem arguitur tripliciter,

Primo sic: Thomas videndo Christum credit in ipsum, ergo insimul et de eodem potest esse clara noticia et fides. Consequentia nota. Sed probatur antecedens per verbum salvatoris, Iohanne 20, Thomae, dicentem, quia vidisti me Thomas, credidisti. Et confirmatur, quia discipuli credebant omnes articulos fidei. Igitur et crederunt articulum passionis et ascensionis. Sed illi articuli erant illis clare cogniti, quia oculariter viderunt Christum pati et in celum ascendere, igitur, Item confirmatur, quia beata virgo, cum fuerit fidelissima credidit omne articulos, ergo et istum quod Christus natus est de Maria virgine. Sed istud erat sibi clare cognitum, igitur.

Secundo sic: idem insimul potest esse dubitatum et creditum, ergo et clare cognitum et creditum. Patet consequentia, quia cum fides sit asensus firmissimus, non minus sibi repugnat dubitatio, quam clara rei cognitio. Et antecedens probatur sic: sint hic insimul Christus, Petrus et Iohanne, et tu, qui es fidelis, volo quod sis certificatus quod unus istorum est Christus filius Dei. Sed nescis quis sit istorum trium quo posito. Pono tibi istam, hic est christus filius Dei demonstrato Christo, et quero, quid tu dubitas ista per positionem esse veram, an non dubitas. Si [20vb] non dubitas, ergo certus es quis istorum sit Christus filius Dei contra positum, si dubitas istum hominem esse filium Dei. Sed istum hominem credis esse filium Dei, cum sis fidelis, et ad fidem specter necessario credere Christum hominem esse filium Dei. Et sic homo est Christus, ergo idem credis et dubitas, quod fuit probandum.

Tertio sic: aliquis clare videns Deum habet fidem de Deo, ergo. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quoniam Apostolus Paulus in raptu clare videt Deum, ut dicit Augustinus, in libro De videndo Deum. Et tamen pro tunc habuit fidem, quod probatur, quia pro tunc Paulus placuit Deo, ergo habuit fidem. Patet consequentia, quia sine fide impossibile est Deo placere, ut ait idem Apostolus ad Hebreos 11.

Et confirmatur. Posito quod aliquis philosophus habeat scientiam Dei per ratione naturales, sicut dicitur ad Romanos, id est invisibilia Dei per ea que facta sunt etc, qui postea recipiat illuminationem fidei a Deo. Constat quod non obliviscitur rationes quas prius sciebat, sed prius sciebat per rationes Deum esse, igitur et nunc scit. Sed nunc cum sit fidelis Deum esse credidit, ergo idem ab eo insimul est scitum et creditum.

Respondeo.

Ad primum dico quod Thomas simul vidit Christum et credidit. Sed aliud vidit et aliud credidit, quia solum vidit christum esse hominem, sed credidit Christum hominem esse Deum

et non Christum credidit esse hominem, quia hoc videbat, ideo experimendo statim quod credidit, ait dominus meus et Deus meus.

Ad confirmationem similiter dico quod Apostoli insimul viderunt Christum hominem pati et articulum passionis crediderunt, similiter viderunt ipsum in celum ascendere et articulum ascensionis crediderunt. Sed aliud viderunt et aliud crediderunt, nqm viderunt christum hominem pati et ascendere. Sed non viderunt illum hominem esse Deum, sed crediderunt illum hominem, quem videbant pati et ascendere, esse Deum. Unde articulus passionis non est, quod Christus homo sit passus, sed quod Christus homo et Deus sit passus. Et similiter de articulo ascensionis.

Ad aliam confirmationem dico similiter quod beata Maria virgo scivit per experientiam se virginem Christum hominem concepisse et genuisse. Sed non scivit illum hominem esse Deum, [21ra] sed credidit. Imo aliud scivit et aliud credidit et simili modo habet dici ad omnes tales obiectiones.

Ad secundum dico quod idem sub eandem ratione, ut sic non potest esse insimul creditum et dubitatum. Ad probationem admissio casu dico quod tu credis istam esse veram: Christus est filius Dei, quia es fidelis, et hoc spectat ad fidem, et quia hanc credis, tu hanc non dubitas, sed non credis quod hic sit Christus, et per consequens non credis quod hic homo demonstratus sit Christus filius Dei. Et hoc est quod dubitas, nec spectat hoc ad fidelem credere, nisi primo informetur quod hic sit Christus, qui de virgine est natus. Unde nulli dubitum est quod Petrus post resurrectionem credebat Christum esse filium Dei, tamen quando in piscado vidit eum in litore, non credebat hunc quem videbat esse filium Dei, quia nesciebat hunc esse Christum. Sed quando fuit certificatus, quod hic erat Christus, stati credidit hunc esse Christum filium Dei.

Ad confirmationem dico quod licet ille philosophus de Deo habeat scientiam et fidem, hoc tamen habeat sub diversis rationibus, habet namque scientiam in quantum cognoscit Deum esse per ratione naturale et secundum hoc non habuit fidem de Deo. Sed habet fidem in quantum Deum credidit esse, scilicet trinum et unum virtute fidei et non per rationes naturale. Et hoc non est contra conclusionem, que dicebat quod de eodem obiecto, ut sic, id est sub eadem ratione potest haberi fides et clara notitia.

Ad tertium patet per idem, vel aliter potest dici quod pro tunc Paulus non habuit fidem. Et ad pronationem, quia placebat Deo et sine fide impossibile est placere Deo. Dico quod isto modo probaretur quod Christus habuit fidem, quia placuit Deo, quod tamen negat Magister, libro 3, distinctione 26. Similiter quod nunc beata virgo et omnia beati habet fidem, quod est falsum. Dico igitur quod illa auctoritas sine fide Deo placere impossibile est. Debet intelligi de puris viatoribus Deum non videntibus, vel quod ibi accipitur sine fide, id est cum infidelitate, sicut alibi omne quod non est ex fide, peccatum est. Quod sic exponit glosa, id est, omne quod precedit ex infidelitate.

Tertia conclusio est quod fides, que est virtus theologica, cuilibet viatori est ad salutem necessaria. Probatur tripliciter.

Primo sic: virtus caritatis est cuiuslibet viatori necessaria ad salutem, scilicet de lege Dei ordinata, ergo et fides. Patet consequentia, quia caritas non habetur sine fides, cum fides sit fundamentum omnium virtutum, ut ostendit Magister, libro 3, distinctione 23.

[21rb] Secundo sic: nullum opus sine fide est meritorium vite eterne, igitur. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quia bona cognitio, de qua magis videtur precedens fidem, non est magis meritoria, ut ait Magister, libro 2, distinctione 26.

Tertio sic: fides mediatoris Christi et eius incarnationis est cuiuslibet necessaria ad salutem, igitur. Patet consequentia, tum quia illa fides est fides uqe est virtus theologica, tum

quia non est magis necessaria fides unius articuli quam laterius, quia secundum quod ait apostolus Iacobus, qui offenderit un uno factus est omnium reus. Sed probatur antecedens primo auctoritate Augustini in Enchiridion, capitulo penultimum, dicentis nec aliquorum iustorum quicumque preter fidem Christi salutem poterit invenire. Item Athanasius in Simbolo: est necessarium ut incarnationem domini nostri Ihesu Christi etc. Ista conclusio patet per apostolum ad Hebreos 11, dicentem: credere enim oportet accedentem ad Deum gloria, fides adeo est necessaria, quod sine ipsa quisque placere Deo non potest et vere sine fide aliquis non potest placere quia nec potest accedere ad Deum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: fides articuli incarnationis Ihesu Christi non fuit alicui viatori tempore legis nature necessaria ad salutem, ergo. Patet consequentia, quia non plus est necessaria fides unius articuli quam alterius. Sed probatur antecedens, tum quia in lege nature non tenebantur homines credere, nisi ea que erant de dictamine rationis naturalis. Ratio autem naturalis non dictabat deum incarnandum, tum quia nullus homo tenentur aliquid credere, quod sibi nulla lege preceptum est in tali autem statu, scilicet legis nature, nulla lex precipiebat alicui credere articulum incarnationis, ergo etc.

Secundo sic: nullum temerarium est necessarium homini ad salutem, ergo nec fides. Antecedens notum. Sed probatur consequentia, quia fides est quid temerarium. Quod probo, quia ascendere in viso et incognitio est quid temerarium. Sed fides est ascendere incerto et incognitio, quia secundum Augustinum fides est credere quod non vides, ergo.

Tertio sic: fides est quid dampnabile et periculosum, ergo nulli est necessaria ad salutem. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quia ibi periculosum et dampnabile est falli, ubi dampnabilis et periculosa est [21va] ignorantia. Sed in divinis et in via que est ad beatitudinem, dampnabile et periculosum est falli, ergo ibi dampnabilis est ignorantia. Sed fides est talium ignorantia vel talia ignorare, ergo. Probatur assumptum, quia ubi deficit scientia et cognitio veritatis, ibi est ignorantia talis veritatis. Sed in fide deficit scientia et cognitio veritatis divinatorum, ut patet ex precedenti conclusione, ergo in fide est ignorantia veritatis divinatorum, quod fuit probandum. Et potest confirmari, quia Christus fuit verus viator et tamen sibi non fuit necessaria ad salutem, quia non habuit, ut dicens Magister, libro 3, distinctione 26, ergo.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens ut patet per Magistrum, libro 3, distinctione 25. Ad probationes, ad primam quando dicitur quod in lege nature non tenebantur homines credere, nisi illa que erant de dictamine legis naturalis, dico primo quod ista est falsa, quia sicut in dicta lege tenebantur homines habere Dei dilectionem caritativam, que non est de dictamine legis naturalis, cum caritas sit habitus supernaturaliter infusus. Sic dico quod tenebantur credere aliqua que non dictabatur ab illo precise dictamine. Dico etiam quod incarnationem Christi saltem simpliciter dictabat lex naturalis, quia dictabat Deum genus humanum velle reorare per modum nostre miserie sanande magis convenientem. Talis autem modus fuit Christi incarnatio et passio, ut dicit Magister, libro 3, distinctione 20.

Ad secundam probationem dico per idem quod lex naturalis precipiebat saltem implicite Christi incarnationem fore credendam, sicut et illam fore futurum dicebat.

Ad secundum nego consequentiam. Ad probationem dico quod assentire ne in viso et incognito cognitione, scilicet clara, non semper est temerarium, sicut assentire homini michi dicenti, quod nos habemus bonum conventum in colonia licet a me, sic hoc invisum et incognitum. Tamen hoc non est temerarium, sed bene assentire in viso et incognito, id est rei, que nullo modo sit visibilis vel cognoscibilis est temerarium, sed de talibus non est fides.

Ad tertium nego antecedens. Ad probationem dico ad punctum quod fides non est ignorantia divinatorum, licet non ipsorum clara et aperta sit noticia. Unde illa est falsa ubi deest scientia, scilicet clara et cognitio veritatis, ibi est ignorantia, quia ibi ignorantia solum est, ubi scientia il- [21vb] lorum, que quid tenetur scire et pro tempore et non scit istus, autem vie non tenemur clare cognoscere illa de quibus est fides. Et ideo posito quod illa pro nun non cognoscamus clare, non sequitur quod illa ignorems. Dico etiam quod per fidem certi sumus non falli, et si nobis non sit cognita veritas cui assentimus, et ratio est quia in assentiendo ipsi veritati intumur ipsi veritati, que Deus est, que sicut non potest falli ita, nec potest fallere. Unde Ricardus de sancto Victo, in primo De trinitate ait veraciter fidelis sumus vel certius et constantius tenemus quam quod fide apprehendimus utimur utique in eorum attestacione seu confirmacione signis pro argumentis prodigiis et experimentis utinam attenderen iudei, utinam attenderent pagani cum quanta scientie securitate pro hac parte ad divinum. Iudicium poterimus accedere, non ne cum omni confidentia Deo dicere poterimus domine so error est a te ipso decepti sumus, nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt, que non nisi per te fieri possunt certe summe et talibus sanctis ceris fuit nobis tradita et cum summa attestacione probata te ipso coherente et sermone confirmante seuqntibus signis.

Ad argumentum principale in principio quaestionis factum nego antecedens. Ad probationem dico quod Magister ibi non vult, quod fides non sit ex libera voluntate hominis, cum alibi dicat, quod nullus invite credere potest, scilicet libro 2, distinctione 26. Sed vult dicere quod fides non est solum a libertate voluntatis, quia est a gratia Dei, cum sit donum Dei, sicut dilectio caritativa et meritoria, licet sit a libertate voluntatis nostre. Non tamen sic precise quod ad ipsam non requiratur aliud ad voluntate, scilicet divina gratia. Eodem modo dico de fide.

Utrum caritas sine gratia, que est virtus theologica, possit ab aliquo mereri actione prima. Arguitur quod sic. Christus nobis per mortem suam nobis meruit iustificationem a peccato, igitur et gratiam. Patet consequentia, quia iustificatio a peccato sine gratia esse non potest, quia eo ipso quod peccatum remittitur gratia infunditur. Sed antecedens patet per Magistrum, libro 3, distinctione 19.

Ad oppositum arguitur per Augustinum ad Bonifacium oaoam et allegatur a Magistri libro 2, distinctione 26. Non gratiam dei aliquid meriti pre- [22ra] cedit humani etc.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod gratia, que est virtus theologica, existens in peccato non potest mereri actione. Prima probatur tripliciter.

Primo sic: existens in peccato non potest Deo digne impendere servitium et debito modo, ergo nec gratiam mereri. Patet consequentia, quia meritum est servitium Deo digne et debito modo impensum. Et probatur antecedens, quia cum existens in peccato sit in dignitate peccato, non potest digne et debite servire Deo, quia ex hoc ipso non est in debito amore Dei.

Secundo sic: existens in peccato non potest mereri vitam eternam, ergo nec Dei gratiam. Patet consequentia, quia eo ipso quo quis meretur gratiam, si mereri, posset meretur vitam eternam, quia eo ipso secundum ordinationem Dei, quo quis in gratia est, eo ipso est acceptus ad vitam eternam. Sed probatur antecedens, quia ad meritum vite eterne nullus sive gratia potest perficere, ut determinat¹ Magister, libro 2, distinctione 5.

Tertio sic: contradictionem implicat gratiam reddi propter opera precedentia vel dati, igitur. Patet consequentia, quia gratiam mereri ex operibus previis est ipsa dari vel reddi propter opera precedentia. Et probatur antecedens per Apostolum ad Romanos, 11, dicentem si ex

¹ determinat

operibus est gratia, igitur gratia non est gratia, quia gratia dicitur ex eo quod non ex operibus. Sed gratis data, igitur sic implicat contradictionem quod gratia sit ex operibus. Istius conclusionis est Magistri, libro 2, distinctione 27, dicentis quod omnia nostra merita dicuntur esse a gratia. Cum ergo in illo, qui est in peccato, non sit gratia, in illo nullum potuit esse meritum et per consequens nec meritum gratie.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: quis potest sibi mereri primam gratiam, igitur. Patet consequentia, quia eo ipso quo quis meretur previam gratiam, ideo non est in gratia, quia si esset in gratia, iam gratia quam meruit non est previa, ergo si quis potest sibi mereri gratiam previam, quis existens sine gratia, potest mereri sibi gratiam. Sed omnis existens sine gratia pro statu nature lapsus est in peccato, ergo probatur antecedens, quia quis potest previam gratiam alteri mereri, ergo et sibi. Patet consequentia, quia [22rb] cum bona opera ab aliquo facta plus sibi quam alteri debeant imputari, sequitur quod, si quis pro sua opera bona alteri potest mereri previam gratiam quod multo fortius et sibi. Et probatur illud assumptum, scilicet quod quis alteri potest mereri previam gratiam, quia Christus meruit nobis iustificationem a peccato et sic dicit Magistre, libro 3, distinctione 19, ergo et previam gratiam. Et quia cottidie in collectis oramus, ut orationibus sanctorum a peccatis emundemur.

Secundo sic: existens in gratia potest mereri per sua opera gratiam, ergo et existens in peccato. Patet consequentia, quia cum meritum sit servitium, quo ex non debito sit debitum et servitia quanto magis sunt non debita, tanto sunt gratiora, et per consequens magis meritoria, sequitur quod cum servitium existens in peccato, sit minus debitum quam existens in gratia, quia talis minus obligatur Deo quod servitium existens in peccato, aut magis meritorium quam existens in gratia, quia talis minus obligatur Deo. Et per consequens, si existens in gratia potest mereri gratiam multo fortius existens in peccato.

Tertio sic: existens in peccato potest converti ad Deum, igitur. Patet consequentia, quia si convertatur ad Deum, eo ipso Deus convertitur per gratiam ad ipsum, iuxta illud Zacharia, id est convertimini ad me et ego converat ad vos. Antecedens patet, quia aliter frustra consuleretur peccatori, quod se disponderet et ad Deum converteret.

Respondeo.

Ad primum negatur antecedens. Ad probationem dico quod non sequitur, aliquis potest alteri mereri previam gratiam, ergo et sibi. Et ratio est quia ad aliquem alteri mereri previam gratiam, non sequitur ipsum esse sine gratia, sed mereri sibi gratiam previam bene sequitur ipsum esse sine gratia.

Ad secundum quicquid sit de antecedente. Nego consequentia. Ad probationem dico quod existens in gratia non magis obligatur Deo quam existens in peccato, quia uterque obligatur Deo quantum est et quantum potest. Dico etiam quod si vellet, quis dicere quod minus magis obligaretur existens in peccato quam existens in gratia, quia obligatur ad tantum redendum Deo quantum est omne illud pro quo non debet peccatum facere.

Ad tertium quicquid sit de antecedente. Negatur consequentia. Ad probationem dico quod ex illa auctoritate convertimini ad me etc. bene sequitur quod si homo convertatur ad Deum, quod Deus convertitur ad ipsum. Sed non sequitur quod conversio hominis ad Deum sit meritum conversionis Dei ad ipsum hominem, quia non sequitur Deus convertitur ad hominem, ergo homo meruit istam conversionem, et ideo bene concedo quod, si homo convertitur ad Deum, Deus convertitur ad ipsum, sed non ex merito hominis, sed ex mera libertate et bonitate sua, scilicet Dei.

Secunda² conclusio est quod gratiam, que est virtus theologica, in gratia existens non potest mereri actione previa. Probatur tripliciter.

Primo sic: gratia est primum principium merendi, ergo ab aliquo homine non potest mereri. Patet consequentia, quia sicut primum principium merendi non cadit sub merito, nec primum principium fiendi cadit sub factione, sic nec primum principium merendi potest cadere sub merito. Et antecedens patet per Magistrum, libro 2, distinctione 7, dicentem quod in bonis meritis esse principaliter gratie attribuitur.

Secundo sic: contradictionem implicat gratiam cadere sub merito, ergo. Probatur antecedens, ut prius in tertio argumenti ad primam conclusionem.

Tertio sic: quod non potest esse alicui debitu, non potest esse ab eo meritum, sed gratia alicui non potest esse debitum, quia tunc gratia nam daretur gratis, sed ex debito, contra Apostolum ad Romanos, 11, igitur.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: existens in gratia potest maius bonum mereri, quam sit gratia, igitur et ipsam gratia. Patet consequentia, quia qui cunque potest maius, potest et minus. Et probatur antecedens, quia existens in gratia potest mereri vitam eternam, vita eterna est maius bonum quia sit gratia, tum quia gratia ad ipsam ordinatur, tum quia gratia non quietat creaturam rationalem. Vita autem eterna ipsam quietat, tum quia cum Deus premiet ultra condignum premium erit maius bonus, quam sit meritum, et per consequens quam sit ipsa gratia.

Secundo sic: quis existens in gratia potest mereri augmentum gratie, ergo et gratiam. Patet consequentia, quia augmentum gratie est gratia, cum gratia non augeatur nisi per gratiam. Sed probatur ante- [22vb] cedens, quia Augustinus, ad Bonifacium dicit quod gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

Tertio sic: existens in gratia regis terreni potest eiusdem ampliozem gratiam mereri, ergo. Patet consequentia, cum non minus imo sine comparatione iustior et clementior sit Deus in premiando quam aliquis rex terrenus. Et antecedens de se est manifestum.

Respondeo.

Ad primum nego consequentiam. Ad probationem dico quod non semper qui potest maius, potest et minus, nam licet maior sit consecratio corporis Christi, quam sit consecratio unius calicis ecclesie vel monialis. Tamen simplex sacerdos potest primum et non potest alia, que sunt minus. Similiter maius est etiam sanare animam quam corpus. Tamen sacerdos misterialiter potest sanare animam et non corpus. Dico ergo quod illa propositio solum habet veritatem, quando maius et minus respectu eiusdem potentie sunt essentialiter ordinata, quod sic, non est de gratia et gloria, quia licet concederetur quod gloria esset maius bonum quam gratia, tamen non sunt sic subordinata, quia gloria potest cadere sub merito et non gratia.

Respondeo.

Ad secundum nego antecedens et ad probationem dico quod procedunt de gratia, ut includit gloriam. Sed non ut concipitur separata a gratia et sic bene concedo gratia insimul et gloria est maius bonum, quam sit sola gratia.

Ad secundum nego antecedens. Ad Augustinum dico quod Augustinus dicit quod gratia meretur augeri etc. Sed non dicit quod mereatur sic augeri ab illo, qui habet gratiam, sed ab ipsamet gratiam quoniam augmentum gratie non est ab operatione liberi arbitrii causaliter, sed quodam modo cohoperatur. Sed ipsa gratia cum permanet meretur se se augeri, unde augmentum gratie non dicitur cadere sub merito hominis propter quod statim subdit Augustinus voluntate communicante non ducente pedisequa non previa, et ista est solutio Alexandri de

² tertia

Hales, libro 3, quaestione 662. Sed ista solutio non solvit argumentum, sed concedit propositum, quia saltem concedit quod eodem modo existens in gratia potest mereri gloriam, non modo quo concedit de gratia. Et ideo dico ad argumentum, quod proprie loquendo gratia non meretur augeri, sed solum large vel interpretati- [23ra] ve sic, scilicet intelligendo ad permanentia gratie Deus augmentat gratiam ipsam ita quod li mereri ibi nichil aliud est, quam quod Deus sic ordinavit.

Ad tertium nego consequentiam, et ratio est quia meritum gratie regis terreni potest esse a nobis et premium illius mereri quo illam gratiam meremur, quia talis rex indiget nostra servitio. Sed principium quo meremur gratiam regis celestis, non potest esse a nobis, quia in homine non est quod possit habere gratiam Dei sine acceptance a Deo, etiam quia Deus non indiget servitio nostra, quia bonorum nostrorum non indiget, ut in presentibus.

Tertia conclusio est quod a nullo puro homine, nec sibi, nec alteri, potest mereri previa gratia que non sibi ipsi. Patet per primam conclusionem, quia ille qui debet mereri previam gratiam, si hoc esset possibile, nullam precedentem haberet gratiam, et si nullam habet gratiam est in peccato, quia in statu nature lapse, non est dare medium, sed quod nullus alteri potest mereri. Probatur tripliciter.

Primo sic: quia si alteri previam gratiam potest mereri, tunc pono quod aliquis vir iustus oret equaliter pro tribus peccatoribus in equali peccato. Et in ceteris equaliter existentibus et sit vir ille tante iustitie quod oratio sua sit sufficiens ad impetrandum solum duobus previam gratiam et non tribus. Tunc quero, aut iste impetrabit previam gratiam omnibus illis tribus, aut nulli, aut alteri sic et alteri non. Non omnibus, quia per casum non est sufficiens istius iustitia pro tribus. Nec alteri sic et alteri non, quia cum illis omnia sunt paria, et ipse suam orationem equaliter aplicet illis tribus, igitur nulli meretur previam gratiam, et sic potest argui de quolibet alio puro homine, cum nullius talis meritum sit infinitum.

Secundo sic: quia si aliquis alteri posset mereri previam gratiam, tunc quis adultus in motu proprie voluntatis posset iustificari, et hoc secundum legem Dei ordinatam. Consequentia de se patet, quia ad meritum Petri non requiritur motus voluntatis nostre. Sed consequens est falsum et contra Augustinum, super Iohannis, dicentem quod fecit te sine te, non iustificabit te sine te, igitur.

Tertio sic: quare Deus istum peccatorem trahit et non illum nullus licite potest iudicare, ergo nec aliquis al- [23rb] teri previam gratiam potest mereri. Patet consequentia, quia si tibi previam gratiam posset mereri, si viderem te trahi et non illum, licite possem iudicare te tractum et non illum. Ut puta quia oravi pro te et non pro illo. Et antecedens patet per Augustinum, supra Iohannis, Omelia 26, dicentis quare Deus istum peccatorem trahit et non illum noli iudicare, si non vis errare. Et confirmatur, quia gratiam ab aliquo meriti includit contradictionem, ut deducebatur in tertio argumento ad primam conclusionem, unde Augustinus De bono perseverant, gratia Dei non datur secundum merita, sed secundum sacratissimam et iustissimam Dei voluntatem.

Contra conclusionem, scilicet quod quis potest sibi mereri previam gratiam, sunt tria argumenta facta contra primam conclusionem, et ibi vide argumenta et ipsorum solutiones. Sed quod aliquis alteri previam gratiam potest mereri, probatur tripliciter.

Primo sic: quis fide propria potest mereri alterius sanationem corporis et anime, igitur. Consequentia nota, quia sine previa gratia non sanatur quis in anima. Sed antecedens patet, Matthaeus 9, videns Iesus fidem illorum dixit paralitico. Confide fili remittuntur tibi peccata tua, ubi gloriari pensare quantum valet apud Deum fides propria, cum tantum valuerit fides aliena, ut hominem sanare in corpore et in anima.

Secundo sic: dicit Tullius, De amicitia, amicorum idem est velle et nolle, tunc sic existens in gratia est verus amicus Dei, ergo ipsius et Dei est idem velle, igitur si existens in gratia orando vult quod gratia detur isti peccatori. Similiter Deus vult, igitur orando gratiam isti dari meretur gratiam isti dari.

Tertio sic: quia oratio Stephani Paulo meruit preteritam gratiam, patet per Augustinum in quodam sermone dicentem, si Stephanus non sic orasset, hodie ecclesia Paulum non haberet. Similiter Augustinus meritis matris sue fuit a Deo illuminatus et iustificatus, propter quod de se ipso dicit in libro Confessionum, meritis matris mee vino hodie quod vino.

Respondeo.

Ad omnia ista et consimilia posset hoc responderi per unam distinctionem gratie, quam ponit Alexander de Ales, libro 3, quaestione 68, ubi in solutione quaestionis dicit quod gratia capitur dupliciter. Uno modo secundum rationem nominis gratie. Alio modo secundum rem que est gratia. Gratia aut quantum ad rem que est gratia, potest cadere sub merito et sic procedunt dicta argumenta. Et sic non intelligitur conclusio. Sed gratia secundum rationem nominis gratie, scilicet in quantum gratia, nullo modo sub merito cadere potest, quia gratia dicitur eo quod gratis datur. Hec enim est interpretatio sui nominis. Sed quod gratis datur, non datur ex merito. Ideo gratia secundum rationem sui nominis dicitur per exclusionem meriti, et istomodo intelligitur conclusio, et sic non procedunt dicta argumenta. Vel aliter dicendum quod, quis alteri possit preteritam gratiam mereri, potest intelligi dupliciter. Uno modo de condigno, et sic apud Deum nullus, nec gratiam, nec gloriam potest mereri. Alio modo de congruo, et hoc potest dupliciter intelligi, unomodo quod congruitas se tenet ex parte meriti, alio modo ex parte illius cui preterita gratia meretur. Primo modo quis alteri potest mereri preteritam gratiam, accipendo gratiam non secundum rationem sui nominis, sed secundum rem, que est gratia. Secundum autem modo non quia in carente preterita gratia nulla est congruitas, nec condecencia ad receptionem gratie.

Ad argumentum factum in principio quaestionis concedo quod Christus congruo nobis meruit iustificationem et gratiam modo preexposito, scilicet rem gratie et prout congruitas se tenet ex parte merentis. Sed non accipendo licet gratiam secundum rationem sui nominis, nec etiam ut licet congruitas se tenet ex parte nostra. Et hoc non obviat predictis conclusionibus et sic est finis huius quaestionis.

Utrum viator existens in gratia possit habere eterne glorie condigna erita. Arguitur quod sic. Viator per culpam potest de condigno mereri penam eternam, ergo et per gratiam gloriam eternam. Patet antecedens, quia Deus peccantem non punit ultra condignum, et tamen ipsum punit pena eterna. Sed probatur consequentia, quia viator existens in gratia potest facere tantum bonum, quantum peccatum mortale est malum, igitur de condigno tantum bonum existens in gratia potest mereri, quantum malum demeretur quis per culpam. Patet antecedens, [23vb] quia quilibet actus caritatis est ita bonus vel melior, sicut aliquod peccatum est malum, ut probatur in 4, questione 6, articulo 2. Et patet consequentia, quia sicut tanto malo de condigno correspondet tantum malum pene, tamen tanto bono de condigno correspondet tantum bonum pro premio. Tunc arguitur sic: quis per gratiam potest de condigno mereri tantum bonum, quantum pena eterna est mala, ergo et gloriam eternam. Patet ista consequentia, quia ipsa pena eterna, cum includat privationem glorie et quilibet privatio sit tantum malum, quantum est bonum quod privat, sequitur quod ipsa pena eterna sint tantum malum, quantum est bonum ipsa vita eterna.

Ad oppositum est quod Apostolus ad Romanos, 8 dicens non sunt condigne passionis huius temporis ad futuram gloriam etc. Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est quod viator existens in gratia potest in merito proficere, quia potest suum meritum intendere merita. Probatur tripliciter.

Primo sic: viator existens in gratia potest in merito perficere, ergo potest suum merita intendere. Patet consequentia, quia in eodem merito perficere non est alia quam suum meritum intensius facere. Sed patet antecedens in Clementina, **de here** ad dnostrum. Et confirmatur, viator in gratia potest proficere, ut ibidem dicitur, ergo et in merito, et per consequens suum meritum intendere.

Secundo sic: si viator non posset sua merita intendere, necessitaretur in casu facere contra dictamen recte rationis, et per consequens mortaliter peccare. Consequens falsum, quia peccatum ideo malum, quia voluntarium. Et patet consequentia, quia dicitur intellectus Petri merentis in gratia a esse ab eius voluntate diligendum de necessitate salutis, et eliciat eius voluntas confirmari isti dictamini. Pono ulterius quod ex aliqua conditione ipsius a de novosciat dicitur intellectus petri ipsum a magis fore diligendum ab ipsius voluntate. Stante prima dilectione, tunc quero aut voluntas Petri existens in gratia intensiori dilectione potest diligere a, quam prius fecit, vel non. Si sic, cum illa dilectio sit meritum Petri, sequitur quod si illa dilectionem potest intendere, quod meritum suum potest intendere, quod est propositum. Si non, ergo voluntas necessario erit difformans dictamini recte rationis, et conscientie [24ra] sue et sic necessario peccabit, quod fuit probandum.

Tertio sic: perseverantia in merito auget ipsum meritum, igitur. Consequentia patet. Sed probatur antecedens, quia aliter non esset maioris meriti aliquod opus meritorium, ut puta abstinentie, vel orationis, vel contemplationis, continuare per duas horas, quam per unam, nec per annum, quantum per soma horam, quod est falsum, quia tunc talis merens frustra ultra illam horam suum meritum continuaret.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod aliquis viator posset habere meritum actualiter infinitum. Consequens falsum, quia tunc esset dare aliquod creatum perfectionis infinite, quod est falsum, ut patet libro 3, questione 49, conclusione 2. Et probatur consequentia, quia pono quod Petrus existens in gratia habeat actum meritorium, puta dilectionis dei, et volo quod per totam horam a intendat uniformiter meritum suum. Si hoc sit possibile esse, tunc sequitur quod meritum ipsius in fine hore erit infinitum, quod probo, quia in secunda parte proportionabili hore a meritum suum erit maius quam in prima et in tertia maius quam in secunda. Et sic de qualibet parte proportionabili. Patet, quia non aliter continue meritum suum intenderet. Cum igitur in hora sint infinite parte proportionales, sequitur quod in illo merito fuerunt infinite augmentationes, quia in qualibet parte habuit augmentationem novam, igitur et fuit in fine hore infinitum. Et patet ista consequentia, quia infinite augmentationes faciunt infinitum augmentum.

Secundo sic: si conclusio sit vera, sequitur quod aliquis viator in merito poterit equari ipsi Christo. Consequens falsum. Et probo consequentia, quia si viator potest meritum suum intendere, quero aut potest in infinitum procedere intendo meritum suum, aut solum finite. Sic igitur, cum Christi meritum non fuerit formaliter infinitum, sicut nec eius gratia, ut patuit superius, quaestione, conclusione 1. Sequitur quod ad illum gradum meriti poterit viator attingere, imo et ipsum excedere. Si solum finite et non in infinitum possit viator meritum suum intendere, sequitur quod ad talem gradum meriti poterit devenire, quid in merito amplius non poterit proficere, quod est condempnandum ad ecclesia in Clementina, Ad nostrum, [24rb] capitul 3.

Tertio arguitur sic: viator existens in gratia non potest meritum suum remittere, ergo nec intendere. Patet consequentia, quia omne insensibile est remissibile. Et probatur antecedens,

quia si posset remittere meritum suum, eodem modo posset remittere caritatem, quia sicut ad augmentum meriti augetur caritas, sic ad remissione meriti debet remitti caritas. Sed consequens est falsum, quia ipsa caritas non potest remitti per bona opera, quia illa augetur, nec per indifferentia, quia eo ipso non esset in differentia, nec per mala, quia non per mortalia, quia per illa totaliter corrumpitur, nec per venialia, quia tunc certa venialia possent totam caritatem circumpere, et sic venialia esset mortalia, quod implicat, igitur.

Respondeo.

Ad primum negando consequentia. Ad probationem admitto casum et dico quod in secunda parte hore meritum suum erat intensus quam in prima et in tertia, magis quam in secunda, et sic ulterius. Nego consequentia, ergo in fine hore erit infinitum. Et cum probatur quod ibi erunt infinite augmentationes, sicut fuerunt infinite parte proportionabiles, ergo et in fine hore erit infinitum, nego istam consequentiam, sicut negarem istam infinite partes proportionales sunt in quolibet continuo, ergo quodlibet continuum est infinitum, quia arguere a termino stante **sinchategoremata**, ad eundem stante chategoremata. Nulla est consequentia. Et sic arguitur in proposito. Si autem ex illo argumento concluderes, ergo in fine illius hore infinitum est illud meritum hoc concederem, quia in infinitis partibus proportionabilibus potest dividi, sed ex hoc non sequitur quin realiter sit finitum.

Ad secundum nego consequentiam. Et hoc stante de ordinata lege. Ad probationem dico quod infinitum potest meritum suum intendere, non tamen sequitur quod possit habere actum intensiorem in duplo et in triplo et sic sine fine. Et ideo non sequitur quod possit devenire ad meritum Christi. Et ratio est quia si ponatur quod Socrates meritum suum potest intendere ad duplum, puta quod posset per infinitum tempus continue intendere meritum suum ipsum continue magis ac magis intendendo secundum quod remissius et remissius illud posset intendere, et ideo non sequitur potest infinitum intendere. Ergo potest ad talem gradum intendere, quia inter gradum gratie Christi et gratie Petri sunt [24va] infinite partes proportionales meriti vel gratie secundum quas poterit Petrus meritum suum intendere, quas de facto nunquam posset transire.

Ad tertium primo nego antecedens. Ad probationem dico quod potest remitti pro venialia, ut declaratum fuit libro 1, quaestione 21, conclusione 2, et ex hic non sequitur quod certa venialia possent totam caritatem corrumpere, ut ibi ostenditur.

Secundo nego consequentiam, quia non omnis forma intensibilis est remissibilis, nisi forma intensibilis naturalis cuiusmodi est gratia. Et ideo est, quia sicut aliqua forma puta gratia non potest intendi nisi per singularem actionem Dei, ita si posset remitti, non posset remitti nisi per singularem actionem Dei. Et cum non possit remitti nisi per suam contrarium, sequitur quod Deus singulariter ageret aliquid contrarium caritatis, sed tale contrarium solum est peccatum, Ad quod dicitur sub ratione peccati agere non potest. Prima tamen responsio plus concordat, cum dictis meis ubi supra, scilicet libro 1, quaestione 8.

Secunda autem responsio est secundum illos, quae dicunt quod venialia caritatem non possunt diminuere.

Tertia conclusio est quod viator existens in peccati macula sua intendere potest de merita. Probatur tripliciter.

Primo sic: perseverantia in peccato peccatum intendit et agravat, ergo. Patet consequentia, quia in peccato potest peccator per aliquod tempus preservare. Et antecedens est Magistri, libro 4, distinctione 16, et habetur sententialiter in Canone 24, quaestione 1, scisma et de penitentia, distinctione 4, quid est quod dicitur in textu et in glosa.

Secundo sic: viator potest intendere odium et proximi sui, scilicet quod nunc magis odiat proximum suum quam ante faciebat, ergo. Patet consequentia, quia intensius odire proximum est peccare gravius, et antecedens docet experientia.

Tertio sic: viator existens in peccato potest peccare novo peccato, ergo et peccatum suum intendere. Probatur consequentia, quia non magis repugnat preexistenti peccato sui ipsius augmentati quam alterius ab opso distincti opposito. Et antecedens patet, quia existens in peccato adulterii potest furtum facere.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: nullus viator potest aliquam privationem intendere, igitur nec suum demeritum. Patet consequentia, quia demeritum sive peccatum non est aliud quam privatio rectitudinis in esse debite, quia quicquid est in actu peccati [24vb] propter talem privationem est quid reale, et per consequens adeo factum, Deus autem peccata facere non potest. Sed patet antecedens, quia omni privatio equaliter et totaliter hominis cuius est privatio privat. Sed totaliter totum privat, ergo intendi non potest nec remitti.

Secundo sic: si viator suum demeritum vel peccatum potest intendere, sequitur quod quodlibet mortale in finibus infinitum foret magis detestandum quam peccatum veniale. Consequens falsum. Et probatur consequentia, quia peccatum mortale, si est intensibile, est quid quantum, et per consequens habet infinitas partes proportionabiles quarum quilibet infinitum est magis detestabilis quam aliquod peccatum veniale. Quod patet, quia quilibet pars proportionalis peccati mortalis, si per se esset, obligaret ad penam infinitam, et non minus obligat, nec quando est cum alia quam tunc, quia unum malum cum alio non minoratur, sed potius aggravatur, ergo quilibet pars cum alia obligat habentem ad penam eternam. Sed nullum peccatum veniale obligat ad penam eternam, ergo omni stalis mortalis peccati pars est in infinitum magis detestabilis quam aliquod peccatum veniale. Sed falsitas consequentis probatur, quia dato per possibile vel impossibile, quod esset infinita multitudo peccatorum venialium, quorum cuiuslibet debetur pena divina ita intensa sicut est pena eterna, que debetur pro a peccato mortali. Tunc sequitur quod omnibus istis venialibus debetur pena eterna ita intensa sicut pena eterna debita pro a peccato mortali. Sed nulli parti ipsius a debetur tanta pena sicut ipsi a, ergo sequitur quod pars ipsius a sit in infinitum magis detestabilis, quam sit peccatum veniale aliquod illius multitudinis.

Tertius sic: viator posset suum peccatum intendere, tunc quodlibet mortale peccatum esse infinitum. Consequens falsum. Et probatur consequentia, quia tunc quodlibet mortale peccatum componeretur ex infinitis mortalibus peccatis, quia quodlibet tale habet infinitas partes proportionabiles ex quod componitur et quilibet tali pars est peccatum mortale. Sed compositum ex infinitis peccatis mortalibus est peccatum mortale infinitum, igitur. Probo antecedens, quia quodlibet tale mortale habeat infinitas partes proportionabiles. Patet, quia quodlibet intensibile est quantum, sed quod quilibet [25ra] talis pars sit peccatum mortale. Probo, quia accipio odium Dei et quero, an quilibet pars odii Dei est peccatum mortale, an non. Si sic, habetur propositum. Si non, sed dicas quod quilibet pars est solum veniale. Tunc sequitur quod mortale componitur ex venialibus, quod est falsum, quia tunc existens in mortali penitens solum de venialibus potest consequi veniam de mortalibus. Patet, quia posset consequi veniam cuiuslibet partis ipsius mortalis, sed hoc est falsum.

Respondeo ad primum et dico quod privatio, in quantum privatio est, non potest intendi. Et similiter dico quod privatio, in quantum privatio, non est peccatum, quia tunc omnis privatio esset peccatum, quod est falsum, sicut si animal, in quantum animal, esset homo, tunc omne animal est homo. Sic in proposito, si privatio, in quantum, privatio, esset peccatum, omnis privatio esset peccatum. Et ad probationem dico quod aliqua privatio rectitudinis in esse debite est

peccatum, non tamen in quantum privatio, sed in quantum talis privatio a voluntate libere est affectata in esse vel negligenter admissa. Et sic talis privatio est peccatum, in quantum volita vere vel interpretative. Sed in quantum huius oītest intēdi et remitti. Vel aliter potest dici, scilicet quod non solum ipsa privatio, sed etiam volitio non debita est peccatum, et cum probatur quod non, quia ipsa volitio, cum sit aliqua res, est ad Deo, sic peccatum esset a Deo. Dico quod vivet ipsa debita volitio sit peccatum, non tamen esse peccatum in quantum volitio, sed in quantum est debita et inordinata est, autem a Deo solum, in quantum est volitio, et non in quantum est indebita. Volitio autem a voluntate creata est, in quantum indebita est, et sic solum est a voluntate creata in quantum est peccatum, et non a Deo.

Ad secundum concedo antecedens. Ad probationem eius dico quod probatio eius presupponit unum impossibile, scilicet quod sit infinita multitudo venialium, et quod suppositio sit impossibilis. Patet, quia expositione actuali infiniti numeri sequuntur multa inconvenientia, ut patuit in primo libro.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem dico quod si probatio esse bona, probaretur quod quodlibet quantum esset actualiter infinitum. Patet, quia infinitas partes proportionabiles habet quantum quodlibet est tante quantitatis, quante etiam si actualiter ab illa esset distincta. Et ideo dico ad probationem quod quodlibet mortale componitur ex infinitas partibus proportionalibus, quare quodlibet est peccatum mortale. Et tunc infertur, ergo quodlibet [25rb] tale est peccatum mortale. Et tunc infertur, ergo quodlibet tale est infinitum. Nego consequentiam, et ratio est quia licet componi ex infinitis partibus ad invicem non conicantibus reddat compositum infinitum, tamen componi ex infinitis ad invicem conicantibus sine proportionibus, non reddit compositum infinitum, ut patet in quolibet quanto continuo.

Tertia conclusio est quod viator existens in gratia non potest habere eterne glorie condigna merita, id est quod non potest eternam gloriam mereri de condigno. Probatur tripliciter.

Primo sic: nullus viator potest aliquod bonum Deo pro vita eterna alias debitum Deo dare, ergo nec apud Deum vitam eternam de condigno mereri. Patet consequentia, quia nullus per solutionem debiti meretur apud aliquem aliquod premium de condigno. Sed patet antecedens, quia omne bonum quod potest viator pro Deo facere, antequam illud faciat, illud est Deo debitum, quia ratione creationis et conservationis quilibet debet Deo se ipsum totum et quicquid potest.

Secundo sic: Deus nulli potest obligari et nullius potest esse debitor de rigore iusticie, ergo. Patet consequentia, quia mereri de condigno est aliquod ipse virtuosum facere laudabiliter vel ab aliquo vitio se virtuose abstinere ad commodum, vel honorem alicuius quod ipse accepta, vel habet acceptare ex aliqua lege iuste ordinate, vel ex voluntate libera. Sic quod iniuste cum illo ageretur, nisi tantum quantum meruit sibi a tali redderetur. Sed antecedens patet per Augustinum, 2 Confessiones, Deo, dicentem, reddens debita nulli debens donans debita nihil perdens.

Item in Enchiridion ait idem, capitulo 4, nullus gloriatur de voluntatis arbitrio, tanquam ab ipso accipiat meritum, cui debitum reddatur premium.

Tertio sic: nullum meritum vie quantumcunque magnum potest equari in bonitate cum gloria eterna, ergo nullus per actum meritorium potest habere eterne glorie condigna merita. Antecedens patet, quia si meritum esset tantum bonum, sicut est gloria eterna, tantum posset quis bene haberi per illud meritum, sicut per premium, et per consequens tantum posset beatificari et quietari per meritum, sicut per premium, quod est falsum. Et patet consequentia, quia meritum de condigno et premium debent compensari secundum proportionem equalitatis, ita quod tantum bonum et precise tantum reddatur, quantum est bono pro quo da- [25va] tur.

Ista conclusio patet per glosa super illud Apostoli ad Romanos 8, non sunt condigne passiones etc, dicentis quod non sunt condigne ad promerendum vitam eternam et reddit rationem, quia passiones nostre sunt cum fine, premium vere sine fine.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus premiat decedentem in gratia ultra hoc quod meruit de condigno, ergo viator existens in gratia aliqua portionem eterne glorie meruit de condigno, quodlibet autem talis glorie portio est eterna gloria. Sed probatur orima consequentia, quia si premiat viatorem ultra illud quod meruit de condigno, ergo aliquid de eo quod premiatur, meruit de condigno et aliquid non, quia da quod nichil illius premii meruit de condigno, ergo in illo premio non premiatur ultra illud quod meruit de condigno. Antecedens autem ab omnibus conceditur.

Secundo sic: existens in gratia per sua bona opera et merita meretur aliquid de condigno, ergo et etnam gloriam meretur de condigno. Patet consequentia, quia nullum premium temporale potest esse condignum, premium talis operationis existens in gratia, ut ostendit Anselmus, Monologion, capitulo 73, dicens, si creaturalis que eminet omnibus creaturis, amet Deum, nihil utrique potest esse premium amoris eius, nisi quod supereminet creaturis omnibus, sed hoc solum est ipse Deus, igitur. Et probatur antecedens, quia aliter virtuosa facta non essent aliquo premio digna, quod est falsum.

Tertio sic: Deus ex sua iustitia operantem in gratia et ex gratia eterna gloria remunerat, igitur talis eternam gloriam meretur de condigno. Patet consequentia, quia quod redditur secundum virtutem iustitie, redditur de condigno, et non precise gratiose, cum iusticia respiciat equalitem extremorum. Sed antecedens patet per glossa, super illud ad Thimoteos, capitulo 4m reposita est michi corona iusticie, ubi dicitur quod Deus est iustus in remunerando. Item usper illud psalmis, miserator et misericors dominus et iustus Deus, dicit glosa Deus misericors est dum exoectat. Miserator dum iustificat, sed iustus dum renunciat. Item ad hoc possunt adduci plures auctoritates sanctorum et scripture, nam Sapientie dicitur, probavit illos et invenit illos dignos se. Item Gregorius et Augustinus, 2 Contra Iulianum, capitulo 5, Deus primo eligit indignum, sed eligendo ipsum fecit se dignum. Item Gregorius 19, moralium, capitulo 21, gratia adveniens facit, ut digni sumus ascendere ad celestia.

Respondeo.

Ad primum dico quod illud antecedens: Deus [25vb] premiat ultra illud quod hoc de condigno meretur, potest dupliciter exponi. Primo modo sic: Deus premiat ultra condignum, id est premiando dat illud quod de condigno homo non meruit. Et sic concedo antecedens et nego consequentia. Alio modo sic: Deus premiat ultra condignum, id est Deus premiando dat illa partem premii, quam homo de condigno meruit et aliquid plus. Et sic nego antecedens et concedo consequentiam.

Ad secundum dico quod homo per virtutes et opera virtuosa nullum premium meretur de condigno apud Deum, nec eternum, nec temporale, quia per nulla talia opera deus illi obligatur ad dandum sibi aliquid premium, quod si illud sibi non daret ex hoc non iniuste, cum illo ageret. Et tunc dicitur quod tunc opera virtuosa nullo premio essent digna. Dico quod verum est de condigno, sed de congruo, ut ibi accipiatur dignum, non pro digno, sed pro congruo.

Ad tertium nego consequentiam. Ad probationem cum dicitur quod redditur secundum virtutem iustitie, redditur de condigno. Dico quod verum est de iustitia commutativa, quam respicit equalitetem rei date, et pro qua datur. Talis autem iustitia non est in Deo, cuius iusticia est summa misericordia.

Ad illas auctoritates et consimiles, dico quod omnes capiunt dignum pro iusto modo seu congruo, et non pro digno.

Ad argumentum in principio quaestionis factum nego consequentiam. Dato quod existens in gratia possit tantum bonum facere, quantum peccatum mortale est malum. Et ratio est, quia quodcumque bonum potest facere viator existens in gratia, omne illud bonum est Deo debitum, ideo per nullum tale apud Deum de congruo meretur premium. Sed quodcumque malum facit, tenetur non facere, sic quod pro omni eo quod Deus non est, nullum malum debet facere. Et ideo si faciat de condigno meretur tantum malum, quantum bonum est omne illud quod non est Deus. Et ex hoc apparet quod peccantem Deus punit citra condignum, quod infert alicui tali tantum malum, quantum bonum est omne illud quod Deus non est.

Utrum aliquis ex caritate Deum non se valeat diligere. Arguitur quod sic, quia actus quo quis ex caritate diligit se et actus quo ex caritate diligit Deum sunt adinvicem realiter distincta, igitur. Patet consequentia, quia omnis res ab alia realiter distincta potest in esse poni sine illa. Et patet ante- [26ra] cedens, quia actus distinguitur per obiecta. Deus autem et homo sunt distincta obiecta dilectionis.

Ad oppositum arguitur quod non. Diligens se ex caritate est sine caritate, igitur ex caritate talis Deum non potest diligere. Patet consequentia. Proabatur antecedens, quia non diligens proximum ex caritate peccat et est sine caritate.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod viator ex naturali dictamine tenetur Deum plusquam se diligere naturaliter. Probatur tripliciter.

Primo sic: intellectus naturali dictamine iudicat Deum naturaliter super omnia esse diligendum, ergo et viator tali naturali dilectione Deum plusquam se tenetur diligere. Patet consequentia, quia quilibet tenetur dictamine recte rationis imitari. Certum est autem quod naturale dictamen non potest esse nisi rectum. Sed probatur antecedens, quia quando aliqua duo bona sic se habent, quod unum secundum illud quod est, est propter alterum sicut propter finem, etiam quod est tale bonum quod eius bonitas et esse dependet ab altero, sic quod altero circumspecto illud in nihilum tendit, tunc illud quod sic apprehenditur, ut ad finem et ut dependens modo dicto iudicatur modo naturaliter minus diligibile altero. Patet, quia altera ratio non esset recta nec iudicium, sed homo sola naturali ratione ductus iudicat et apprehendit proprium bonum et ordinatum ad bonum divinum et ut totaliter dependens a bono divino. Igitur iudicat naturaliter illud bonum divinum magis quam se ipsum fore diligendum.

Secundo sic: appetitus naturalis creature carentis apprehensione magis naturaliter fertur un bonum totius universi, quam illud quod est sibi proprium per naturam particularem, ergo et appetitus naturalis creature habentis cognitionem, scilicet hominis. Patet consequentia, quia appetitus intellectivus sequens rectam rationem non est minus ordinatus, quam est appetitus naturalis, qui non sequitur aliquam apprehensionem intrinsecam. Sed si homo naturaliter magis diligit et appetit bonum totius universi quam suum, cum solum Deus sit tale bonum, sequitur propositum. Sed probatur antecedens exemplo, nam aqua potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se. Alio modo secundum quod aqua est pars universi alii eius partibus conecxa, et secundum hoc habet duplicem motum, quia in quantum est quoddam elementum, est quoddam grave et convenit ei mo- [26rb] veri deorsum. In quantum autem est quedam pars universi aliis conecxa, convenit ei moveri sensum, sicut patet in fistula, cuius infirmior pars ponitur in aqua. Si quis attrahat aerem per respirationem, aqua movetur sursum sequendo aerem et tunc conecxio partium universi, et sic apparet quod magis tendit naturaliter in bonum universum quam in suum proprium, ergo.

Tertio sic: manus magis naturaliter diligit conservationem et bonum capitis, quam conservationem et bonum sui ipsius proprium, igitur. Patet consequentia, quia non manus homo

naturaliter tendit in Deum, quam manus in bonum capitis, cum naturaliter esse hominis magis dependeat ab esse Dei, quam bonum manus ab esse capitis. Et antecedens docet experientia.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Homo est sibi ipsi magis unus, quam sit cum Deo vel cum qualibet alia re, igitur magis naturaliter diligit se ipsum, quam Deum vel aliam rem a se. Patet consequentia, quia omnis dilectio naturalis fundatur super unionem aliquam, et ideo secundum diversas uniones sunt diverse amoris species, quia alia est amicitia concivium, alia consanguineorum. Et ideo quanto unio inter aliqua est maior, tanto dilectio inter illa est maior. Sed patet antecedens, quia homo est unus cum se ipso per idemtitatem, Deo autem et cuiuslibet alteri rei est solum unum per quandam conformitatem.

Secundo sic: omnis dilectio hominis ad alterum est ex dilectione eiudem ad se ipsum, igitur naturaliter quodlibet plus diligit se ipsum quam aliquem alium. Consequentia nota, quia propter unum quidque tale et illud magis. Et antecedens est Philosophi, 9 Ethicorum, dicentis amabilia ad alterum sunt ex hiis, que sunt ad se ipsum.

Tertio sic: homo naturaliter posset diligere Deum plus quam se ipsum, tunc sequitur quod homo ex puris naturalibus posset Deum diligere supra se ipsum, et per consequens super omnia. Patet consequentia, quia homini inest a natura quod potest homo ex suis naturalibus perficere. Sed consequens est falsum, quia cum dilectio Dei super omnia sit summum et maximum preceptum in virtute continens omnia precepta alia, sequitur quod quid ex puris naturalibus omnia precepta posset adimplere. Et sic sine ipsa gratia quod fuit error Pelagii, ut ostendit Magister, libro 2, distinctione 18, capitulo 2, igitur. [26va]

Respondeo.

Ad primum dico quod unio que ad amicitia per se requiritur, non est unio, que solum consistat in coniunctione principiorum nature alicuius entis, ut est aliquod singulare secundum se existens. Sed unio partis ad totum, scilicet ut talis res est quedam pars alicuius totius, quia inclinatio naturalis includit, quod bonum partis ad bonum totius ordinetur, et quod unus quisque sic seipsum diligat non principaliter ut eius singule spectans ad bonum communitatis totius universi, cuius est pars, quid est ipsius naturale bonum principale, ita quod quilibet se ipsum naturaliter solum debet diligere inquantum ordinatur ad bonum commune, et inquantum habet unionem cum ipso universo. Talis autem non est unio eiusdem ad se ipsum nisi ut idem refertur ad Deum, quod est summum bonum, et ideo Deum magis quam se debet diligere.

Ad secundum dico quod Philosophus ibi loquitur de amore concupiscentie, quo aliquid amatur propter utilitatem propriam, non autem loquitur de amore amicitie vel naturali de quo intelligitur conclusio. Et ideo nihil ad propositum.

Ad tertium nego falsitatem consequentis, quia ut patuit libro 1, quaestione 19, conclusione 1, viator sine infusa gratia non potest Deum super omnia diligere. Et concedo quod, quis ex puris naturalibus potest omnia precepta adimplere quantum ad substantiam preceptorum, sed non quantum ad intentionem preceptantis et legis, nec hic est error Pelagii, ut dictum est libro 1, ubi supra.

Secunda conclusio est quod viator naturaliter magis tenetur patrem quam filium diligere. Probat tripliciter.

Primo sic: filius magis naturaliter dependet a patre quam pater a filio, igitur. Consequentia patet, quia naturaliter maior inclinatio est rei ad illud a quo dependet, quam ad illud a quo non dependet et per consequens est maior inclinatio ad illud, a quo magis dependet quam ad illud a quo minus dependet. Maior autem inclinatio naturalis ad aliquid maiorem dilectionem naturalem illius arguit. Et antecedens apparet, quia esse presens potest absque omni de esse filii, non autem e converso.

Secundo sic: plura beneficia nature naturaliter recipit filius a patre quam pater a filio, igitur naturaliter plus tenetur filius patrem diligere quam econversi. Patet consequentia, quia augmentatio beneficiorum receptorum ab aliquo arguit augmentationem obligationis ipsius recipientis respere- [26vb] ctu illius a quod recipit. Sed patet antecedens, quia ceteris partibus filius habet naturaliter a patre esse nutritionem et educationem et nullum tantum bonum habet pater a filio, igitur.

Tertio sic: per Ambrosium, super illud canticuli, ordinavit in me caritatem, ut habetur a Magistro, libro 3, distinctione 29, capitulo quibus uni, dicente multorum caritas inordinata est quia quod in primo gradu diligendum est ponunt tertium vel quartum, primum enim Deus diligendus est, secundo vero parentes, inde vero filii domesticum etc.

Ad hoc etiam facit quod Magister determinando eadem dicentis, ait ecce aperte ex predictis insinuatur quid in affectu caritatis distinctio habenda sit in ut differenti affectu non pari homines diligamus et ante omnia Deum secundo ipsos tertio parentes deinde filios et fratres etc.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: viator ceteris paribus debet illum diligere magis naturaliter, qui magis naturaliter est sibi proximus, igitur magis naturaliter debet filium quam patrem diligere. Probatur consequentia, quia secundum Philosophum, 8 Ethicorum, capitulo 12, filius est proximior patri quam pater filio. Antecedens de se notus est. Et patet per Augustinum, De doctrina christiana, ultra medium, dicentem cum omnibus prodesse non posset hiis potissime consulendum est quid pro locorum et temporum velle quarumlibet rerum oportunitatibus constructus tibi, quasi quandam sorte coniunguntur.

Et confirmatur, quia tanto homo ceteris partibus magis debet diligere sibi coniunctum, quanto certius cognoscit illam coniunctionem. Sed patres naturalis magis cognoscunt filios suos esse suos filios, quam filii cognoscunt parentes suos esse parentes, igitur minor patet per experientiam et per Philosophum, 8 Ethicorum, capitulo 12.

Secundo sic: magis homo debet diligere ceteris partibus illud quod est aliquid sui, quam illud quod non est aliquid sui, igitur homo magis ceteris paribus debet filium quam patrem naturaliter diligere. Patet consequentia, quia secundum Philosophum, ubi supra filius est aliquid patris, et non econverso. Et patet antecedens, quia sicut naturaliter tenetur homo se ipsum magis quam suum proximum diligere, sic et naturaliter tenetur magis quod est aliquid sui, quam illud quod nihil est sui.

Et confirmatur, quia substantia filii est de substantia patris et non econverso.

Tertio sic: quanto homo aliquem hominem longiori tempore diligit, tanto ceteris partibus ipsum naturaliter magis diligit, igitur pater magis naturaliter diligit filium quam econverso. Patet consequentia, quia pater ceteris paribus longiori temporum amavit filium et non econverso, quia in primo instanti esse filii, pater amavit filium et non econverso. Hoc etiam apparet per Philosophum, ubi supra. Sed probatur antecedens, quia diuturnitas dilectionis non munuit dilectionem, sed ipsam fortificat, ut docet experientia.

Respondeo et pro solutione omnium dictorum et rationum dico quod licet sit possibile quod ex aliqua causa vel circumstantia, pater plus teneatur filium diligere quam ex eadem causa vel circumstantia filius patre. Tamen cum hoc stat, quod omnibus ceteris paribus et etiam quod omnibus insimul consideratis ex quibus tenetur pater filium diligere et filius patrem quod naturaliter tenetur plus filius patrem quam pater filium. Unde ad primum concedo antecedens ceteris paribus et nego consequentiam. Ad probationem dico quod licet filius sit proximior patri quam pater filio, et per consequens quo ad hanc conditionem, plus pater debet diligere filium

quam econverso. Tamen cetera non possunt esse paria, quia filius habet esse a patre, ex quo sibi iblugatur. Pater autem non potest habere esse a filio.

Ad confirmationem dico eodem modo, scilicet quod licet ex illa circumstantia, que est cognoscere se esse alteri coniunctum, pater plus teneatur diligere filium quam econverso, quia tamen cetera non sunt paria. Ideo non sequitur generaliter quod primo plus teneatur filium diligere quam econverso.

Ad secundum concedo antecedens et nego consequentiam, quia cetera non possunt esse premia, ut dictum est. Et ad confirmationem patet per idem.

Ad tertium concedo antecedens et nego consequentiam, ut prius quia cetera non possunt esse premia.

Tertia conclusio est quod nullus ex caritate Deum et non se potest diligere. Probatur tripliciter.

Primo sic: eo ipso quo quis ex caritate diligit Deum, diligit se ipsum etc, igitur non potest quis diligere Deum ex caritate et non se. Consequentia nota. Probatur antecedens, quia eo ipso quo quis diligit Deum, diligit omne illud quod diligitur a Deo, ergo sed eo ipso quo, quis diligit ex caritate Deum, ipse diligitur a Deo, ergo ei ipso quo quid diligit Deum ex caritate, diligit se ipsum maior, auctoritate per Tullium, De amicitia, dicentem quod amicorum est velle idem et nolle, et minor patet Iohannis, 15, si quis diligit me etc, pater meus diligit eum etc.

Et confirmatur, quia quicumque Deum diligit, vult voluntatem Dei adimplere. Sed voluntas Dei est quod diligens eum ex caritate de numero electorum, igitur quicumque ex caritate diligit Deum vult se esse de numero electorum, igitur sibi ipsum summum bonum vult et appetit, et per consequens se ipsum diligit.

Secundo sic: quicumque diligit iniquitatem, odit animam suam, igitur etc. Patet consequentia, quia sicut iniquitas et caritas sunt opposita, et per consequens oppositos actus et conditiones inferunt. Antecedens patet in psalmo, sed quicumque diligit caritatem diligit Deum, quia Deus est caritas, igitur.

Et confirmatur, quia quicumque diligit Deum, ex caritate habet caritatem, et per consequens habet caritatis ordinem cum caritas sine ordine esse non possit. Sed ordo caritatis includit sui ipsius dilectionem, unde ait Magister, libro 3, distinctione 39, quod ex caritate ante omnia diligendus est Deum, postea et nos ipsi, tertio parentibus, igitur.

Tertio sic: glosa super illud ad Romanos 13, qui diligit proximum suum legem adimplevit. Dicitur quod nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligitur potest. Tunc sic Deus non potest diligi ex caritate sine proximo, igitur nec sibi se ipso, scilicet diligente. Consequentia nota per locum a fortiori.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: suppono quod Socrates ex caritate diligit Deum et se ipsum, et postquam ex caritate diligit Deum ipse, diligit Deum plusquam se ipsum. Sit igitur quod diligit Deum ut 10 et diligit se ipsum, ut quandoque, tunc volo quod iste due dilectione in Socrate remittantur equaliter, vel quod si sit idem actus dilectionis quod diligit Deum, ut 10 et sem ut quinque, remittatur equaliter respectu Dei et ipsius. Et quod hoc sit possibile patet, tum quia docet experientia quod non semper cum equali fervore diligimus Deum ut nos ipsos, nec etiam cum equali intentione, tum quia etiam caritas potest remitti, ut patuit in 1, 21, conclusionem 2, etiam sic iste due dilectiones in Socrate remittuntur equaliter, igitur tantum remittitur de una, quantum de alia, igitur quando dilectio Dei erit remissa ad unum gradum, Socrates diligit Deum ex caritate et non se. Patet consequentia, quia quando dilectio Socrates erit remissa ad quintum gradum, adhuc erit dilectio dei ut 5, et per consequens diligit Deum. Sed quod non diligit, tunc sic probo, quia tantum remissum est de dilectione Socratis, sicut de dilectione Dei. Sed de

[27va] dilectione Dei per casum sunt remissi quinque gradus, igitur et dilectione Socratis remissa est ad non gradum. Patet consequentia, quia illa non erat, nisi ut quinque.

Secundo sic: aliquis ex caritate potest odire summum malum non obediendo se ipsum, igitur et diligere summum bonum non diligendo se ipsum. Patet consequentia per Iohannis, cum ab oppositis. Sed probatur antecedens, quia certum est quod existens in caritate odit summam miseriam et peccatum, et tamen non odit se ipsum.

Tertio sic: aliquis potest diligere se ipsum non diligendo Deum, igitur et Deum sine se ipso. Patet consequentia, quia cum dilectio Dei sit precipuus actus caritatis minus dependeret a dilectione sui ipsius, qui actus est minus principalis quam econverso, igitur facilius est dilectionem Dei esse sine dilectione sui ipsius quam econversi. Sed antecedens patet, quia multi se ipsos diligunt, qui tamen non diligunt Deum. Et confirmatur, quia illo actu quod dilio, Deum non in comparatione ad me ipsum possum diligere Deum, non diligendo me ipsum. Sed possum aliquo actu ex caritate diligere Deum, non in comparatione ad meipsum, ut puta actu dilectionis amicitie absolute, igitur.

Respondeo.

Ad primum admitto casum et dico quod quando dilectio Dei erit remissa ad quintum gradum, et per consequens dilectio sui ipsius, scilicet Socratis ad non gradum, quod tunc talis Socrates non diligit Deum ex caritate et licet ille actus adhuc remanea ut 5, qui ante erat dilectio Dei ex caritate, ut 10, tamen amplius non erit dilectio Dei. Ratio est, quia dilectio caritativa Dei equaliter exigit dilectionem caritativam sui ipsius, et posset poni exemplum, nam posito quod Socrates ex caritate diligit Deum ut quattuor, et se ut tres, et sit dilectio Dei a et dilectio sui ipsius b. Si Socrates intendat b usque ad 5 remanente, a equaliter, dico quod quando b erit ut 5, vel ut quattuor quo a amplius non erit dilectio dei, quia qui diligit se supra Deum vel equaliter cum Deo, iam non diligit imo ipsum contempnit, et per consequens magis ipsum odit.

Dico etiam quod quando in casu posito dilectio ipsius Socratis erit remissa ad non gradum, quod tunc socrates peccabit mortaliter, quia diligeret se ex caritate sub pena peccati mortalis tenetur facere multo fortius, quam proximum suum, et per consequens, tunc non poterit [27vb] manere dilectio Dei ex caritate, cum caritas non stet mortali.

Ad secundum dico quod non arguitur per locum a contrariis, quia diligere bonum et odire malum non sunt contraria, imo sunt eiusdem virtutis et eiusdem rationis, et se consequenter habentes unde si debet argui per locum a contrariis, sic debet formari argumentum, quis potest odire maximum malum non diligendo sem igitur potest diligere maximum bonum non diligendo se, et tunc antecedens est falsum.

Ad tertium nego antecedens de dilectione, que est ex caritate, quia sicut nec Deus sine proximo ita, nec proximus sine Deo diligi potest, scilicet ex caritate.

Ad confirmationem dico quod non plus concludit, nisi quod aliquis ex caritate potest Deum diligere amore amicitie non diligendo se eodem actu directe et per se, sed non quin talis diligit se ipsum etiam eodem actus alim indirecte per consequens et concomitanter.

Ad argumentum in principio factum dico quo vel eodem actu, quis diligit se ipsum et Deum, vel alio et alio. Tamen consequentia est falsa, quia ille dilectiones caritative sunt necessario consequenter se habentes et ideo una ab alia separati non potest.

Utrum maioris meriti ex caritate inimicum quam amicum sit diligere, quod sic, dilectio inimici est maioris laboris quam dilectio amici ceteris paribus, igitur est maioris meriti. Consequentia patet, quia 1 Ad Corintios, 3, dicitur unus quisque mercedem propriam accipier secundum suum laborem. Et per consequens ubi est maior labor, ibi et maior merces et maius meritum. Antecedens autem docet experientia.

Ad oppositum sic: maioris demeriti est odire amicum quam inimicum, igitur et maioris meriti diligere amicum quam inimicum. Patet consequentia per locum oppositis. Et antecedens patet, quia maior ingratitude committitur in odio amici, quam in odio inimici,

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod quilibet existens in caritate tenetur inimicum suum diligere. Probatur tripliciter.

Primo sic: omnis existens in caritate omnem hominem debet diligere, igitur et inimicum. Patet consequentia, quia inimicum noster, maxime de quo intelligitur conclusio, este solum homo. Sed ante- [28ra] cedens est beati Augustini, 1 libro De doctrina Christiana, capitulo 9, dicentis omnis homo in quantum homo diligendus est propter Deum.

Secundo sic: inimicis tenemur bene facere ex caritate, igitur ipsos diligere. Patet consequentia, quia alicui benegacere est expertissimum signum amicitie et dilectionis secundum dictum Gregorii, in omelia dicentis probatio dilectionis exhibitio est operis. Sed patet antecedens auctoritate salvatoris Matthaueus 5, dicens diligite inimicos vestros, benefacite hiis, qui oderunt vos. Sed forte dices quod illud dictum Christi, diligite inimicos vestros etc. benefacite hiis, qui vos oderunt etc, qui dixerat. Non veni solvere legem, sed adimplere precipiendo utique, ut diligamus inimico cogere nos intelligere quomodo possemus eundem hominem et odire et propter culpam diligere propter naturam. Si igitur precipiendo illa verba dixit, igitur illud cadit sub precepto et non precise sub consilio.

Tertio sic: in caritate tenetur inimici conversionem diligere, et per consequens salvationem, igitur et eum diligere. Consequentia nota, cum alium diligere sit illi bonum deligere et optare. Et patet antecedens, quia talis tenetur indigenti corporaliter **elimosinam** dare, igitur fortius diligenti inimico spiritualiter sue salutis tenetur dare consilium.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: inimicus est nobis contrarius, igitur ex caritate ipsum non tenemur diligere. Patet consequentia, quia cum carita non tollat naturam et quelibet res naturaliter odit suum contrarium, sequitur quod et existens in caritate odit suum contrarium. Et antecedens de se patet. Et confirmatur, quia secundum Aristotelem, 2 Thopicorum, eligendum est inimicis facere male et spernendum est inimicis facere bene.

Secundo sic: omnis inimicus existens in caritate est impius, igitur existens in caritate non tenetur inimicum suum diligere. Antecedens de se notum est. Sed probatur consequentia, quia existens in caritate nullum impium renetur diligere, sed potius odire. Quod probatur sic, quia existens in caritate tenetur odire illa, que Deus odit et non diligere illa, que Deus non diligit. Patet consequentia, quia amicorum est idem velle et nolle. Sed Deus odit [28rb] quemlibet impium secundum illud Sapientiae 9, similiter odio sunt Deo impius et impietas eius.

Et confirmatur, quia non tenemur aliquem diligere, nisi quia iustus est vel ut iustus fiat, quia secundum Augustinum, 8 De trinitate, 8 capitulo, qui amat hominem, aut qui iusti sunt, aut ut iusti fiant amare debent, sed aliquis inimicus est vel esse potest ita obstinatus in malitia, quod nec iustus est, nec iustus fieri potest, ut de Antichristo agitur saltim, talem existens in caritate non tenetur diligere.

Tertio sic: dilectio inimicorum solum este perfectorum, igitur. Patet consequentia, quia non omnes existentes in caritate tenentur esse perfecti, sicut nec ad statum perfectorum. Sed antecedens patet per Augustinum in Enchiridion, capitulo 11, exponentem illud verbum Christi, dicens Matthaueus 5, diligite inimicos vestros benefacite etc, dicens quod benefacere hiis qui oderunt nos etc. et orare pro persequentibus nos solum perfectorum filiorum est. Item glosa exponens illud idem verbum dicit quod hic est latitudo perfecte et consummate caritatis.

Respondeo.

Ad primum quod homine nobis inimici quamvis inimici, sint nobis contrarii, non tamen inquantum homines sunt nobis contrarii. Et sic inquantum homines sunt ex caritate diligendi et non inquantum inimici.

Ad confirmationem, scilicet addictum Philosophi, dico eodem modo, scilicet quod inimici inquantum inimici, non snt ex caritate diligendi, nec eis est benefaciendum, sed inquantum homines sunt, et ut sic apti nati sunt ad percipiendum nobiscum beatitudinem. Ideo inquantum homines sunt, sic ad beatitudinem ex caritate diligendi sunt.

Ad secundum dico eodem modo, scilicet quod impius inquantum homo, non oditur a Deo, nec a nobis debet odire. Sed solum sua impietas per se ipsam et ipse per accidens, scilicet ratione sue impietatis.

Ad confirmationem dicitur quod Antechstus et etiam diabolus inquantum natura sunt et esse effectus Dei, debet dilligi. Sed non inquantum mali sunt. Et ad Augustinum dico quod duplex est dilectio, scilicet affectionis et effectus. Vult igitur dicere quod dilectio per effectum que, scilicet est alteri benefacere, vel pro alio orare, non debemus homines diligere, nisi quia boni sunt vel ut boni fiant, et tali dilectione non tene- [28va] mur Antichristum, nec diabolum diligere. Sed bene affectu, scilicet inquantum effectus Dei sunt.

Ad tertium dico quod diligere inimicos, quo ad effectum duplici potest inteligi, aut inquantum ad effectus, qui comuniter aliis impenduntur, aut quantum ad effectus spetiales. Primo modo quilibet existens in caritate tenetur inimicum diligere, unde cum oramus pro populo generaliter tenentur inimicos non excludere. Et hoc solum spectat ad perfectos. Loquendo autem de effectus spetiali. Dico quod non omnes tenemur inimicos diligere, nisi in casu necessitatis. Sed hic spetialiter est filiorum Dei. Et sic intelligit illa gloria et illud dictum beati Augustini.

Secunda conclusio este quod Deus amicum suum magis quam inimicum dicitur diligere. Probatur conclusio tripliciter.

Primo sic: Deus amico suo maius bonum preparat et finaliter donat quam inimico quos, igitur. Patet consequentia, quia diligere aliquem est sibi optare preparare vel dare bonum, et per consequens magis diligere est sibi maius bonum optare etc. Sed probatur antecedens, quia amico suo preparat regnum et gloriam suam. Inimico autem penam eternam secundum quod habetur Matthaeus 25, igitur.

Secundo sic: amicus Dei est magis bonus quam eius inimicus, igitur Deus plus diligit amicum quam inimicum. Patet consequentia, quia bonum ratione boni est diligibile, et per consequens quantum in aliqua creatura est de bono, tanto ipsa diligibilis est. Sed Deus cum diligit creaturas secundum dictamen recte rationis, diligit illos secundum quod sunt diligibiles, igitur. Et antecedens patet, quia in amico Deus sunt bona naturalia, sicut in inimico. Et etiam bona gratuita que non sunt in inimico, scilicet ipsa caritas et Dei gratia. Et confirmatur, quia non bene appellaretur iusta voluntas hominis, si que diligeret quod sit plus diligendum, igitur nec similiter voluntasa Dei.

Tertio sic: Deus plus diligit unum amicum suum quam alium, igitur et plus amicum quam inimicum. Patet consequentia, quia minor differentia diligibilitatis est inter amicum Dei et inimicum, quam sit inter duos Dei amicos. Et probatur antecedens, quia Deus plus diligit unigenitum quam membra unigeniti, secundum Magistrum, libro 3, distinctione 32.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: Deus imense diligit quamlibet creaturam, igitur non plus amicum quam inimicum. Patet consequentia, quia in immenso non reperitur magis nec minus. Sed probatur antecedens, quia dilectio qua diligit creaturam est immensa, igitur creaturam quamlibet diligit immense. Patet consequentia, quia tantum res diligitur, quanta est dilectio, qua diligitur. Sed

patet antecedens, quia dilectio, qua Deus diligit quamlibet creaturam, est idem quod eius esse, que immensa et infinita. Quod autem dilectio dei, qua Deus diligit creaturam, sic divina essentia, dicens Magistre libro 3, distinctione 32.

Et confirmatur, quia dilectio, qua Deus diligit creaturam quamlibet, est summa que, scilicet non potest intendi, nec remitti, ut ostendit Magister eadem, dicens capitulo cum ante. Igitur non potest dici nec maior, nec minor.

Secundo sic: Deus minus se diligentem magis diligit, igitur. Patet consequentia, quia inimicus eum minus diligit qua amicus. Et probatur antecedens.

Primo quia predestinatum existentem actualiter in culpa magis diligit quam prescitur existentem actualiter in gratia. Quod patet, quia ipsum ad meliorem bona et maiora premia ordiavit et tamen certum est quod predestinatus existens in culpa est inimicus Dei et prescitus existens in gratia est eius amicus.

Secundo probatur idem antecedens, quia Christus non habebat dilectionem conformem cum dilectione Dei, magis dilexit Iohannes Evangelium quam Petrum et tamen Petrus magis ipsum diligebat quam Iohannes. Quae duo probo: primo quod magis dilexerit Iohannem Evangelium quam Petrum, patet per glosa Augustini, super illud Iohannis, 70. Hic est discipulus quem diligebat Iesus, dicens tanto hoc non mine signo. Iohannes discernitur a ceteris, non quia solum eum diligeret, sed quia plus eum ceteris diligebat. Probo secundo quod Petrus plusquam Iohannes diligebat Christum. Patet per glosa Augustini, super illud Iohannis, 70, firmo Iohannis diligis me plus his, dicens Christum, quod scit interrogat, quia sciebat Petrum ipsum plusquam alii diligere.

Tertio sic: Deus equaliter cognoscit omnia, igitur equaliter diligit omnia. Patet consequentia, quia secundum Augustinum in libro De trinitate, capitulo 2, rationem noticiae est ratio dilectionis- [29ra] nis, et per consequens ubi est equalis noticia, ibi est equalis dilectio.

Respondeo.

Ad primum quod per illud argumentum si valeret probaretur quod equaliter Deus diligeret diabolum et spiritum sanctum, quod tamen fuit pariter revocatum. Ideo dico ad argumentum quod diligere aliquem, ut dicit Alexander de Ales, quaestione 251, idem est quod velle bonum illi. Et ideo diligere Dei habet duplicem comparisonem. Unam ad ipsam voluntatem Dei, aliam ad ipsum volitum, unde dico quod dilectio Dei comparata ad ipsum Deum et Dei voluntatem est summa et immensa: nec intendi potest, nec remitti. Sed potest maior esse quia huic creato, potest Deus maius velle bonum, sicut potest ipsum facere melius quam sit secundum quod li melius nominaliter accipitur, hec Alexander de Ales, ubi supra. Ad confirmationem per idem.

Ad tertium negatur antecedens. Ad primam probationem de predestinato existente in culpa, dico quod sicut prescitus nunc existens in gratia secundum presentem iustitiam est magis amicus Dei quam predestinatus existens in culpa, sic secundum presentem iustitiam magis diligitur a Deo, et sibi maius bonum preparatur quam tali predestinato et econverso, sicut predestinatus existens nunc in culpa simpliciter et secundum Dei eternam prescientiam et finaliter est magis amicus Dei quam talis prescitus, sic magis diligitur quam talis prescitus, et sic apparet quod secundum istum modum per quem homo magis diligit Deum, quod Deus diligit magis ipsum.

Ad secundam probationem cum dicitur quod Christus magis dilexit Iohannem etc. Dicitur primo quod Christus simpliciter magis diligebat Petrum, sicut Petrus magis dilexit Christum quam Iohannem. Et ad glosa Augustini, que probat quod Christus magis diligebat Iohannem, dicitur quod ideo plus dicitur diligere Iohannem, quia plura extrinseca dilectionis signa pro aliquo tempore ostendit Iohanni quam Petro. Sed tunc non sequitur plura signa dilectionis

ostendit Iohanni quam Petro pro aliquo tempore, igitur simpliciter plus diligebat Iohannem, sicut non sequitur pater familias pro aliquo tempore plura signa dilectionis ostendit hospiti et amico suo de novo venienti, quam pro tunc faciat filio suo pro- [29rb] prio, igitur illum simpliciter magis diligit quam filium. Aliter dicitur et subtilius quod cum diligere aliquem sit illi velle bonum quod in aliquo bono Christus plus dilexit Petrum, et in aliquo plus diligit Iohannem, nam quantum ad donum spiritus sanctus, qui est scientia dibinorum vel cognitio, plus dilexit Iohannem, quia clariorem notitiam suorum archanorum contulit Iohanni quam Petro. Sed quantum ad donum spiritui sancto, qui est caritas et gratia et eterna gloria, magis Petrum dilexit, quia maiorem gratiam et gloriam Petro contulit.

Ex istis sequitur quod comparando istos duos effectus dilectionis adinvicem, quod simpliciter magis dilexit Petrum, sicut simpliciter caritas et gloria eterna et gratia est maius bonum et maius donum, quam sit ipsa cognitio vel notitia, secundum illud Apostoli ad Corintos 11. Ad huc excellentiorem viam vobis demonstro et ista solutio sententialiter est Alexandri libro 1, 250.

Ad tertium dico quod si equaliter potest se tenere ex parte Dei vel ex parte cognitorum. Sed primo modo concedo antecedens et nego consequentiam. Si secundo modo nego antecedens, quia Deus non cognoscit omnia in bonitate esse equalia, probatio vero consequentie vadit ad primum intellectum et non ad secundum.

Tertia conclusio est quod ceteris paribus maioris meriti est inimicum ex caritate diligere quam amicum. Probatur tripliciter.

Primo sic: dilectio inimicorum ceteris paribus est maioris difficultatis quam dilectio amicorum, igitur magis virtuosa, cum virtus consistat circa difficile. Sed omne magis virtuosum ceteris partibus est magis meritorium, igitur. Et confirmatur, quia quanto motus voluntarius minus est ex passione, tanto magis est meritorius ceteris paribus. Sed ad diligendum inimicum ex caritate minus iniuvatur homo a passione quam ad diligendum amicum, igitur.

Secundo sic: dilectio inimici ceteris partibus est minus debita quam dilectio amici, igitur magis meritoria. Patet consequentia, quia magis meritoria. Patet consequentia, quia quanto servitium alteri impensum ceteris paribus est minus debitum, tanto est magis meritorium. Et antecedens patet de se.

Tertio probatur per Augustinum in Enchiridion, 40 capitulo, minus magnanimum est erga eum esse benivolum et beneficium, qui tibi [29va] nihil fecit mali. Sed illud multo maius et magnificentissime bonitatis est et tuum quoque inimicum diligas. Hoc est etiam quod intendebat salvator Matthaeo 5, dicente, si diligitis tantum eos, quae nos diligunt quam intercedere habetis quasi dicat modicum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: dilectio inimici est obvitanda in casu propter dilectionem amici, igitur. Patet consequentia, quia nunquam maius bonum sive meritum est dimitendum propter minus. Et patet antecedens, quia in casu quo amicus et inimicus sint in equali necessitate positi et solum uni illorum possum subvenire teneor pro, tunc magis amicum quam inimico subvenire. Et per consequens effectum dilectionis ab inimico subtrahere propter amicum. Et confirmatur, quia dilectioni magis meritorie intendendum est magis, quam minus meritorie. Sed dilectioni amicorum est magis intendendum, quam inimicorum, cum eius obmisso sit gravior, igitur.

Secundo sic: Deus magis diligit amicos quam inimicos, igitur diligere amicos ceteris paribus est magis meritorium. Patet consequentia, quia Deus semper quod melius est facit. Et antecedens patuit in precedenti conclusione.

Tertio sic: motus caritatis quanto ferventior, tanto melior. Et per consequens tanto magis meritorius. Sed motus caritatis ceteris paribus, quo diligitur amicus, est magis ferventior quam

motus quo diligitur inimicum, igitur. Patet minorem, quia cum equali conotatu voluntatis, et cum equali caritate quilibet ferventius diligit suum amicum quam inimicum.

Respondeo.

Ad primum dico quod dilectio inimici nunquam a dimittenda, sed bene in casu argumenti effectus dilectionis inimico sit subtrahendus propter amicum. Dico etiam quod subvenire ex caritativa dilectione inimico magis bonum et magis meritorium est quam subvenire amico. Et cum arguitur quod magis bonum non est dimitendum propter minus, dico quod verum est ceteris paribus ubi, scilicet maius bonum et minus sunt equaliter debita. Sed bene ubi minus bonum est magis debitum quam magis bonum. Sicut patet in exempli, quia nulli dubium quod vacare contemplationi existentibus in matrimonio est magis bonus quam carnaliter commiseri, tamen si mulier petat debitum tene- [29vb] tur, vir dimittere contemplationi, et sibi redere cuius ratio est, quia illud minus bonum est sibi magis debitum quam illud maius et sic dico in proposito.

Ad confirmationem dico per idem.

Ad secundum dico quod non est similiter de dilectione Dei et nostra, quia inequalitas in dilectione dei, qua magis diligit unum quam alium, non attenditur a parte ipsius Dei diligentis. Sed solum a parte dilectorum. Dilectio autem nostra minor dicitur vel maior non solum ex parte dilectorum, sed etiam ex parte diligentium.

Ad tertium dico quod ubi maioritas fervoris in actione meritoria causatur ex parte finis intenti vel ex parte habitus caritatis, quod bene tunc quanto motus ille meritorius est cum maiori fervore, tanto est magis meritorius, ubi vero causatur solum ex aliqua conditione obiecti non oportet. Sic autem est in proposito, quia ad dilectionem amicorum inclinatur dilectio ipsorum, quia nos diligunt quod non est in dilectione inimicorum.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestione respondeo quod in illis que se habent per additionem unius supra aliud est magis inferenda econverso consequentiam. Nam quamvis viveret melius quam esse, tamen non esse peius est quam non vivere. Similiter licet observatio consiliorum sit maioris perfectionis quam preceptorum. Tamen obmissio preceptorum est maioris imperfectionis quam consiliorum. Modo sic est in proposito, quia diligere inimicum se habet ex additione ad diligere amicum, et ideo non sequitur consequentia illa.

Utrum virtutes morales acqiosote adinvicem sint connexe inseparabiliter. Quod sic, quia quilibet habens virtutem aliquam moralem est bonus, igitur nullus talis est malus, igitur nullus habens vortitem aliquam moralem est iniustus nec intemperatus, nec imprudens, vel faturus, vel timidus, igitur habens unam virtutem habet omnes. Consequentie de se omnes patent. Et probatur antecedens, quia omnis habens virtutem est virtuoso, sicut omnis habens albedinem est albus. Sed omnis virtuosus est bonus, igitur.

Ad oppositum arguitur sic: docet experientia aliquem esse fortem [30ra] et iniustum, igitur non omnis habens fortitudinem habet iusticiam, igitur tales virtutes inseparabiliter adinvicem non sunt connexe³. Patet antecedens de multis tyrennis et malis hominibus.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima conclusio est quod virtutes gratuite et infise inseparabiliter adinvicem non sunt connexe, et voco hic virtutes gratuitas, scilicet ipsas virtutes theologia, ut est spes, fides, caritas. Probatur tripliciter.

³ Connecxe

Primo sic: caritas remanet in patria, igitur ab aliis virtutibus theologicis⁴ potest separari. Patet consequentia, quia alie virtutes ut fides et spes non remanent in patria cum fides fit de non visis et spes de non habitis, ut deducit Magister, libro 3, distinctione 26.

Et confirmatur, quia Christus habuit caritatem, quia patet, quia animam suam pro nobis posuit. Maiorem autem caritatem nemo etc. ut habetur Iohannis 14, et tamen non habuit fidem, nec spem. Ut dicit Magister, libro 3, distinctione 26, igitur ille virtutes non sunt adinvicem inseparabiliter connexe.

Secundo sic: caritas presupponit fidem, igitur et fides potest esse sine caritate. Patet consequentia, quia quod alui presupponitur et non econverso, potest esse sine illo. Sed probatur antecedens per Magistrum libro 3, distinctione 26, capitulo itaque, dicentem quod fides impetrat iustificationem. Et confirmatur, quia certum est quod fidelis existens in gratia, se peccet mortaliter, ei ipso perdit caritatem et non fidem. Quod non perdat fidem probatur, quia credit divina, que non videt, ut prius credebatur.

Tertio sic: auctoritatibus sanctorum primo est Christo, super Leviticum, dicente quod virtutes admodum stellarum sunt ordinate, ut unus aliqua alius omnes assequatur virtutes, igitur non quicumque habet unam habet aliam. Item Beda sancti plus studende de virtutibus quas non habet compungi quam de habitis gloriari. Item penitentia est quedam virtus gratuita et infusa, tamen illa non fuit in Adam in statu innocentie in quo tamen fuerunt multe alie virtutes.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: per glossam super illud Psalmi, feci iudicium et iusticiam, dicentis hic aperte intelligitur totum, quia qui una virtutem habet, omnes habet. Vel quod una caret, omnibus caret, igitur.

Secundo sic: sicut se habet anima ad suas potentias, sic gratia ad virtutes gratuitas. Sed anima non est, [30rb] nec esse potest sine omnibus suis potentiis, igitur nec gratia sine omnibus aliis virtutibus gratuitis. Patet consequentia, quia sicut potentie anime sunt idem vel tales quod derivantur ab ipsa anima, sic quilibet virtus gratuita ab ipsa gratia, quia aliter false diceretur gratuita. Et consequentia de se nota est. Et confirmatur, quia non diligit Deum, deo gratus esse non potest, igitur nec sine Dei dilectione habere virtutes gratuitas. Patet consequentia, quia qualibet virtute gratuita, quis Deo gratus est sic. Patet antecedens, quia qui non diligit Deum, non habet caritatem, et quod caritatem non habet Deo gratus non est.

Tertio: hoc idem probatur auctoritate Magistri, libro 3, distinctione 36, expresse oppositum determinantis. Item Gregorii, libro 1, moralium dicit quod virtus vera non est, sic cum aliis mixta non est, sed quilibet virtus gratuita est vera virtus. Item glossa super illud Isaiae, 26, venter meus ad Moabos, dicit quod sicut cithara sonum compositum non emittit, si una corda rupta fuerit, dulces melos non insonabunt.

Respondeo pro quorum evidentia est sciendum quod virtus gratuita potest dici a gratia gratis data, et sic non procedunt argumenta facta. Alio modo a gratia gratum satiente, et tunc tales virtutes esse connexas potest intelligi vel quo ad usum, et sic non procedunt argumenta illa, vel quo ad habitum, et tunc hoc potest intelligi dupliciter. Vel quod sint connexe inseparabiliter pro omni statu, et sic non procedunt argumenta, quia non remanent aliqua illarum in patria, vel quod sic sint connexe pro aliquo statu determinato, scilicet pro statu puri viatoris et sic procedunt argumenta illa. Et sic concedo quod nulla virtus gratuita, scilicet per gratiam gratum facientem, potest esse in puro viatore, quin omnes alias habeat habitualiter, quia si careret aliqua illarum trium virtutum, iam non esset in gratia, et per hoc patet ad omnia argumenta illa et ad omnes auctoritates similes.

⁴ theologicis

Secunda conclusio est quod virtutes morales acquisite non sunt inseparabiliter adinvicem connexe. Probatur tripliciter.

Primo sic: virtutes politice vel morales generantur ex actibus, igitur sunt adinvicem separabiles. Consequentia nota, quia sicut impossibile est aliquem simul exercere in actibus [30va] omnium virtutum moralium, si virtus generetur ex actibus. Sic impossibile est omnes virtutes morales insimul generari, et per consequens generatio una precedit aliam et sic in ipso prior poterit esse sine alia. Et patet consequentia ex alio, quia quis potest se exercere in actibus liberalitatis non se exercendo in actibus temperantie, igitur ex talibus actibus in ipso possunt generari virtus liberalis absque virtute temperantie. Sed antecedens primum patet per Aristoteles, 2 Ethicorum capitulo 1.

Secundo sic: virtutes gratuite non sunt inseparabiliter connexe, igitur nec morales acquisite. Patet consequentia, quia virtutes gratuite non sunt minus connexe et ad invicem perfecte quam morales, imo multo magis cum habentem simpliciter redant perfectiorem quam faciunt morales. Et antecedens est precedens conclusio. Et confirmatur, quia quis potest habere in uno prudentia et in alio similiter, in uno temperantia et in alio non, igitur multo fortius prudentiam sine temperantia potest habere. Patet consequentia, quia cum cuiuslibet rei prudentia continuatur sub virtute prudentie et similiter cuiuslibet rei temperantia sub virtute temperantie, oportet necessario quod maiorem convenientiam et connexionem habeat quilibet prudentia cum alia quam aliqua prudentia cum alia temperantia, sicut omnia individua, que sunt sub homine adinvicem, habent maiorem convenientiam et connexionem, et similiter omnia individua, qui sunt sub asino quam aliquis homo cum aliquo asino. Et antecedens docet experientia, nam videmus multos habere prudentiam circa temporalia, qui postea prudentia non habent circa spiritualia, et similiter multos temperatos circa actus venereos, qui temperati non sunt in loquella, et sic de multis aliis.

Tertio hoc probatur per Augustinum ad Ieronimum, qui excludens opinionem stoicorum dicentium quod omnes virtutes sunt connexe, ait: non est divina sententia hec, sed humana qua dicitur quod, qui habet unam virtutem, habet omnes, igitur non est vera sententia. Patet, quia omnis sententia vera est divina, scilicet a Deo derivata.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: qui cumque est virtuosus, moraliter habet omnem virtutem moralem. Sed quilibet, qui habet aliquam virtutem moralem, est virtuosus moraliter, igitur quicumque habet aliquam virtutem moralem, habet omnem virtutem moralem, et per consequens virtutes morales sunt adinvicem inseparabiliter connexe. Patet maior, quia quicumque caret aliqua virtute morali, habet vicium oppositum illi virtuti morali. Sed nullus habens aliquod vicium morale est virtuosus moraliter, igitur quicumque est virtuosus moraliter habet omnem virtutem moralem. Sed probatur minor, quia sicut impossibile est aliquem formam aliquid subiectum informare et ipsum subiectum non denotare, sic impossibile est aliqua virtutem moralem in aliquo existere et ipsam virtuosum moraliter non denominare.

Et confirmatur arguendo sic: prudentia est quedam bonitas, igitur prudens est bonus, tunc sic: providens non est malus, igitur non est iniustus, nec intemperatus, nec imprudens, nec timidus. Patet consequentia, quia cum horum alterum alicui adest ille non est bonus, sed est malus et consimiliter potest argui de quolibet alia morali virtute.

Secundo sic: ad carentiam unius virtutis moralis, sequitur omnium aliarum carentia, igitur virtutes morales sunt ad invicem inseparabiliter connexe. Patet consequentia de se, sed antecedens ponit Tullius in libro Tusculanorum quaestionum, dicens si una de virtutibus tuis amiseris nichilominus dicere, poteris suppellectilem tuam salvam esse. Si autem unam de virtutibus tuis amiseris nullam te habere, necesse est ut consitearis.

Tertio sic: hoc probatur auctoritatibus sanctirum, nam Gregorius in *Moralium* exponens illud Iob, ne forte peccaverunt filii mei etc, neque enim unaqueque virtus vera est, si mixta aliis virtutibus fuis, non est. Item Augustinus, 6 De trinitate, capitulo 4, virtutes que sunt in anima humana, nullo modo separantur. Item Bonigacium ad Eugene. Dicens contemptum virtutum atque alteram pendere ex altera, mortum enim in omni virtute iusticia querit orudentia invenit, fortitudo vendicat, temperantia possidet.

Respondeo pro quorum eidentia est sciendum quod duplex est status virtutis moralis: est enim virtus perfecta, que est virtus purgati animi. Et est virtus imperfecta, que dicitur virtus purgativa animi. Accipiendo virtutem moralem primo modo. Sic concedo quod omnes adinvicem inseparabiliter sunt connexe, de secundo modo non. Item est notandum quod virtutes etiam in statu imperfecto sine connexione potest dupliciter intelligi. Uno modo quantum ad habitum, ut scilicet quicumque habet habitum unius [31ra] virtutis moralis, non tamen in esse perfecto, eo ipso habeat habitum omnium aliarum, et sic dico quod non sunt connexe. Alio modo quantum ad dispositionem, ut scilicet qui habet unam virtutem moralem, eo ipso habeat aliquam generalem saltem dispositionem ad omnes alias, et sic concedo quod sint connexe.

Ex hiis ad argumenta ad primum dico quod aliquem esse virtuosum moraliter potest intelligi dupliciter. Uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Primo modo concedo maiorem et nego minorem. Et ad probationem maioris dico quod stant simul, scilicet quod aliquis sit virtuosus simpliciter, sicut quod aliquis sit albus secundum quid et niger simpliciter. Et ad probationem minoris dico quod possibile est aliquam formam esse in aliquo et ipsam non denotare talem simpliciter sed solum secundum quid. Et ad confirmationem, dico similiter quod aliquis potest dici bonus simpliciter vel secundum quid.

Ad secundum concedo antecedens de virtute morali perfecta, sed non de imperfecta. Et sic intelligit Tullius in auctoritate ibidem allegata.

Ad tertium dico ad omnes alia auctoritate eodem modo quod intelligunt quod una virtus moralis in esse perfecte virtutis non potest esse sine alia, nec hoc est contra conclusionem.

Tertia conclusio est quod omnia vicia moralia sunt adinvicem inseparabiliter connexa. Probatur tripliciter.

Primo sic: illa que sunt contraria, non sunt adinvicem inseparabiliter connexa, sed aliqua peccata mortalia ad invicem sunt contraria, igitur illa non sunt adinvicem inseparabiliter connexa et sic non omnia. Probatur maior, tum quia bonum contrarium naturaliter excludit aliud, tum quia contraria eidem insimul in esse non possunt. Sed apparet minor, quoniam presumptio opponitur desperationi et utrumque est mortale peccatum, similiter avaritia prodigalitati, et sic de multis aliis.

Secundo sic: existens in peccato mortali aliquod mortale novum potest vitare, igitur non omnia sunt inseparabiliter adinvicem connexa. Patet consequentia, quia talis ex se non potest vitare peccatum in quos est, si igitur potest aliquod vitare, sequitur quod aliquod peccatum habet, scilicet quod non potest vitare et aliquod non habet, scilicet quod vitare. Et antecedens patuit superius, libro 2, [31rb].

Et confirmatur, quia non omnes virtutes adinvicem sunt connexe, agitur nec omnia peccat. Antecedens patet ex duabus conclusionibus precedentibus. Et probatur consequentia, quia si una virtus potest in esse sine alia, igitur et oppositum unius virtutis potest in esse sine opposito alterius, igitur cum oppositum cuiuslibet virtutis sit aliquid viciium, sequitur quod aliquid viciium potest alicui in esse sine alio.

Tertio sic: transgressionem preceptorum non sunt adinvicem inseparabiliter connexe, igitur. Patet consequentia, quia cuiuslibet precepti transgressio peccatum mortale est. Sed patet antecedens, quia quis potest sanctificare sabbatum et in die Iouis mechari et sic transgredietur

illud preceptum non meaberis cum observatione illius precepti: memento ut diem sabbati scifices. Ista conclusio patet per Ieronimum in quadam epistula dicentem in viciis laboriosum est hoc ostendere, ut qui habet unum vitium, habeat omnia. Imo impossibile est propterea, quia uni virtuti duo vitia solent apponi.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: comitens unum peccatum mortale, quodcunque sit illud, omnia alia committit, igitur. Patet consequentia. Sed probatur antecedens, quia peccatum nihil aliud est, nisi privatio iusticie debite in esse. Patet, quia nullum positivum potest esse peccatum. Ex hoc arguo sic: comitens unum peccatum mortale acquirit privationem cuiuslibet iusticie in esse debite, igitur acquirit omnia peccata. Consequentia patet ex statim supposito. Sed probatur antecedens, nam posito quod Socrates nun sit in caritate et postea comittat adulterium, tunc per illud adulterium acquirit privationem omnes debite iusticie habitualis. Patet, quia perdit omnem caritatem. Item omnis debite iusticie actualis patet, quia nullam habet actu rectitudinem, igitur acquirit privationem omnis iusticie in esse debite. Patet consequentia, quia nulla iusticia alia est in esse debita, nisi actualis vel habitualis.

Et confirmatur, quia amittens unum peccatum mortale amittit omnia alia. Patet, quia nullum peccatum mortale relaxatur nisi per penitentiam, et ad esse penitentiae remittuntur omnia peccata, quia aliter quis posset simul esse in statu penitentiae et in aliquo peccato mortali, quod est falsum.

Secundo sic: supposito quod omnes theologi hodie concedunt, scilicet quod pro statu nature lapse virtus et vitium sunt in mediata opposita argumento sic. Quicumque [31va] caret aliqua virtute, habet vitium oppositum illi virtuti patet ex statim supposito, sed quicumque habet unum vitium mortale, scilicet caret omni virtute, igitur quicumque habet quodlibet vitium, habet vitium oppositum cuiuslibet virtuti et per consequens habet omnia vicia, cum nullum vitium sit quod alicui non sit oppositum.

Tertio: hoc probatur auctoritate Iacobi apostoli, capitulo 2, dicentis quod qui totam legem servaverit in uno, autem offenderit factus est omnium reus et per consequens qui unum peccatum habet, omnia alia habet.

Respondeo.

Ad primum nego antecedens. Ad probationem, cum dicitur quod peccatum non est aliud quam privatio iusticie debite in esse, hoc nego, quia si sic, tunc omnia precepta essent paria et sic existens in uno peccato mortali amplius peccare non posset, ut deduxi in principio meo, scilicet in prima conclusione tertii articuli.

Unde ad huius declarationem est advertendum quod privatio iusticie in esse debite potest dupliciter intelligi. Unomodo ut est privatio simpliciter iusticie in esse debite et sic dico quod non est peccatum, sed bene ad illa illative esse sequitur peccatum in genere, sed non aliquod determinatum in numero vel speciem. Aliomodo ut est privatio certe et determinate iusticie debite in esse, et sic dico quod non est peccatum, sed ad illam sequitur peccatum esse in numero vel speciem et ideo, quia non omnis privatio iusticie in esse debite opponitur cuiuslibet iusticie saltem actuali debite in esse, ut puta privatio et deformitas que est in actu adulterii non opponitur contrarie actuali rectitudini liberalitatis, ideo non includit, nec ad ipsum sequitur vitium oppositum liberalitati. Peccatum enim dicitur privatio virtutis non simpliciter, sed findatur super contrarium virtutis determinate.

Ad confirmationem dico quod amittens unum vitium non amittit omnia, sicut nec habet omnia. Et ponatur quod aliquis haberet omnia, tunc dico quod amittens unum amittit omnia, sed hoc non est propter inseparabilem connexionem viciorum, sed ex parte divine gratie, que omnibus vitiis opponitur.

Ad secundum admissio supposito dico quod virtus et vicium dicuntur immediata opposita non quidem secundum quod vicium dicitur simplex privatio, sed secun- [31vb] dum quod vitium dicitur proprie privatio fundata super habitum contrarium. Vel aliter dicendum quod hoc verum est in genere non in speciem, sicut bonum et malum in genere opponuntur immediate omne, enim quod non est bonum, est malum et econverso tamen non est in speciem. Non enim omne quod non est bonum in speciem caritatis, est malum in specie avaritie.

Ad tertium dico quod, qui offenderit in uno factus, est omnium reus non quidem quo ad penam omnibus peccatis debitam, sed solum quo ad penam dampnum quia si sic est privatus gratia et visione beatifica ac si omnia comisset vicia et ista est intentio glosae ibidem.

Ad argumentum in oppositum in principio quaestionis patet quid dicendum per solutionem primi argumenti contra primam conclusionem.

Utrum quodlibet voluntarium mendatium alicui possit esse licitum. Quod sic, aliquod mendatium voluntarium in casu potest esse meritorium, igitur et licitum. Patet consequentia, quia nullum licitum potest esse meritorium. Sed probatur antecedens de mendatio obstetricum. Exodi 1, que mentire sunt Pharaoni ne pueros hebrorum occiderent de quibus, dicit Ieronimus suoer Isaiam, versus finem, quod dominus illis obstreticibus preparavit domos eternas.

Ad oppositum arguitur per illud psalmi, eprdes omnes qui loquuntur mendatium, sed per nullum licitum quis finaliter perdetur, igitur.

Respondeo ponendo tres conclusiones.

Prima est quod iuramentum factum voluntarium per Deum secundum se et ex se non dicitur licitum. Probatur tripliciter.

Primo sic: amare et venerari Deum in se non est illicitum, igitur nec iuramentum factum per Deum. Patet consequentia, quia iurare per Deum est Deum amare et venerari, unde glosa super illud Mathae 5, ego autem dico vobis, noliter iurare omnino, ait, per quod quis iurat illud veneratur et amat. Antecedens de se verum est.

Secundo sic: nullus actus per quem contingit creaturam Deo assimilari, de se est illicitus, sed iurare per Deum est huiusmodi actus, igitur. Maior de se nota est, quia sicut imitari et assimilari Deo de se non est illicitum, quia tunc [32ra] cum amare Deum sit assimilari Deo amre Deum esset illicitum, quod est falsum. Sed probatur minor, quia Deus iurat per se ipsum veritatem, Genesis, 22 capitulo, per **memetiprem** iuravi dicit dominus.

Tertio sic: invocare Deum in testem de se non est malum, sed iurare per Deum est huiusmodi, igitur. Maior patet, quia etiam apostolus Paulus Deum invocatur in testem, dicens ad Romanos 1, testis est mihi Deus cui servio in spiritu meo etc. Sed minor patet, quia secundum magistrum, libro 3, distinctione 39, capitulo hic queritur, per Deum iura est Deum in testem veritatis adhibere, iuravit enim apostolus, dicentis testis est mihi Deus ac si dixisset per Deum ita est etc. Ista conclusio patet per Augustinum in sermone domini in monte, dicentem ita precipisse Deum intelligitur, ne iuraretur ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum vel iusiurandum, ne assiduitate iurandi, quid periurium per consuetudinem labatur.

Ex quibus verbis apparet quod iurare non propter se prohibetur, sed propter iurandum periurium et sic iurare de se non est malum.

Item ad hoc est Augustini, super epistolam ad Galatas, dicentis non est contra preceptum Deu iuratio que ad malum non iurantis est, sed increduli a quo iurare cogitur. Item Augustinus in sermone de verbis apostoli, si peccatum esset iuratio, non diceretur in lege reddes Deo iuramenta tua.

Contra conclusionem arguitur tripliciter sic: iurare per Deum de se non est apperendum, igitur de se vel secundum se est illicitum. Consequentia nota, quia cum omne quod non est

illicitum sit licitum et omne licitum sic de se est appetendum, sequitur quod omne quod non est appetendum de se sit illicitum de se. Sed apparet antecedens per glosam que habetur super illud ad Romanos 1, testis est mihi Deus, dicentem non est iuratio bona, id est non est appetenda. Et Augustini in sermone domini in monte ait, ita precipisse dominum intelligitur ne iuretur ne quisque sicut bonum appetat iusiurandum.

Secundo sic: nam glosa super illud Exodi 20, non assumes nomen Dei cui in vanam, ait id est pro nihilo iurando. Ex quo apparet quod iurare pro nihilo est prohibitum et illicitum. Ex hoc arguitur sic: iurare omni circumstantia remota, est iurare pro nihilo, sed iurare simpliciter est iurare omni circumstantia remota, igitur iurare simpliciter est iurare pro nihilo, sed iurare pro nihilo- [32rb] lo est illicitum, igitur iurare simpliciter est illicitum.

Tertio sic: iuramentum per Deum est prohibitum precepto evangelico, igitur de se est illicitum. Patet consequentia, quia omne quod illis preceptis prohibetur, ideo prohibetur, quia malum de se est et illicitum. Et patet antecedens, quia prohibetur illo precepto Mathae 5, ego dico vobis omnino non iurare. Et confirmatur, quia iuramentum est magis prohibitum quam fornicatio, sed fornicatio est de se malum, igitur multo fortius iuramentum. Patet consequentia, quia quanto quid perius est, tanto a iusta lege universaliter prohibitum est. Et probatur antecedens, quia fornicatio solum prohibetur indiffinito Exodi 20, non Mechaberis iuramentum autem universaliter Mathae 5, ergo autem dico vobis omnino non iurare. Et ad hoc facit dictum Augustini, inde verbis apostoli dicentis, omni iuratio falsa est perniciosa, vera autem periculosa, sed exponere se periculo saltem culpabili nulli licitum est, igitur.

Respondeo.

Ad primum dico quod non omne licitum est appetendum, nam matrimonium de se est licitum, non tamen a virgine est tanquam bonum appetendum. Similiter et fortius ad propositum religio de se est bona, non tamen a coniugato est appetenda, unde dicebat apostolus omnia mihi licent, sed omnia expediunt. Similiter subvenire indigenti de se est bonum, non tamen est appetendum, quod aliquis sit indigens ut sibi subvelatur.

Ad secundum dico quod iurare omni circumstantia remota non est iurare simpliciter, sed est abuti actu iurandi, et ideo prohibitum est. Quod non sit iurare simpliciter apparet, quod iurare per Deum est Deum in testem alicuius veritatis adducere, ut superius habitum est iurare vero sine omni circumstantia et causa non est Deum in alicuius veritatis testem adducere.

Ad tertium dicitur quod iurare per Deum prohibetur in evangelio, non quia de se malum sit, sed quia occasio mali, ut puta quia ex consuetudine iurando multotiens quis ad periurum pervenit. Ad confirmationem dico quod iuramentum non est magis prohibitum quam fornicatio. Unde notandum est quod dicit: dicere dico vobis omnino non iurare et non iurare omnino, quia si dicatur omnino non iurare, tunc cadit ditributio super negatione, et tunc est [32va] sensus duci vobis nullo casu iurare, et sic non prohibetur iurare, sed sic dico vobis non iurare omnino, sic quod negatio cadit super ditributionem, et sic est sensus non iurare omnino, id est non iurare in quolibet casu, et sic patet quod iurare illo precepto non prohibetur universaliter, sed magis particulariter in casu. Mechari autem prohibetur universaliter in quolibet casu ex intentione legis, et licet ibi non ponatur aliquod signum universale, sicut et furtum cum dicitur non furtum facies.

Ad auctoritatem Augustini dico quod iuratio est periculosa, etiam si sit vera non in se, quia in se mala non est, sed solum occasionaliter et nulli dubium quod multotiens bonum est occasio mali, ut pulchritudo occasio fornicationis.

Secunda conclusio est quod iuramentum factum per creaturas finaliter et voluntarium secundum se dicitur illicitum. Probatur tripliciter.

Primo sic: quia Augustinus usper illud Mathae 5, ego autem dico vobis non iurare omnino, ait, vide sermone domini in mente, salvator penitus iurare non prohibuit, sed quod in iuramento perniciosum est resecatur et cum dixit neque per celum, neque per terram quin iudei per angelos et hierusalem iurantes et per elementa creaturas venerabantur, ex quibus verbis patet quod iurare per creaturas supersticiosum est, igitur et de illicitum, quia omne supersticiosum illicitum est.

Secundo sic: iuranti per creaturas debetur de iure penitentia, igitur sic iurare est illicitum. Patet consequentia, quia pro nihilo licito iusta lex penam imonit. Sed antecedens habetur in canone 22, quaestione 1, pius papa ubi dicitur, si quis per creatura iuraverit, a anime castigetur, si quis autem talem hominem non manifestaverit, non est dubium quin divina codenpnatione coherceatur.

Tertio sic: nullus potest creaturam aliquam de novo Deo obligare, igitur nec per creatura finaliter iurare licite. Patet consequentia, quia iurare per creaturam est ipsam creaturam Deo obligare, igitur. Unde Augustinus in sermone de periurio cum quis iurat per salutem meam salutem suam Deo se obligat, vel cum dicit per filios meos impignorat illos Deo. Sed patet antecedens, quia nullus potest alteri obligare illud quod de iure et de facto iam suum est creatura, autem quelibet iam de iure et de facto est Dei.

Ista conclusio patet per salvatorem Mathae 5, dicentem nolli iura- [32vb] re omnino, neque celum quia tronus Dei est etc. Item patet ex illo, quia iurare per creaturam est honorem solum Deo debitum creature inferere, unde Augustinus et habetur 22, quaestione 1, Deus per creaturas iurare prohibuit more gentilium aliquod numen divinitatis creaturis in esse crederemus.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: creaturam potest quis licite in testimonium veritatis adducere, igitur. Patet consequentia, quia iurare per aliquem est ipsum in testem veritatis adducere. Sed patet antecedens, quia licite conscientia nostra, que est quoddam creatum, potest adduci in testimonium veritatis, 9, quaestione 3, inter verba, ubi adducitur illud verbum apotoli, gloria mea hec est testimonium conscientie mee, et capitulo custodi. Item proximum in testem licite veritatis potest addico de consecra, distinctione 1 et 12, quaestione 1, volo.

Secundo sic: hodie ab ecclesia est concessum per creaturas iurare, igitur. Patet consequentia, quia nullum illicitum concedit iurare. Sed patet antecedens, quia sic concedit me vel te adiuvet Deus per sanctam crucem vel per reliquas sanctorum, vel per consimilia, ut habetur 35, quaestione 6, de parentela et capitulo se et in quaestione 7, quotiens et 22, quaestione 1 habemus.

Tertio sic: nam Genesis, 42, Ioseph iuravit per salutem Pharaonis, nec tamen reprehenditur et multa alia in scriptura ssimilia sanctorum iuramenta revertuntur.

Respondeo et pro omnium istorum solutione est sciendum quod, cum iurare per aliquod sit ipsum venerari et ipsum in testem aducere, ut ait Augustinus in sermone de periurio, aliquis potest iurare per creaturam ipsam venerari et in testem veritatis dupliciter adducere. Uno modo finaliter, scilicet in ipsa ponendo finem sue venerationis et ipsam in testimonium veritatis adducere, tanquam veritatem finalem adducendo, et hoc modo iurare per creaturam nullo modo est licitum, quia hoc est illu quod soli Deo competit creature tribuere et in isto sensu intelligitur conclusio propter quod ibi posui istum terminum finaliter.

Aliomodo quis iurando per creaturas ipsas potest venerari et in testimonium aducere non finaliter, sed tam venerationem ipsam quam tenstimonium in Deum finaliter referre, et hoc de se non est illicitum, sicut nec creaturas amare propter Deum. Modo ad propositum dico quod

argumenta facta contra con- [33ra] clusionem istam procedunt de iurare per creaturas secundo modo. Conclusio autem precedit de iurare primo mod, ideo non infringunt conclusionem.

Tertia conclusio est quod nullum voluntarium mendatium alicui potest esse licitum. Probat tripliciter.

Primo sic: proximum decipere nulli est licitum, igitur nec mendatium voluntarium. Patet consequentia, quia mendatium est falsa vocis significatio cum voluntate fallendi, ut habetur 22, quaestione 2, beatus ille. Et antecedens patet, quia proximum decipere est contra preceptum de dilectione proximi, quod nulli est licitum transgredi.

Secundo sic: nullum peccatum potest esse licitum, sed omne mendatium voluntarium est peccatum, igitur. Maior nota. Sed probatur minor, quia omne factum contra mentem sine consciam est peccatum, ut habitum fuit libro 2, quaestione 20, conclusione 3. Sed quodlibet mendatium est contra mentem et conscientiam, quia mentiri est contra mentem ire, ut ait Magister, libro 3, distinctione 38. Et confirmatur per Magister eadem distinctione, dicens quod omne mendatium peccatum est, et hoc idem habetur 22, quaestione 2, nec accidit. Ista conclusio patet per beatum Augustinum, in libro Contra mendacium, dicentem quod mendaciorum genera multa sunt, quae quidem universaliter odisse debemus, nullum enim mendatium est quod non sit contrarium veritati. Item Augustinus in libro De mendatio probatur per inductionem quod omne mendatium est illicitum, distingues ergo genera mendaciorum.

Contra conclusionem arguitur tripliciter.

Primo sic: in casu est licitum simulationem fingere, igitur et mentiri voluntarie. Patet consequentia, quia secundum Ambrosium, non solum verbis sed etiam operibus simulatis mendatium est, nam Christianum se esse dicere et opera Christi non facere est mendatium. Igitur si mendatium in operibus simulatis potest esse licitum multo fortius in verbis. Sed antecedens patet per Iohannem, dicentem quod simulatio bona est et in casu licita. Et probat hoc exemplo Iesu, qui simulabat se velle collere baal, ut sacerdotem eius intersiceret, 4 Regum 10. Item exemplo Davit, qui simulabat se furosum coram achis, 1 Regum 2. Item exemplo Iosue qui simulavit fugam ut facilius comprehenderet Aym, Iosue 8, etiam ipse dominus nostre Iesus finxit se longius ire Lucae ultimo.

Secundo sic: alicui in casu est licitum propositionem, quae sibi non est dubia alteri proferre tanquam dubiam et sub forma dubii, igitur et mentiri. Patet consequentia, quia omnis sic proferens dicit contra mentem suam. Sed probatur antecedens, nam disputationes proponunt multoties sub forma quoniam quam sciunt esse verum et quod sibi non est dubium. Omne autem quod proponitur sub forma quaestionis, proponitur sub forma dubitationis, et tamen hoc licite faciunt propter clarioris veritatis investigationem, igitur. Et confirmatur, quia scriptura sacra nobis aliqua proponit quae sunt apud omnes falsa et etiam contra mentem scripture. Tam hic facit licite, igitur multo fortius hic in casu est licitum facere. Patet antecedens, nam proponit vobis iudicatum 9, quod venerunt ligna ad irhannum et dixerunt impera nobis et tamen nulli debita hoc esse falsum et contra mentem scripture, igitur.

Tertio sic: sancti patre in sacra scriptura multoties mentiti sunt, igitur. Patet consequentia, quia non est credendum eos in hiis in quibus a scriptura commendantur fecisse, quod fieri non potest licite. Sed patet antecedens de Habraam, Genesis 22, qui pro esse Deus ut filium imoralet dixit pueris expectate hic um asino, ego autem et puer cum adoraverimus revertemur ad vis, te tamen non habeat reverti cum puero, quia ipsum intendebat imolare. Item idem Habraam Genesis 20, de Sarra uxore sua dixit quod era uxor sua. Item Iacob Genesis, 20, mentitus est dicens se esse Esau, cum tamen non esset. Item Exodus 1, obstetrices mentite sunt pharaoni, ut salvaren pueros hebreorum et sequitur quod benefecit Deus obstetricibus illis etc. Item Iudith 11, ipsa facta mulier multa dixit holoferni in quibus expresse mentiebatur, igitur.

Respondeo.

Ad primum dico quod simulatio est quadruplex, scilicet simulatio cautele, que fuit in Hyeu et in Iosue, ut in arguendo dictum est. Secunda est simulatio doctrine de qua Lucae ultimo dominus finxit se longius ire, et hoc ut discipulos doceret et ad opera mie induceret. Tertia est simulatio significationis qualis fuit simulatio Iob, Genesis 20, in qua significavit quod minor populos a referendus erat maiori, scilicet gentilis iudaico. Alia est simulatio duplicitatis, qualis est ipocritis. Ex hoc dico quod nulla dictarum simulationum est mendatium in operibus simulatis, nisi simulatio duplicitas et deceptionis. Et ideo in casu alie sumultationes possunt esse licite, illa ver non iuramento autem adducuntur simultationes et non ista que est mendatium in operibus.

[33va] Ad secundum dico quod disputantes non mentiuntur, quia non dicunt tales questiones consentiendo sed supponendo vel investigando, sicut et apostolus 1 Corinthos 9, si Iesus non resurrexisset, inveniuntur falsi testes. Ad confirmationem dicitur quod scriptura illa non profert affirmando quod realiter sic fuerat, sed quia figurativa et ideo secundum sensum scriputre in quo talia pronunciat, illa vera sunt, vel aliter dicitur quod ibi non est mendatium, scilicet quod ligna voverunt regem habere, quia naturali instinctu queliber res appetit suum esse conservari, et bene disponi. Et per consequens naturaliter quelibet res appetit unum principium secundum quod deducit Philosophus, 12 Methaphisice, capitulo ultimo et latius hoc deducitur super Matheum 5.

Ad tertium dicendum est quod sancti patres in exemplis in arguendo monachos non mentiebatur, ude ad illud de Hbraam, qui dixit pueris expectate, dicitur quod licet Habraam habere intentionem imolandi fillium, tamen habebat credulitatem reverti cum filio, quia habebat spem certam de filio suscitando, quia promissum fuerat sibi a domino, qui mentiri non poterat, quod Isac vocaretur eu semen, in quod beneducerentur omnes gentes. Unde credebat eum suscitaturum post imolationem.

Ad illud, quando de uxore dixit quod erat eius exor et soror, erat enim filia fratris [33vb] sui, et ideo dicendo quod erat soror, non est mentitus.

Ad aliud de Iacob dico quod non est mentitus se dicens Esau primo genitum, quia non se dixit Esau personam et primo genitum nascendo, sed de iure prime geniture illo vendente ad eundem, sicut Christus Iohannem dixit Helyam non personam, sed imitatione virtutis, Matthaueus 11.

Ad illud de obstreticibus dico quod mentite sunt nec in hic laudantur, nec a deo fuerunt premiate propter mendatium, sed propter affectum pietatis insimul et effectum quem pueris hebreorum impenderunt.

Ad illud de Iudith respondet glosa Iudith 11, ubi dicere apud Holosernum, quicquid de Iudith de adventu suo et iudeorum futuro iudicio loquitur non adulatorie mentiando, sed futura prophetice predicando.

Ad argumentum in principio quaestionis factum negatur antecedens. Et ad probationem patet per predicta, scilicet quod obstretices non fuerunt numerate a Deo propter mendatium, sed propter bonum voluntaris effectum et affectum, quem habuerunt et si Deus illis secundum Iohannem, suoer Isaiam, preparavit domos eternas, id est gloriam eternam, hoc ideo fecit, quia finaliter converse sunt ad fidem unius veri Dei et non propter illarum dictum mendatium. Et sic est finis questionis et tertii libri etc. Mediolani 1510 dei vi, mensis Februarii.