BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band 18

GUILLELMUS DE LA MARE

SCRIPTUM IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM

Herausgegeben

von

Hans Kraml

MÜNCHEN 1995

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band XVIII

GUILLELMUS DE LA MARE

SCRIPTUM IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM

Herausgegeben
von
Hans Kraml

MÜNCHEN 1995
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI DER C.H.BECK'SCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNCHEN

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Forschung und Technologie

ISBN 3 7696 9018 4

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München 1995
Satz: Studio Karin Geiss, München
Druck und Bindung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei Nördlingen
Printed in Germany

VORWORT

Mit diesem Band wird die Edition des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare fortgesetzt.

Mein Dank gilt vor allem Herrn Professor Dr. Leo Scheffczyk. Er hat die Aufnahme der Edition des theologischen Werkes Wilhelms de la Mare in die Reihe der Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt gutgeheißen. Herrn Professor Dr. Gerhard Leibold danke ich ganz besonders für seine nachdrückliche Unterstützung der Veröffentlichung.

Frau Karin Geiss danke ich für die satztechnische Bearbeitung des Textes samt den immer wieder auftauchenden Korrekturerfordernissen.

Widmen möchte ich diese Edition meinem langjährigen Lehrer und Freund Professor Dr. Vladimir Richter zu seinem bevorstehenden siebzigsten Geburtstag.

Innsbruck, Dezember 1994 Hans Kraml

INHALTSVERZEICHNIS

Quellen und Literatur

1. Quellen 9*
   1.1 Wilhelm de la Mare 9*
      1.1.1 Handschriftliche Quellen 9*
      1.1.2 Gedruckte Quellen 9*
   1.2 Sonstige Quellen 9*
2. Literatur 12*

Einleitung

1. Der Text des zweiten Buches 13*
   1.1 Sigla der Handschriften 13*
   1.2 Die Handschriften 13*
      1.2.1 Graz, Univ. 295 (G) 14*
      1.2.2 Danzig, Marienbibliothek F 273 (D) 15*
2. Textkritische Bemerkungen 15*
   2.1 Gemeinsame Fehler der Textüberlieferung 17*
   2.2 Bindefehler in FDBG 18*
   2.3 Die Besonderheit der HS Danzig, Marienbibliothek F 273 (D) . 19*
3. Text und kritischer Apparat 21*
4. Quellen des zweiten Buches 22*
   4.1 Bonaventura: „Sicut in scripto“ 22*
   4.2 Thomas von Aquin 22*
   4.3 Petrus von Tarantasia 22*
   4.4 Andere Quellen 23*
5. Datierung 23*
6. Abkürzungen 24*

Scriptum in secundum librum Sententiarum 1

Index Quaestionum 561

Index Auctorum et scriptorum 573

QUELLEN UND LITERATUR

1. Quellen

1.1 Wilhelm de la Mare

1.1.1 Handschriftliche Quellen

Scriptum in secundum librum Sententiarum:
Avignon, ms. 316.
Todi, Bibl. Com. 59.
Danzig, Marienbibl. F 273.
Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727.
Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729.
Graz, Univ. 295.
Toulouse, Bibl. mun. 252.

1.1.2 Gedruckte Quellen

Guillelmus de la Mare, Scriptum in primum librum Sententiarum. Hrsg. v. Hans Kraml, München 1989.

1.2 Sonstige Quellen

Abhomadi Malfegeyr, siehe unter Alhazen, De crepusculis.
Alanus ab Insulis, De arte seu articulis catholicae fidei, PL 210.
–, Regulae theologicae, PL 210.
Alexander Aphrodisiacus, De anima, ed. I. Bruns. Academiae Litterarum Regiae Borussicae Supplementum Aristotelicum, Vol. II, Berlin 1887.
Alexander Halensis, Summa Theologica, ed. Colleg. S. Bonaventurae, Quaracchi 1924-1948.
Alfarabi, Philosophische Abhandlungen, hrsg. v. F. Dieterici, Leiden 1890, repr. Osnabrück 1982.
Algazel, Logica et Philosophia, Venedig 1505, repr. ed. Ch. Lohr, Frankfurt a.M. 1969.
Alhazen, Perspectiva. Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem ..., ed. F. Risner, Basel 1572.
–, De crepusculis. Abhomadi Malfegeyr, in: Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem, ed. F. Risner, Basel 1572.
Ambrosius, Hexaemeron, PL 14.
–, De spiritu sancto, PL 16.
(Pseudo-)Ambrosius, Commentaria in epistolam ad Romanos, PL 17.
Anselmus Cantuariensis, Opera omnia, ed. F.S. Schmitt O.S.B., Seckau, Rom, Edinburgh 1938–1961, repr. Stuttgart 1968.
Anselmus Laudunensis, siehe *Glossa interlinearis et ordinaria.*
Aristoteles, Opera, ed. I. Bekker, vol. I–V, Berlin 1831-1870.
Aristoteles latinus, XXVI 1-4, Ethica Nicomachea, ed. R. A. Gauthier, Leiden-Brüssel 1972–1974.

(Pseudo-)Aristoteles, De causis proprietatum elementorum, inter Opera Averrois vol. VII.
Auctoritates Aristotelis, ed. J. Hamesse, Louvain-Paris 1974.
Augustinus, Opera, PL 32-45.
Avencebrol, Fons Vitae, ed. C. Baeumker, BGPM I, 2–4, Münster 1895.
Averroes, Aristotelis opera cum Averrois commentariis, ed. Iuntina, Venedig 1562–1574, repr. Frankfurt a.M. 1962.
Avicenna, Opera, ed. C. Fabrianensis, 1508, repr. Frankfurt a.M. 1961.
–, Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1977.
–, V-X, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1980.
–, Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I–III, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1972.
–, IV-V, ed. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1968.
–, De medicina, Venedig 1490.
Basilius, Homiliae in Hexaemeron, PG 29.
Beda Venerabilis, PL 91–93.
Benedictus, Regula Benedicti, PL 66.
Bernardus Clarevallensis, De gratia et libero arbitrio, PL 182.
–, De praecepto et dispensatione, PL 182.
Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, ed. R. Weber, Stuttgart ^{2}1975.
Boethius, Opera, PL 63, 64.
Bonaventura, Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In lib. I et II. Opera omnia I, II, ed. Colleg. S. Bonaventurae, Quaracchi 1882 und 1885.
Cicero, M.T., Laelius de amicitia. M. T. Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 47, Lipsiae 1917.
Clemens Alexandrinus, Recognitiones, PG 1.
Costa ben Luca, De differentia spiritus et animae, ed. C.S. Barach, Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, Bd. II, Innsbruck 1878.
Dionysiaca, vol. I.II, Paris 1937.
Dionysius Areopagita, Opera, PL 122 (PG 3).
Euclides, Opera omnia, ed. Joh. Ludw. Heiberg u. H. Menge, Vol. I-VIII et Suppl., Leipzig 1883–1916.
Eustratius, In Ethica Nicomachea Commentaria, ed. G. Heylbut (Academia litterarum regiae borussicae vol. XX), Berlin 1892.
–, The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle (CLCAG VI,1) ed. H.P.F. Mercken, Leiden 1973.
Gaufridus, Declamationes ex S. Bernardi sermonibus, PL 184.
(Pseudo-)Gilbertus Porretanus, siehe Liber sex principiorum.
Glossa interlinearis et ordinaria. Biblia cum glossa ordinaria et expositione Lyrae, Basel 1498.
Glossa Lombardi siehe *Petrus Lombardus*, Glossa.
Glossa ordinaria, PL 113, 114.
Gratianus, Concordia discordantium Canonum seu Decretum, PL 187.
Gregorius Magnus, Opera, PL 75–79.
Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea, ed. J. Ribaillier, Grottaferrata 1980–1987.
Guillelmus de Alvernia, Opera, Paris 1674.
Hieronymus, Opera, PL 22–30.
Hugo a St. Victore, Opera, PL 175–176.
Isidorus Hispalensis (de Sevilla), Etymologiarum libri XX, PL 82.
–, Sententiarum libri III, PL 83.

Jacobus a Voragine, Legenda aurea, vulgo historia lombardica dicta, rec. Th. Graesse, editio 3.a, Vratislaviae 1890.
Johannes Chrysostomus, Fragmenta in beatum Iob, PG 64.
Johannes Damascenus, De fide Orthodoxa, ed. E. M. Buytaert, St. Bonaventure 1955.
–, Dialectica, ed. O.A. Colligan, St. Bonaventure 1953.
–, De duabus in Christo voluntatibus, PG 95.
Liber de Causis: Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis, ed. O. Bardenhewer, Freiburg i.Br. 1882, repr. Frankfurt a.M. o.J.
Liber sex pricipiorum, PL. 188.
Maximus Confessor, Disputatio cum Pyrrho, PG 91.
Michael, In Ethica Nicomachea Commentaria, ed. G. Heylbut. Academiae Litterarum Regiae Borussicae vol. XX, Berlin 1892.
Moses Maimonides, Dux perplexorum, übers. v. A. Weiss, Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Leipzig 1923.
Olympiodorus, Commentarium in beatum Iob, PG 93.
Petrus Comestor, Historia scholastica, PL 198.
Petrus Lombardus, Sententiae in IV libris distinctae, ed. Colleg. S. Bonaventurae, tom. I, Grottaferrata 1971, tom. II, Grottaferrata 1981.
–, Glossa, PL 191, 192.
Plato latinus, Vol. I: Menon, ed. V. Kordeuter, London 1940.
–, Vol. IV: Timaeus, ed. J.H. Waszink, London-Leiden 1975.
Plinius Secundus, Naturalis Historia, Vol. I, ed. J. Harduini, rec. J.G.F. Franzius, Leipzig 1778.
Porphyrius, Isagoge, ed. A. Busse, (Commentaria in Aristotelem graeca, ed. Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. 4), Berlin 1887.
Praepositinus, Summa, MS Paris, B.N. lat. 14526.
Ptolemaeus, Syntaxis Mathematica, Opera omnia I, ed. J.L. Heiberg, Leipzig 1903.
–, Hpotheseon ton phainomenon, Opera omnia II, ed. J.L. Heiberg, Leipzig 1907.
Richardus a. St. Victore, De trinitate, PL 196.
–, De statu interioris hominis, PL 196.
Roger Bacon, Communia naturalium, ed. R. Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. 2 et 3, Oxford o. J. und 1911.
–, Secretum Secretorum, ed. R. Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, fasc. 5, Oxford 1920.
–, Opus Maius, ed. J.H. Bridges, London (Edinburgh) 1897, repr. Frankfurt a.M. 1964.
Themistius, In Metaphysicam XII, ed. S. Landauer, Academiae Litterarum Regiae Borussicae vol. V, Berlin 1903.
–, Libri Paraphraseos interprete Hermolao Barbaro, Venedig 1499, ed. C. Lohr, Commentaria in Aristotelem Graeca. Versiones Latinae XVIII, Frankfurt a.M. 1978.
Thomas de Aquino, Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Opera omnia tom. VI et VII, Parma 1856/1858.
Thomas Gallus Vercellensis, Paraphrasis in De angelica hierarchia, Dionysiaca vol. II, Paris 1937.
Venantius Fortunatus, PL 88.
Walafried Strabo, siehe unter Glossa ordinaria.
Wilhelmus de Conchis, De substantiis physicis, Argenterati 1567, repr. Frankfurt a.M. 1967.

2. Literatur

Catalogue Géneral des manuscrits des Bibliothèques publicques des départements, t. VII: Toulouse-Nîmes, Paris 1885.

Günther, O., Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig. Katalog der Danziger Stadtbibliothek, Bd. V. Katalog der Handschriften. Teil 5. Danzig 1921.

Kern, A., Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz. Bd. 1, Leipzig 1942.

Labande, L.-H., Catalogue Général des manuscrits des Bibliothèques pbubliques de France. Départements, t. XXVII: Avignon, Paris 1894.

Longpré, E., Maîtres franciscains de Paris. Guillaume de la Mare O.F.M., in: La France Franciscaine 4 (1921) 288–302; 5 (1922) 289–306.

EINLEITUNG

Die Edition des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare wird in diesem Band mit dem Kommentar zum zweiten Buch fortgesetzt. Für dieses Buch liegt gegenüber dem ersten Buch eine etwas andere Ausgangslage vor. Es treten nämlich zu den fünf Handschriften, in denen das erste und zweite Buch enthalten sind, zwei weitere hinzu. Zudem sind die Abhängigkeitsverhältnisse der Handschriften im zweiten Buch ein wenig anders als im ersten Buch. Das macht eine kurze Einführung erforderlich.

1. Der Text des zweiten Buches

1.1 Sigla der Handschriften

A Avignon, ms. 316
B Todi, Bibl. Com. 59
D Danzig, Marienbibl. F 273
F Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727
G Graz, Univ. 295
T Toulouse, Bibl. mun. 252

Für die Handschrift Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729 wurde kein eigenes Sigel eingeführt, aus Gründen, die sich aus den Abhängigkeitsverhältnissen ergeben. Wird einmal auf diese Handschrift verwiesen, so geschieht dies unter ihrer Signatur „F 4.729".

1.2 Die Handschriften

Zu den Handschriften Todi, Bibl. com. 59, Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727, Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729, Toulouse, Bibl. mun. 252 und Avignon, ms. 316, treten noch die beiden Handschriften Graz, Univ. 295, und Danzig, Marienbibliothek F 273 hinzu.[1]

[1]Zu den ersten fünf Handschriften siehe Guillelmus de la Mare, Scriptum in primum librum Sententiarum. Hrsg. v. Hans Kraml, München 1989, S. 18*–19*.

In der Handschrift Todi, Bibl. com. 59, findet sich der Text des 2. Buches von fol. 83ra bis fol. 151 rb. Colophon: „Explicit secundus liber fratris G. de Mara super sententias". Das zweite Buch stammt von einem anderen Schreiber als das erste. Das Colophon scheint wiederum von einer anderen Hand zu stammen.

Die Handschrift Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727,3 enthält das 2. Buch von fol. 85ra bis fol. 161va. Unmittelbar daran schließt sich die Liste der Quaestionen des 2. Buches an. Am Rand steht: „Problemata fratris Guill. de Mara super secundo libro sententiarum". Das Verzeichnis endet auf fol. 162r (dreispaltig). Colophon: Expliciunt. Auf fol. 162va werden die Quaestionen zum 1. Buch aufgezählt. Überschrift: „Problemata fratris Guilielmi de Mara ordinis fratrum minorum super primo libro sententiarum. Quaestiones generales." Die Aufzählung endet auf fol. 163va mit dem Satz: „Expliciunt problemata primi libri sententiarum fratris Guilielmi de Mara." Wieder ist das zweite Buch von einer anderen Hand geschrieben als das erste. Auf die Beklebung des Vorderdeckels (oder ein zusätzliches Vorsatzblatt, das kann ich anhand des Mikrofilms nicht genau erkennen) wurden zwei Fragmente eines alten Vorsatzblattes oder einer alten Deckelbeklebung geklebt. Auf dem ersten Fragment ist zu lesen: „Guiilelmus (sic! vielleicht zu lesen „Guillelmus") de ..."(Beschädigung) „1m 2m et 3m Sententiarum". Auf dem zweiten Fragment steht: „Anno 1283".

In der Handschrift Florenz, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729 findet sich das zweite Buch von fol. 115ra bis fol. 191rb. Colophon: „Explicitum est. Deo gratias."

Die Handschrift Toulouse, Bibl. mun. 252, bietet von fol. 69ra bis fol. 126vb den Text des 2. Buches bis Distinktion 38, Quaestio 1, wo sie nach dem ersten Contra-Argument abbricht mit der Zeile: „de consolatione, ergo secundum hoc omnes essent bonitatis quod falsum est." Am untersten rechten Rand der Seite steht „item Dyo", was den Anfang des nächsten Arguments ankündigt. Fol. 127ra beginnt jedoch mit: „Utrum sit possibile unam personam incarnari sine alia. Quod non: Augustinus...". Es handelt sich um den Anfang jener Quaestionen zum dritten und vierten Buch, die auch in der Handschrift Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727, von fol. 165 bis 193vb enthalten sind.

Die Handschrift Avignon, ms. 316, enthält von fol. 62ra bis fol. 113ra das gesamte zweite Buch des Sentenzenkommentars. Colophon: „Explicit. Deo gratias."

1.2.1 Graz, Univ. 295 (G). - Um 1300, Pergament, 100 Folios, 28 x 19 cm. Herkunft Oberitalien. Fol. 1 bis 51v enthalten das zweite Buch des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare. Die ersten drei Blätter sind herausgeschnitten, sodaß die erste vollständige Quaestio die zweite Quaestio der zweiten

Distinktion ist: „Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum". Explicit: „ut esset confusio religionum".[2]

1.2.2 Danzig, Marienbibliothek F 273 (D). – 13./14. und 14. Jahrhundert, Pergament, 196 Folios, 26 x 18,5 cm. Enthält von fol. 59r bis fol. 168v das zweite Buch von Wilhelms Sentenzenkommentar fast vollständig. Dieser Teil ist französischer Herkunft und stammt vom Anfang des 14. Jahrhunderts. Ab fol. 155v tritt ein Wechsel des Schreibers auf. Der mir in Mikrofilm zugängliche Teil dieser Handschrift endet auf fol. 165rb, dist. 43, q. 4: „nec peccatum suum remitti de lege communi remis/". Tatsächlich endet dieser Teil der Handschrift auf fol. 168v mit den Worten „secundum commentatorem".[3]

2. Textkritische Bemerkungen

Der Text von Wilhelm de la Mares Sentenzenkommentar wurde wie jener des ersten Buches unter Heranziehung sämtlicher heute vorliegender Handschriften erstellt. Gegenüber dem ersten Buch liegen jedoch etwas andere Überlieferungsverhältnisse vor. Einmal ist das zweite Buch in zwei weiteren Handschriften, D und G, überliefert, zum anderen sind die Abhängigkeitsverhältnisse etwas anders als im ersten Buch. So ist im zweiten Buch die Handschrift Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. F 4.729 direkt von Firenze, Bibl. Naz. conv. soppr. A 2.727 abhängig. Sie ist damit für die Rekonstruktion des Textes ohne Bedeutung.

Ähnliches gilt für die Handschrift Avignon, ms. 316. Diese ist, wie schon im ersten Buch, von der Handschrift Toulouse, Bibl. mun. 252 abhängig. Außerdem ist sie in einer manchmal nicht leicht erkennbaren Weise anhand einer anderen Handschrift korrigiert. Das wird an einigen Stellen auch durch ein „in alio libro" am Rand vermerkt, oft geschieht die Korrektur jedoch im Text selbst und ohne weitere Kennzeichnung als Korrektur. Dabei bezeugt A keinen Text, der nicht von anderen Zeugen geboten würde. Von dem Punkt an, in dem T abbricht, ist A allerdings der einzige Zeuge für den durch T bezeugten Text, der eine wichtige Stelle für die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes einnimmt. Hier ist A dann auch trotz deutlicher Kontamination ein wichtiger Zeuge.

Die Handschriften F und D bieten einen Text, der offensichtlich auf eine gemeinsame Vorlage zurückgeht. Dafür sprechen die gemeinsamen Fehler ebenso

---

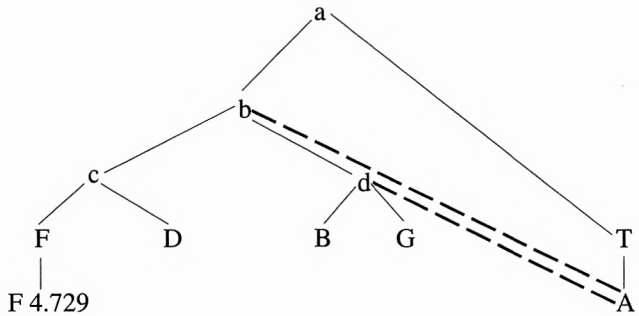
[2]Kern, A., Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz. Bd. 1, Leipzig 1942.

[3]Günther, O., Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig. Katalog der Danziger Stadtbibliothek, Bd. V. Katalog der Handschriften. Teil 5. Danzig 1921, S. 350–352.

deutlich wie die jeweiligen Eigenfehler, die eine Abhängigkeit zwischen den beiden Handschriften ausschließen. Die Handschrift D weist allerdings mit dem Wechsel des Schreibers auf fol. 155v auch einen völligen Bruch in der Art, wie der Text geboten wird, auf. Damit ändert sich auch die stemmatische Stellung von D. Dazu werden eigens noch einige Bemerkungen gemacht werden. (Siehe unten 2.3)

In ähnlicher Weise dürften die Handschriften B und G miteinander verwandt sein. Eine Abhängigkeit zwischen den beiden Handschriften ist wohl kaum möglich, wohl aber scheinen beide eine gemeinsame Vorlage gehabt zu haben. Aufgrund gemeinsamer Fehler von G auch mit anderen Handschriften, so besonders mit T, ist diese Zuordnung jedoch nicht gänzlich klar.

Die Vorlagen für F und D einerseits und B und G andererseits dürften wiederum auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Diese Vorlage und der von T (oder A, wo T nicht mehr vorhanden ist) gebotene Text dürften ihrerseits einen gemeinsamen Ursprung haben. Damit ergäbe sich folgendes Stemma:



Zur genaueren Verdeutlichung dieses Stemmas seien wenigstens die Fehler, die mit ziemlicher Sicherheit als Fehler der gesamten Texttradition gelten können und daher eine gemeinsame Vorlage für alle Zeugen nahelegen, und diejenigen Fehler, die eine gemeinsame Vorlage für F, D, B und G vermuten lassen, angeführt.

D. 3, q. 1, l. 21 Nullo: nulli *codd.*

D. 3, q. 3, l. 15 secundum idem nomen et <eandem> rationem
coni., om. codd.

D. 8, q. 1, l. 23 quae *coni.*, qui *codd.*

D. 10, q. 3, l. 54 intellectum *corr.*, intellectu *codd.*

D. 15, q. 1, l. 89 actu *corr. sec. text. cit.*, actum *codd.*

D. 17, q. 2, l. 18 ut credito *corr. sec. text. cit.*, ut credi FBGT, si creditur D

D. 17, q. 4, l. 13 communicans *corr. sec. text. cit.*,
communicativum F, communicantiam B,
communicativam G, communicaturam TA

D. 17, q. 5, l. 33 proportionis *corr. sec. text. cit.*, proportionem *codd.*,
vel -num *s.l.* B

l. 34 aequalitati *corr. sec. text. cit.*,
aequali *codd. male leg.*

D. 19, q. 4, l. 35 modo *corr. sec. text. cit., om. codd.*

D. 20, q. 7, l. 10 cedendo *corr. sec. text. cit.*, sedendo *codd.*

D. 23, q. 5, l. 9 elationem *corr.*, electionem FBGT,
electioni D
elatio *corr.*, electio *codd.*

l. 12 elationem *corr.*, electionem *codd.*

D. 24, q. 5, l. 53 intellectus *corr. sec. text. cit.*,
intellectum *codd.*

l. 78 intellecta *corr. sec. text. cit.*, multa *codd.*
iam *corr. sec. text. cit.*, inquam *codd.*

D. 24, q. 12, l. 15 propatheias *corr. sec. text. cit.*,
propathos F, propagas D, propagos BG
propatos T

D. 29, q. 4, l. 11 poenitentiae *corr. sec.* Bonav.,
prudentiae *codd.*

l. 26 vere *corr. sec. text. cit.*, virum DBGT,
spatium F

D. 30, q. 1, l. 63 rerum: non *add. codd. praeter* A

D. 30, q. 5, l. 23 traducto *corr. sec. text. cit.*, traducti FT, traduci DBG

D. 32, q. 6, l. 15 malis *corr. sec. text. cit.*, bonis FDT, homini B, hominis G

D. 37, q. 6, l. 37 falsitatis *corr. sec.* A^c, falsitas *codd.*

D. 38, q. 2, l. 35 moventur *corr. sec. text. cit.*, movetur *codd.*
assimilentur *corr. sec. text. cit.*,
assimiletur *codd.*

l. 60 motione contingente *corr. sec. text. cit.*, numeratione *codd.*

l. 68	velle[4] *corr.*, om. *codd.*
D. 39, q. 3, l. 46	ad „si tu dicas“ *coni.*, vel aliter si tu dicas F, ad aliud D, si tu dicas B, si autem tu dicas A, aut si tu dicas G; dicendum (l. 47) *om.* BGA
q. 4, l. 31	quamdam *corr. sec. text. cit.*, quam *codd.*

2.2 Bindefehler in FDBG

D. 2, q. 2, l. 14	quare: quia FDB, *omissio largior* G
D. 6, q. 1, l. 26	exhalationes: alationes FDBG
D. 15, q. 3, l. 37	comparationem: operationem FDBG
D. 17, q. 2, l. 7–8	quae est[1] *om.* FDBG
D. 18, q. 2, l. 29	qua: quae FDBG
q. 4, l. 12	auctore: actore FDBG
D. 19, q. 3, l. 37	materiam: naturam FDBG
D. 20, q. 8, l. 7	tunc *om.* FDBG
D. 21, q. 1, l. 22	homo *om.* FDBG
D. 23, q. 6, l. 77	re *om.* FDBG
l. 79	divulsione: dimissione F, amissione D, divisione BG
D. 24, q. 1, l. 13	assistente: existente FDBG
q. 4, l. 11	illas: illa FDBG
q. 5, l. 101	ea *om.* FDBG
D. 25, q. 5, l. 49	eo: ea FDBG
q. 9, l. 74	quasi: quare FDBG
l. 89	quasdam: quosdam FDBG
D. 26, q. 6, l. 12	quae: quod FDBG
D. 28, q. 2, l. 46	contratendentiam: contradicentiam FD, concedentiam (vel condecentiam *mg.*) B, condecentiam G
D. 30, q. 2, l. 31	licet *om.* FDBG
D. 30, q. 6, l. 26	ad *om.* FDBG, *s.l.* T
l. 138	super: secundum FDBG
l. 75–7	secundum[2]...augetur *om.(hom.)?* FDBG
D. 35, q. 5, l. 57–8	quo plures: quoad plures (plura BG) FDBG
D. 37, q. 2, l. 10	continue: cottidie FDBG
l. 21	si: sicut FDBG
D. 40, q. 3, l. 7	ad *om.* FDBG
D. 41, q. 3, l. 17	cogitatio: cognitio FDBG
D. 43, q. 2, l. 19	ignoratae: ignorantiae F, ignorare BG *deficit in* D

Selbst bei dieser Auswahl an Fehlern, die mir einigermaßen signifikant erscheinen, ist nicht auszuschließen, daß der eine oder andere Fall nicht als Bindefehler für FDBG zu werten ist, sondern ein Fehler des Archetyps ist, der von T oder A bzw. von deren Vorlage korrigiert wurde. Dennoch meine ich, daß die Annahme der Spaltung der Textüberlieferung in dieser Form begründet ist, da sich andere Kombinationen noch viel weniger durch gemeinsame Fehler belegen lassen. Wie aus dem Variantenapparat ersichtlich ist, kann T auch nicht Ausgangspunkt der restlichen Textüberlieferung sein.

2.3 Die Besonderheit der HS Danzig, Marienbibliothek F 273 (D)

Wie schon oben angedeutet bietet die Handschrift D ab folio 155v mit dem Wechsel des Schreibers einen Text, der nicht zu der restlichen Überlieferung paßt. Allerdings bietet dieser Text im Prinzip denselben Sentenzenkommentar, der auch von den restlichen Handschriften bezeugt ist. Folgendes sind die Hauptmerkmale dieses Textes:

A) Gewöhnlich werden mehrere, meist drei, Quaestionen hintereinander mit ihren Pro- und Contra-Argumenten vorgestellt. Danach beginnen die Antworten mit „Respondeo ad primum“ oder „ad primam quaestionem“, „ad aliam quaestionem“ usw.

B) Die einzelnen Argumente werden meist lediglich mit den ersten Worten angedeutet oder in sehr abgekürzter Form wiedergegeben.

C) Sehr häufig tritt die Bemerkung „sicut in Bo.“ auf, d.h. der Hinweis auf den betreffenden Text bei Bonaventura. Dieses „sicut in Bo.“ tritt normalerweise auch an die Stelle des „sicut in scripto“ in der restlichen Textüberlieferung.

D) Die Antworten selbst bieten meist weitgehend denselben Text wie die restlichen Zeugen, allerdings oft in einer komprimierten Form. Die Beantwortung der Argumente geschieht wieder ziemlich summarisch, manche bleiben im Unterschied zur übrigen Tradition unbeantwortet.

E) Einige Textteile sind weggefallen.

F) An einigen Stellen ist zusätzlicher Text vorhanden, der von der übrigen Tradition nicht bezeugt ist.

G) Obwohl der Text in D zahlreiche Fehler aufweist, deuten diese nicht ohne weiteres in Richtung einer Abhängigkeit von überlieferten oder rekonstruierbaren Zeugen.

Diese Beobachtungen könnten auf mehrere Weisen erklärt werden.

A) Es könnte sich um eine Abbreviatio des ursprünglichen Textes von

Wilhelm de la Mare handeln. Die zusätzlichen Textteile könnten aus Marginalnotizen einer Vorlage in den jetzigen Text von D gelangt sein. Einige dieser zusätzlichen Texte haben tatsächlich einen solchen Charakter. Gegen diese Auffassung spricht die unterschiedliche Organisation der Quaestionen. Ich halte es für eher unwahrscheinlich, daß ein Abbreviator jeweils mehrere Quaestionen zusammenzieht, die Argumente hintereinander aufzählt und dann die Fragen einzeln beantwortet, wenn die Vorlage das nicht tut. Manche Auslassungen und Versehen würden sich allerdings aus der durch ein solches Vorgehen entstehenden Unübersichtlichkeit erklären lassen.

B) Es könnte sein, daß der vorliegende Text eine Reportatio der tatsächlich gehaltenen Sentenzenvorlesung des Wilhelm ist. Die Anordnung der Quaestionen wäre dann so erklärlich, daß Wilhelm zunächst in dieser Form vorgegangen ist, in der Ausarbeitung des Scriptum für das erforderliche Universitätsexemplar dann aber die Quaestionen getrennt hat. Die Vorgangsweise, zunächst mehrere Quaestionen mit ihren Pro- und Contraargumenten vorzulegen und sie dann der Reihe nach zu beantworten, ist nicht ungewöhnlich. Ein Beispiel dafür findet sich etwa im Sentenzenkommentar John Peckhams. Auch Petrus von Tarantasia geht sehr oft so vor.

C) Eine Möglichkeit wäre noch, daß es sich bei diesem Teil der Handschrift D um eine Abschrift der Vorlesungsunterlage von Wilhelm selbst handelte. Ob solche Fälle überhaupt vorgekommen sind, entzieht sich meiner Kenntnis. Nach meinem Eindruck handelt es sich aber weniger um einen ersten Entwurf für ein später genauer auszuarbeitendes Skriptum, als vielmehr um eine teils wörtliche, teils sinngemäße Wiedergabe eines ausgearbeiteten Textes. Ich glaube nicht, daß jemand bei seiner Vorbereitung die Beantwortung der selbst aufgestellten Argumente so oft übersehen oder vergessen hätte.

D) Eine sehr entfernte Möglichkeit wurde in Punkt B angedeutet. Der äußere Stil des Textes in D hat sehr große Ähnlichkeit mit der Form, in der John Peckham seinen Sentenzenkommentar abgefaßt zu haben scheint. Da nun Wilhelm schon im ersten Buch John Peckhams Kommentar sehr ausgiebig benützt, ist das auch für die weiteren Bücher nicht unwahrscheinlich, obwohl dafür vorläufig kein Nachweis erbracht werden kann, weil von John Peckham nur das erste Buch des Sentenzenkommentars bekannt ist. Es ist nicht völlig auszuschließen, daß irgendwann in der Überlieferung Teile der beiden Kommentare verwechselt und vertauscht wurden. Das hätte aber zur Folge, daß sich Wilhelms Kommentar als eine wörtliche Übernahme unter erläuternder Erweiterung einiger Teile von John Peckhams Sentenzenkommentar herausstellt. So ist Wilhelm aber jedenfalls nicht im ersten Buch vorgegangen. Ich möchte daher diese Möglichkeit nicht ernsthaft in Betracht ziehen, auch wenn sie logisch nicht ganz ausgeschlossen werden kann. Ferner spricht, was gegen die Möglichkeit C spricht, bis zu einem gewissen Grad auch gegen diese Möglichkeit.

Als die meines Erachtens plausibelste Möglichkeit bleibt übrig, daß es sich um den erhaltenen Rest einer Reportatio zu Wilhelms Sentenzenlesungen handelt, also Möglichkeit B. Unter dieser Voraussetzung spricht dann alles dafür, daß die in den Handschriften F und T überlieferten Quaestionen zum dritten und vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus ebenfalls auf Wilhelm de la Mare zurückgehen. Die Verwandtschaft dieser Quaestionen mit dem letzten Teil der Handschrift D ist völlig offensichtlich. Falls aber Möglichkeit A zutrifft, läßt sich daraus kein Argument für die Zuordnung der genannten Quaestionen zum dritten und vierten Buch gewinnen. Ein Abbreviator hätte ja auf seine Weise Quaestionen zum dritten und vierten Buch aus einem anderen Kommentar zusammenstellen können, vor allem wenn er solche Abbreviationen zur Vorbereitung seiner eigenen Sentenzenlesung erzeugt hätte. Für die Edition der Quaestionen zum dritten und vierten Buch wird diesem Problem sehr eingehend nachzugehen sein.

Bei all dem ist ziemlich klar, daß die Handschrift D ab Quaestio 2 der Distinctio 36, l. 13 (S. 467; fol. 155va) nicht mehr denselben Text bietet wie die restliche Tradition. In den Teilen aber, in denen D einen mit der anderen Tradition übereinstimmenden Text bietet, kann durchaus davon die Rede sein, daß D eine unabhängige Bezeugung des Textes darstellt. Für diese Teile habe ich D in den kritischen Apparat aufgenommen. Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, daß das vielleicht überflüssig ist. Immerhin ergibt die Zuziehung von D, so weit ich sehen kann, an keiner Stelle eine Änderung des Textes.

3. Text und kritischer Apparat

Vollständig ist der Text des 2. Buches des Sentenzenkommentars von Wilhelm de la Mare in den Handschriften A, B, F und F 4.729 enthalten.

D. 1, q. 1 bis d. 2, q. 1 fehlen in der Handschrift G.

D. 8, q. 10, l. 26 „in"... bis

D. 14, q. 8, l. 31 „firmamentum" fällt D wegen Unvollständigkeit des Mikrofilms aus. Dadurch ist F alleiniger Zeuge für die Vorlage c.

D. 38, q. 1, l. 14 „est" endet das 2. Buch in T. An seine Stelle tritt als Zeuge für diesen Traditionsstrang die Handschrift A.

Der Text wurde nach stemmatischen Gesichtspunkten so weit wie möglich ohne Eingriffe erstellt. Die Zeichensetzung, insbesondere die Verwendung von Kommata, wurde sehr sparsam gehandhabt.

Der kritische Apparat ist so gestaltet, daß die jeweils nicht genannten Zeugen (F 4.729 gilt nicht, A nicht durchgehend als Zeuge) den im Lemma genannten Text bieten. Selbstverständlich sind dabei die eingangs aufgezählten Aus-

fälle zu beachten. Reine Sonderfehler von B, D, F oder G sind, da sie durch die jeweils anderen Handschriften eliminiert werden, nicht vermerkt.

4. Quellen des zweiten Buches

4.1 Bonaventura: „Sicut in scripto"

Wie schon im ersten Buch tritt auch in diesem immer wieder der Hinweis „sicut in scripto" auf. Dabei handelt es sich immer um den Hinweis auf Argumente, die Antwort oder die Erwiderung auf Einwände, in denen sich Wilhelm einfach dem Sentenzenkommentar Bonaventuras anschließt. Da sich die Hinweise ausnahmslos auf die jeweils korrespondierende Quaestio bei Bonaventura beziehen, habe ich es unterlassen, die betreffenden Stellen bei Bonaventura eigens anzugeben. Die jeweilige Fragestellung bei Wilhelm kann als Stellenangabe für den Text bei Bonaventura dienen.

Im übrigen ist allgemein bekannt, daß Wilhelms Sentenzenkommentar ganz wesentlich von dem des Bonaventura abhängig ist. Die genauere inhaltliche Würdigung der Auffassungen Wilhelms kann nicht ohne ständige Beiziehung der entsprechenden Texte bei Bonaventura geschehen.

4.2 Thomas von Aquin

Die in der Edition des ersten Buches ausführlich dokumentierte Benützung des Sentenzenkommentars des Thomas von Aquin setzt sich im zweiten Buch fort. Ich habe im Text jene Stellen angegeben, in denen Wilhelm eindeutig den Text aus dem Sentenzenkommentar des Thomas verwendet, sei es für seine eigene Antwort, sei es auch zur Angabe einer bestimmten Meinung zur betreffenden Fragestellung. Für eine Verwendung der Summa habe ich an den betreffenden Stellen keinen Anhaltspunkt gefunden.

4.3 Petrus von Tarantasia

Vor allem die Formulierungen zahlreicher Argumente lassen sich bei Petrus von Tarantasia finden. Hin und wieder wird auch auf eine Auffassung des Petrus Bezug genommen. Wie im ersten Buch ist manchmal nicht leicht zu entscheiden, ob der Kommentar des Petrus nicht hauptsächlich als Fundgrube für abgekürzte Versionen von Ansichten des Thomas von Aquin verwendet wird.

4.4 Andere Quellen

Leider ist das zweite Buch des Sentenzenkommentars von John Peckham nicht greifbar. Im ersten Buch hatte sich sein Einfluß als bei weitem wichtigster nach dem Bonaventuras gezeigt. Sollte sich einmal ein zweites Buch eines Sentenzenkommentars finden, das seiner Form nach an das erste Buch von John Peckhams Kommentar anschließt und das sich als Quelle zu Wilhelm de la Mares Kommentar zum zweiten Buch herausstellt, so wäre die Annahme, es handle sich um John Peckhams Kommentar, ziemlich wahrscheinlich.

Ein Text zum zweiten Buch des Sentenzenkommentars von Walter von Brügge ist mir nicht zugänglich. Walters Einfluß ist aber auch schon im ersten Buch nicht mit dem John Peckhams zu vergleichen.

An mehreren Stellen habe ich die Rolle Roger Bacons dokumentiert (D. 2, q. 2; d. 8, q. 9). Ich rechne damit, daß es noch mehr Fälle der Benützung von Texten Bacons durch Wilhelm gibt, aber das muß einer eigenen Erforschung überlassen bleiben.

5. Datierung

Wie schon im ersten Buch zeigt auch im zweiten Buch die Benützung des Opus Maius von Roger Bacon, daß Wilhelms Sentenzenkommentar nicht vor 1268 entstanden sein kann. Ich halte es immerhin für möglich, daß Wilhelm als Ordensbruder Rogers sogleich in dieses Werk oder Teile davon Einblick erhalten hat, obwohl es zunächst ja an den Papst gerichtet und damit sicher nicht sofort zur Veröffentlichung bestimmt war. Einen Anhaltspunkt für den Terminus post quem non kann man in der Benützung des Sentenzenkommentars von Thomas sehen. Es wäre denkbar, daß nach Bekanntwerden der Summa diese verwendet worden wäre. Das ist aber, so weit ich sehen kann, nicht der Fall. Weiters wird einmal die Pariser Verurteilung von 1241 erwähnt (D. 3, q. 8), jedoch nie jene von 1270, obwohl zu den entscheidenden Themen eindeutig Stellung bezogen wird. Das ist allerdings bloß ein Argumentum e silentio und als solches keinesfalls besonders kräftig. Trotz dieser Schwäche halte ich vorläufig die Abfassung in der Zeit zwischen 1268 und 1270 für recht wahrscheinlich. Diese Datierung gewinnt an Sicherheit, wenn John Peckham tatsächlich um 1270 Magister regens war und Wilhelm ihm folgte.[4]

[4] Das scheint die am weitesten verbreitete Ansicht zu sein. Vgl. Weisheipl, J. A., O.P., Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works, Oxford 1975, S. 256.340.

a.	articulus
add.	additio
a.m.	alia manus
c.	capitulum
cf.	confer
cit.	citatus
cod.	codex
codd.	codices
coni.	coniectura
corr.	correctio
d.	distinctio
ditt.	dittographia
ed.cit.	editio citata (in indice auctorum et scriptorum)
exl.	exlineavit
exp.	expunxit
hom.	homoioteleuton
ibid.	ibidem
ill.	illegibilis
l.	linea
ll.	lineae
leg.	legibilis
li.	liber, libro
mg.	in margine
n.	numero
om.	omissio
p.	post
praem.	praemisit
q.	quaestio
resp.	responsio
s.	sequens
sec.	secundum
sign.	signavit
s.l.	supra lineam
sol.	solutio
t.	textus commentatus (in opere Averrois)
tr.	tractatus
trp.	transpositio
txt.	textus
< >	supplenda

GUILLELMUS DE LA MARE
SCRIPTUM IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM

DISTINCTIO 1

Quaestio 1
Utrum sit creatio

Primo quaeritur utrum sit creatio.

Videtur quod non: Actio non exigit quid agat, sed in quid agat. Sed creatio est actio, ergo exigit in quid agat. Sed hoc non potest esse nisi materia subiecta, ergo non est creatio quia creatio est ex nihilo.

Item magis distant ens et nihil quam creator et creatura quia nihil et ens in nullo conveniunt. Sed creator et creatura conveniunt in ente. Sed Deus non potest facere de creatore creaturam formaliter loquendo, ergo nec de nihilo ens, et si hoc, non est creatio quia creatio est de nihilo.

Item permanentia dum fiunt non sunt, successiva autem e converso in suis terminis non sunt. Tunc sic: nihil permanens dum fit, est, ergo si aliquod permanens fit a Deo, suum fieri praecessit suum esse. Haec autem factio cum sit accidens oportet esse in aliquo sicut in subiecto. Sed istud subiectum est illud ex quo fit res, ergo subiectum illud praecessit, et ita nullum permanens fit ex nihilo.

Item omne quod fit fit ex sibi convenienti et ita ex aliquo praecedenti et sic non ex nihilo.

Item creatio passio aut est substantia aut accidens. Non substantia quia substantia non est nisi ipsa res creata, et si sic, tam diu esset creatio passio quam diu esset res creata. Non accidens quia nec Dei cum in Deo non cadat accidens, nec creaturae quia creatio passio terminatur ad creaturam, ergo est in aliquo subiecto praeexistente unde res producitur, ergo non est ex nihilo.

Contra: Deus est quo maius excogitari non potest, ergo ita potens quod non potest cogitari potentior, ergo etc.

Respondeo: Sicut habetur in 1. *Physicorum*, omnes naturaliter loquentes in hoc conveniunt quod ex nihilo nihil fit, et ideo non posuerunt creationem, sed generationem rerum ex materia, sed diversimode, sicut patet in scripto, et ipsam materiam posuerunt aeternam. Et revera haec propositio „de nihilo nihil fit" accipiendo le „de" materialiter est vera, sed sumendo ordinaliter falsa est. Unde

---

11 creatura: creatum BA 12 creaturam: *trp.p.* loquendo T 16 haec: hoc T (*Haec lectio forte praeferenda est et lege*: Hoc autem – factio cum sit accidens – oportet...) 17 subiectum *om.* T 19 convenienti: conveniente BFD 26 maius: magis TD 27 etc.:

---

28 Aristot., Phys. 1, c.4 (187a27–9;34–5).

opinio est omnium Catholicorum sicut dicit scriptura quod creatio est et quod Deus fecit materiam et formam ex nihilo et mundum fecit in principio temporis.

Ad primum dicendum quod est quaedam actio quae est per motum et talis actio requirit aliquid in quod agat quia haec est in mobili et disposito, et est quaedam actio sine motu sicut cogitare, intelligere et huiusmodi, et talis actio non requirit in quid agat, et talis actio est creatio quia Deus creat excogitans secundum Damascenum, li. 2, ca. 2. Et in *Psalmis* dicitur: „Qui fecit caelos in intellectu."

Ad secundum dicendum quod haec praepositio „de" potest sumi dupliciter, ordinaliter vel materialiter. Quando ergo dicitur quod de creatore non potest fieri creatura, sumendo ordinaliter falsa est quia Deus post creatorem potest facere creaturam. Sumendo materialiter vera est, et sic variatur habitudo huius quod est „de" in una et in alia.

Ad tertium dicendum quod proprie sumendo „fieri" non simul sunt et fiunt permanentia. Sed fieri aliquando sumitur secundum factum esse, et sic sumitur quando dicitur aliquid creari. Unde proprie loquendo creata non fiunt quia creari magis sonat in factum esse quam in fieri.

Ad quartum dicendum quod est fieri aliquid ex aliquo tamquam ex agente, et tale fit ex convenienti quia agens intendit sibi assimilare patiens. Sed si fiat aliquid ex aliquo tamquam ex materia, non est necesse quod fiat ex convenienti quia tunc fit ex contrario, unde ex non igne fit ignis, nec quando fit aliquid ex aliquo ordinaliter, unde ex puero fit senex, non ex sene senex.

Ad ultimum dicendum quod creatio passio non est substantia, sed relatio quaedam creaturae ad suum efficiens. Et quod obicis quod terminatur ad creaturam, dicendum quod non est verum, sed est relatio consequens ipsam ex actione Dei producentis ipsam ex nihilo, sicut filiatio sequitur actionem generantis.

Alias rationes in Bonaventura *add.* FD, *mg.* B 36 haec: hic F, hoc T 39 2^1: 3 BT// 2^2: 1 BDT//caelos: caelum FD 54 ordinaliter: ordinabiliter T

---

33 Cf. Gen 1,1; 2 Macc 7,28.

39 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.2, (ed.cit. 68). Ps 135,5.

Quaestio 2
Utrum mundus sit aeternus

Utrum mundus sit aeternus.

Videtur quod sic per argumentum Philosophi, 8. *Physicorum*: Si mundus incepit, motus incepit. Sed motus non incepit, ergo etc. Probatio minoris: sumatur motus primus. Si motus incepit, prius est mobile quam sit motum et prius motor quam moveat. Aut ergo ista, scilicet movens et mobile, sunt aeterna, aut alterum aeternum, alterum factum. Si aeterna, aut in dispositione qua iste potuit movere et illud moveri, aut non. Si sic, non est maior ratio quare nunc quam ab aeterno. Si non, tunc illa dispositio acquisita est per motum et ita primum motum praecessit motus. Si vero unum sit aeternum et alterum factum, et factio talis non potest esse nisi per motum, adhuc primum motum praecessit motus.

Item si motor et mobile fuerunt ab aeterno, non tamen motus, tunc cum motor non movet mobile ab aeterno, erit dispositio impediens alterum, scilicet mobile, ne moveatur vel motorem ne moveat ab aeterno sicut forte distantia eorum ab invicem. Sed non potest imaginari quod illa dispositio acquiratur nisi per motum, ergo ante motum erit motus.

Item simus in illo instanti in quo incepit mundus. Possum ergo dicere: Mundus est in hoc instanti et prius non fuit. Aut igitur erit illud idem instans aut non. Si idem instans, ergo in eodem instanti mundus est et non est. Si aliud et aliud, sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium, ergo erit aliquod tempus in quo nec fuit nec non fuit mundus.

Item posita tota causa et sufficienti ponitur effectus. Sed Deus ab aeterno fuit talis causa respectu productionis mundi, ergo etc. Si dicas quod hoc habet veritatem de causa naturali quae agit quadam necessitate nec potest suum actum cohibere in praesentia sui obiecti, non autem de agente voluntario, contra: Philosophus, 9. *Metaphysicae*, loquens de potestatibus rationalibus et irrationalibus, dicit quod potestates rationales quando habent sufficienter de appetitu, necessario agunt. Sed constat quod Deus sufficienter habuit de appetitu ab aeterno ad producendum mundum, alioquin esset mutatus habendo postea, ergo etc.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 9 aeternum: et *add.* FD// iste: ille T 10 nunc: magis *add.* FD 12 unum sit *trp.* FD 18 ergo: et T, et *add.* B 19 possum: possemus D, possumus A 30 habuit: habet T 32 faciens: fiens BTF(*corr.s.l.*) 49 nulla: enim

---

5 Aristot., Phys. 8, c.1 (250b21–3).
28 Aristot., Met. 9, c.5 (1048a13–5).

Item si Deus non fecit mundum ab aeterno, factus est de non faciente faciens, ergo mutatus ab otio in actum.

Contra: Si mundus est aeternus et mundus semper fuit plenus hominibus et animalibus secundum Philosophum, libro *De Plantis*, ergo infiniti homines fuerunt patres et filii. Sed hoc est impossibile, ergo etc. Probatio minoris: Secundum eundem, 2. *Metaphysicae*, in causis efficientibus est status et ita contingit accipere primum hominem patrem, ergo mundus habuit principium.

Item si mundus est aeternus, infinita sunt pertransita quia infinitae revolutiones et infiniti homines. Sed non convenit infinita pertransire, ergo etc. Si tu dicas secundum Commentatorem, Super 8. *Physicorum* et super 2. *Metaphysicae* quod in causis essentialiter ordinatis ad invicem non convenit pertransire infinita, sed in causis accidentaliter ordinatis bene convenit, unde 2. *Metaphysicae* dicit sic: In moventibus et efficientibus habentibus situm, id est quae simul sunt, impossibile est, scilicet infinita pertransire. In non habentibus situm, tamen essentialiter ordinatis adhuc est impossibile, sed in non habentibus situm nec essentialiter ordinatis sed accidentaliter non est impossibile, immo necessarium. Contra: Haec defensio nihil valet quia accidentalis habitudo nihil confert ad hoc quod infinita possint pertransiri. Nulla magis accidentaliter se habent ad invicem quam unitates in numero mathematico cum nulla sit causa alterius et quaelibet potest esse prima vel ultima. Sed infinitas unitates in numero non convenit pertransire secundum Philosophum, 3. *Physicorum* ca. de infinito, ubi probat quod non est infinita magnitudo nec multitudo et arguit sic: Numerabile est et numerus et res numerata. Sed omne numerabile est pertransibile, ergo omnis numerus est pertransibilis, ergo si impossibile est pertransire infinita, impossibile est numerare infinita. Si ergo secundum Philosophum non convenit infinita numerare, non convenit infinitas unitates in numero pertransire, et tamen, sicut dictum est, habitudo earum ad invicem est maxime accidentalis, ergo accidentalitas nihil facit ad hoc ut infinita possint pertransiri.

Item si mundus est aeternus, infiniti homines praecesserunt quorum quilibet habuit animam. Sed Philosophus, 1. *De anima*, habet pro inconvenienti quod sit revolutio animarum et arguit contra Platonem qui posuit hoc, nec est possibile quod anima unius intret corpus alterius, et constat quod anima rationalis est

---

add. BA(*mg.*) 52 de *om.* FB 68 licet: sed BA 70 a Deo *om.* FDB 79 coepit:

---

35 Aristot., De plantis c.2 (817b38–40).
37 Aristot., Met. 2, c.2 (994a1–2).
41 Averroes, In Phys. 8, t.47 (ed.cit. 388 KL). Averroes, In Met. 2, t.6 (ed.cit. 31 DE).
43 Averroes, In Met. 2, t.6 (ed.cit. 31 DE).
52 Aristot., Phys. 3, c.5 (204b8–10).
61 Aristot., De anima 1, c.3 (407b22–3).

immortalis, ergo infinita sunt simul actu quod est contra Philosophum, 3. *Physicorum.*

Respondeo dicendum quod opinio Platonis fuit in *Timaeo*, quam recitat Philosophus, 3. *De caelo et mundo*, quod mundus est aeternus secundum esse potentiale et materiale, licet non secundum esse actuale. Unde ipse posuit quod partes ex quibus constat mundus, ab aeterno iactabantur hac atque illac antequam a Deo ordinarentur. Sed postea Deus reduxit eas ad ordinem et ordinando eas dedit eis bonitatem secundum capacitatem suam. Aristoteles autem posuit quod mundus est aeternus non tantum quantum ad esse potentiale et materiale sed etiam quantum ad esse actuale. Sed quidam pietate moti volunt eum excusare et dicunt quod non negavit quod mundus non inceperit, sed quod non inceperit per naturam. Sed tamen ipse videtur plane sentire quod mundus actu fuit ab aeterno. Unde dicit in libro *De vegetabilibus* quod mundus semper fuit plenus hominibus et plantis.

Opinio Moysi, immo fides Moysi, fuit et est omnium fidelium quod mundus coepit ex tempore nec fuit ab aeterno. Et licet hoc vera fides teneat, adhuc ad istam partem sunt efficaciores ratones quam ad aliam.

Ad primum dicendum quod motus incepit et mobile. Et quod obicis quod mobile praecedit motum verum est prioritate secundum naturam, non prioritate secundum tempus quia in eodem instanti potuit Deus facere et fecit quod esset mobile et moveretur, non quod esset motus in instanti, sed quod inciperet in instanti moveri sicut videmus quod posset creare lapidem in aere qui in instanti suae creationis inciperet descendere deorsum. Si tamen vis facere vim in verbo potes dicere quod mobile praecessit motum secundum esse actuale quia mobile in primo instanti habuit esse, motus autem non habuit esse in primo instanti, sed incepit esse. Unde sua propositio falsa est qua dicit quod si mobile est factum, factum est per motum quia mobile prius fuit quam motus, non tamen prius quam inceperit motus. Similiter quando dicit quod si motus est factus, factus est per motum, dicendum quod non oportet quod omnis factio facta sit per motum quia creatio nec est motus nec facta per motum nec res exit in esse per motum in creatione.

---

incepit BA 85 qui: quod BT, quid F*//in^2 *om.* T 89 incepit: inceptum FB//falsa est *trp.* T 90 fuit: est T 91 factus^2 est^2 *trp.* BT//factus^2 *om.* A 92 facta sit *trp.* F(*add.* sit *s.l.*)DT 95 non: nec FB 96 instans: sive principium *add.* T 104–5 propter...non

---

65 Aristot., Phys. 3, c.5 (206a1–2).
66 Plato, Timaeus (St. III 37d).
67 Aristot., De caelo 1, c.10 (280a23–32).
76 Aristot., De plantis 1, c.2 (817b38–40).
78 Gen 1,1; 2,4.

Item non ponimus quod omne instans sit principium futuri et terminus praeteriti, sed solum instans quod est in facto esse et per hoc patet secundum.

Ad tertium dicendum quod non est idem instans, licet aliqui multum se subtiliantes voluerunt dicere quod in eodem instanti potuit dici „mundus est", „mundus non est" quia in eodem instanti temporis est prius et posterius secundum naturam. Isti tantum se subtiliaverunt quod negaverunt illud principium omnibus manifestum, scilicet „de nullo eodem simul assertio et negatio" quia si sic esset, adhuc posset dici „mundus est", „mundus non est" quod tamen falsum est. Unde quamvis in eodem instanti temporis possit esse prius et posterius secundum naturam, non propter hoc respectu eiusdem instantis potest idem simul affirmari et negari quia prius et posterius secundum naturam non dicunt rationem mensurae, sed ordinem tantum. Unde dicendum quod sunt diversa instantia, sed instans in quo potuit dici „mundus non est" fuit instans aeternitatis, instans vero in quo potuit dici „mundus est" fuit instans temporis. Et quod obicitur quod inter duo instantia cadit tempus medium, verum est de instantibus eiusdem generis. Et si obicias quod plura fuerunt ab aeterno si hoc quod dico „mundus non fuit" fuit in nunc aeternitatis, dicendum quod non sequitur quia mundum non fuisse non dicit aliquid positive, sed puram privationem.

Ad quartum dicendum quod illud habet veritatem in causis naturalibus et ad illud quod obicitur in oppositum dicendum quod Deus sufficienter habuit ab aeterno de appetitu, sed non ad producendum mundum ab aeterno, sed in tempore, sicut ego modo habeo appetitum comedendi in nona, non tamen propter hoc statim comedam, sed sufficit quod comedam in nona ad expletionem talis appetitus, et tamen appetitus meus non mutabitur quando comedam in nona. Et si adhuc obicias quod aeternitas est tota simul, ergo instans in quo creavit mundum simul fuit cum aeternitate tota, ergo nihil est dictum quod ab aeterno habuit Deus sufficienter de appetitu ad producendum mundum in tempore, non ab aeterno, dicendum quod aeternitas est tota simul quoad ea quae sunt in aeternitate, non tamen quoad ea quae sunt in tempore, scilicet ut simul sint temporalia.

Ad quintum dicendum quod creare duo dicit secundum Magistrum in principio secundi, scilicet divinam voluntatem et existentiam creaturae iuxta illam voluntatem. Divina autem voluntas est aeterna, sed existentia creaturae est in tempore, et quia actio divina et sua voluntas sunt id ipsum, ideo actio divina est aeterna licet actum sit temporale, et ideo non sequitur quod Deus sit mutatus ab otio in actum quando factus est de non creante creans. Exemplum conveniens

---

om.(hom.) T 117 expletionem: completionem BA 120 dictum *om.* BA, *s.l.* FT 132 iste: ille BT

---

125 Petrus Lomb., Sent. 2, d.1, c.3, n.2 (ed.cit. 331).

valde ad hoc ponitur de artifice: Ponatur quod sola voluntas artificis esset sufficiens causa archae et ponatur quod iste artifex modo velit facere cras archam in A instanti, cras in A instanti exibit archa in esse iuxta praedictam voluntatem artificis nulla penitus mutatione facta in ipsa, sed tantum in archa. Sic autem per omnia est in proposito. 135

Quaestio 3
Utrum Deus potuerit facere creaturam sibi coaeternam

Utrum Deus potuerit facere creaturam sibi coaeternam.

Videtur quod sic quia Deus est potentior ad suum effectum producendum quam aliqua creatura. Sed aliqua creatura potest producere effectum sibi coaevum et coaeternum si esset aeterna sicut ignis splendorem, sicut dicit Augustinus, 6. *De trinitate* ca. 1.

Item in divinis essentia non est minus potens quam persona. Sed una persona ab aeterno produxit aliam, ergo etc.

Item Deus potuit facere creaturam aeternam a parte post, ergo a simili ut videtur a parte ante.

Item potentia creandi aut potuit ab aeterno exire in suum actum aut non. Si sic, habeo propositum, si non, ergo fuit imperfecta.

Contra: In Deo idem sunt natura et duratio. Sed natura praecedit omnem aliam naturam, ergo duratio durationem.

Item si creatura verteretur in nihilum, haberet non esse post esse, ergo si fit de nihilo, habet esse post non esse.

Item esse sine initio ponit durationem infinitam iam acceptam. Sed infinitum non potest esse acceptum a creatura, ergo etc.

Item omnis creatura potuit non esse. Sed quod est ab aeterno numquam potuit non esse, ergo creatura non potest esse ab aeterno.

Item creatio est mutatio de non esse ad esse, ergo creatura aliquando non fuit, ergo ab aeterno esse non potuit.

Respondeo dicendum quod Deus non potuit ab aeterno producere creaturam. Et hoc non est impotentiae, sed contrarium esset magis ignobilitatis et impossibile. Sequeretur enim creaturam posse aequari creatori in aliqua nobili condicione.

Ad primum dicendum quod productio alicuius ab aliquo potest esse dupliciter, vel de sua substantia et tunc productum potest esse coaevum producenti sicut producitur filius a patre et splendor ab igne, aut non de sua substantia et tunc non oportet quod productum sit coaevum producenti. Unde si ignis calorem

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 6 aliqua[2] *om.* DA 17 fit: sit FT 26 impotentiae: *coni.sec.* A[c](impotentia) *et* F[c]; impossibile F*DB, *forte* impotentiae T; ponere *add.* D; ex parte Dei, sed creaturae de cuius natura est quod habet esse post non (*mg.*) esse, sicut cum dicitur quod fortis non potest vinci a debiliori (*corr.*, deliberiori A), non ponitur ulla impotentia in ipso, sed in altero *add.* A//ignobilitatis: ignotis B, ignotum D 28

---

8 August., De trin. 6, c.1 (PL 42,923).

produceret de potentia aeris, non esset productus calor coaevus igni producenti. Secundo modo, scilicet non de sua substantia quia de nihilo, est producta creatura a Deo.

Per hoc patet ad secundum quia essentia non producit creaturam de se ipsa sicut persona producit de se ipsa personam.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia carentia principii ponit pertransitionem infiniti in actu et in facto esse, carentia autem finis non ponit infinitatem in actu, sed tantum in fieri et in potentia.

Ad quartum dicendum quod si haec determinatio „ab aeterno" determinet le „potuit", verum est, si autem determinet le „exire", falsum est, nec propter hoc impotens fuit sicut non est impotens quia non potuit facere idem esse ab aeterno et non ab aeterno.

---

potest...dupliciter: *mg.* B, *sub l.* T, est A//dupliciter *om.* T 36 persona: personam DT// personam *om.* DT 38 et *om.* F, *s.l.* D, vel B

Quaestio 4
Utrum Deus produxit mundum sive creaturas per se ipsum vel mediantealiquo alio

Utrum produxit mundum sive creaturas per se ipsum vel mediante aliquo alio.

Videtur quod mediante alio quia ad liberalitatem Dei pertinet communicare creaturae omne illud cuius capax est. Sed creatura est capax potentiae creandi et actus creandi secundum Magistrum, libro 4., dist. 5.

Item maioris potentiae est ut videtur producere aliquid de suo contrario quam de nihilo quia ibi est resistentia, hic autem non. Sed creatura producit contrarium de contrario, ergo etc.

Contra: Damascenus, ca. 17: „Qui aiunt angelos conditores alicuius substantiae, hi sunt omnes diaboli." Hoc idem dicit Augustinus, 4. *De trinitate*. Si ergo angeli hoc non possunt, nec aliqua alia creatura.

Respondeo dicendum quod Algazel et Alfarabius fuerunt istius opinionis quod Deus produceret res mediante intelligentia. Videbatur enim eis quod ab uno inquantum unum non possunt produci plura. Et isti posuerunt quod Deus produxit unam intelligentiam et quia in illa non fuit idem esse et essentia, ideo defecit a summa simplicitate, et quia fuit in ea aliud quod est et quo est, ideo habuit aliquid de possibilitate. Quia ergo habuit esse a Deo et habet possibilitatem, dicunt quod prima intelligentia considerando se inquantum possibilis produxit caelum primum cuius est motrix, considerando autem se secundum essentiam suam quam habet a Deo, produxit intelligentiam motricem alterius caeli. Unde quia considerabat se quasi plura, potuit plura producere, et sic de aliis intelligentiis usque ad ultimam quae propter magnam suam compositionem produxit circulum signorum. Ista fuit phantasia istorum.

Alii dixerunt quod Deus potuit communicare creaturae potentiam creandi cuius opinionis dicitur fuisse Magister, 4. *Sententiarum* dist. 5. Istud tamen non tenetur, sed secundum communem opinionem, sicut Deus per seipsum sine alio

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 20 quia: quod T 22 possibilis: possibile T 25 potuit...producere: plura potuit producere FD, potuit producere plura A 29 istud: illud

---

9 Petrus Lomb., Sent. 4, d.5, c.3, n.3 (ed.cit. 267).
13 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.3 (ed.cit. 74).
14 August., De trin. 3, c.8 (PL 42, 875.877).
16 Algazel, Phil. 1, tr.5 (ed.cit. f. 42vb–43ra). Alfarabi, ᶜUjun al–musa'il 7–9 (ed. Dieterici 58–9, text.arab.).
29 Cf. l. 9.

mediatore omnia produxit, sic nec creaturae istam potentiam communicare potuit.

Ad primum dicendum quod Deus communicavit creaturae omnem perfectionem cuius capax fuit. Perfectionem, dico, essentialem, non accidentalem. Unde non communicavit omnibus quod essent episcopi vel reges.

Ad secundum dicendum quod resistentia potest accipi dupliciter, proprie vel communiter. Proprie autem dicit resistentiam illud quod praestat impedimentum agenti et talis resistentia est contrariae dispositionis. Resistentia communiter est resistentia purae negationis, sicut dicitur quod ignis non potest comburere quia nihil est combustibile. Resistentia autem purae negationis multo maior est quam resistentia contrariae dispositionis. Verbi gratia: Ignis calefacit aquam frigidam et est ibi resistentia contrariae dispositionis. Sed si non esset aliquod calefactibile, adhuc esset maior resistentia in calefactione ignis. Resistentia autem purae negationis est in creatione. Vel possumus dicere quod producere contrarium de contrario est difficilius quam producere aliquid de nihilo ceteris paribus. Sed quia in productione contrarii de contrario est materia subiecta et ratio seminalis, in creatione autem nihil, ideo non est ibi tanta resistentia sicut in creatione. Unde in productione contrarii de contrario est adiutorium quia potentia ad formam contrariam excitata movet et sic cooperatur ad sui ipsius eductionem, in creatione autem nihil est adiuvans.

BDA 31 mediatore: moniatore B, mediante FD 35 accipi dupliciter *trp.* BA, dupliciter considerari T 41 contrariae dispositionis *trp.* T 46 tanta: creata F; *trp. p.* resistentia B 49 adiuvans: in productione contrarii de contrario aliquid (in...aliquid: sed ad contrarium contenditur B) adiuvat ut substentans (ipsa *add.* B) materia, ut promovens (ipsis *add.* B) seminalis ratio FDB

Quaestio 5
Utrum creatio sit mutatio

Utrum creatio sit mutatio.

Videtur quod sic: Omne quod a versione incipit, in versionem tendit. Sed omne creabile est vertibile et ita mutabile, ergo creatio est mutatio.

Item maior est mutatio rei in qualitatibus accidentalibus quam secundum situm sive locum et maior in qualitatibus essentialibus quam accidentalibus, ergo maxima est mutatio a pure non ente in ens. Sed talis est creatio, ergo etc.

Item si creatio dicit actionem sine mutatione, tunc dicit actionem sine tempore. Sed omne tale praedicari potest de Deo aeternaliter, ergo Deus ab aeterno creat quod est falsum.

Contra: Motus et mutatio sunt perfectio entis in potentia, creatio autem est nullo modo entis.

Item secundum Philosophum, 6. *Physicorum*, „mutari est aliter se habere nunc quam prius". Sed quod creatur non aliter se habet nunc quam prius quia prius nullo modo se habuit, ergo etc.

Item mutatio est alicuius entis in potentia passiva. Sed creatio non est huiusmodi, ergo etc. Maior patet quia dicit Commentator, Super 11. *Metaphysicae*, quod „si aliquid fieret sine transmutatione, vere fieret ex nihilo."

Respondeo dicendum quod loquendo de mutatione ut loquuntur philosophi, creatio non est mutatio. Unde quando aliquid fit de nihilo, non dicitur mutari secundum Commentatorem, Super 11., ubi dicit quod „si aliquid fieret sine transmutatione vere fieret ex nihilo." Aliter dici potest quod est duplex transmutatio, variabilitatis et vertibilitatis. In prima oportet quod sit aliquod subiectum cum sit mutatio in formis accidentalibus vel essentialibus. In secunda non requiritur aliquod subiectum quia totum fit de nihilo, et talis mutatio est creatio. De prima loquuntur philosophi, de secunda Damascenus, libro 1., ca. 3.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 6 et...mutabile *om.* T 8 situm...locum *trp.* FB 9 maxima: maxime FT, maior B 11 aeternaliter: essentialiter DB 13–5 Motus...Item *om.* T 18–20 Item...nihilo *sign.* „vacat" B 21 loquuntur philosophi: loquitur Philosophus BA 26 secunda: secundo T 28 loquuntur philosophi: loquitur Philosophus BA//libro 1. *om.* A, in libro F, 1. libro D, libro *exp.* T

---

15 Aristot., Phys. 6, c.8 (239a15–6).
19 Averroes, In Met. 12, tr.17 (ed.cit. 303 B).
23 Ibid.
28 Johannes Dam., De fide orthodoxa 1, c.3, n.2 (ed.cit. 16s.).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod non valet quia secundum illum processum oportet supponere aliquod subiectum sicut accipiunt philosophi. In creatione autem nullum est subiectum.

Ad tertium dicendum quod licet creatio non mensuretur tempore, tamen terminatur ad tempus et ideo non praedicatur de Deo ab aeterno.

Quaestio 6
Utrum creatio dicat aliquid medium inter Deum et creaturam

Utrum creatio dicat aliquid medium inter Deum et creaturam.

Videtur quod sic quia generatio est aliquid medium inter generantem et generatum, ergo a simili creatio inter creantem et creaturam.

Item creatio passio non est creator constat, nec creatura quia creatio transit et creatura manet.

Item si creatio est creatura, cum omnis creatura creetur, ergo creabitur et non nisi creatione, tunc quaero de illa creatione per quam creatur haec creatio, utrum sit creatura, et erit processus in infinitum, ergo creatio non est creatura, nec creator constat, et non est nihil, ergo est aliquid medium inter creatorem et creaturam.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod si loquamur de creatione actione, non differt a divina essentia, si de creatione passione, sic dicunt aliqui quod nec est substantia nec accidens, sed via ad utrumque. Istud tamen non videtur valere quia sicut inter ens ab alio et ens non ab alio non est medium, sic nec inter substantiam et accidens. Ideo potest dici quod creatura uno modo dicit omne illud quod habet esse ab alio, et sic creatio passio est creatura, alio modo dicit solum illud quod habet esse permanens, et sic dicit aliquid medium quia creatio passio dicit esse creaturae cum negatione praeexistentiae. Dicit enim creaturam primo esse ita quod creatura modo est et prius non fuit. Unde pro illo instanti tantum pro quo potest dici: „creatura modo est et prius non fuit", potest dici quod creatura creatur.

Ad primum dicendum quod non est simile de generari et creari quia generari requirit subiectum transmutationis, creatio autem nihil requirit.

Ad secundum dicendum quod si esse creaturae non transit, tamen secundum hoc additum quod est „et prius non fuit" transit quia hoc non potest dici nisi pro primo instanti creationis.

Ad tertium dicendum quod creatura se ipsa creatur, non aliquo alio, sicut unitas se ipsa est una, non alia unitate.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 12 et[1]: ergo quod D, si *add.* B//nihil: ex nihilo F// nihil...est[2] *om.* D 31 creatur: et *add.* F, *add.s.l.* T 32 se ipsa *om.* FD, *trp.p.* una B

Quaestio 7
Utrum Deus operetur propter finem

Utrum Deus operetur propter finem.

Videtur quod non quia finis est terminus motus. Unde in mathematicis quae carent motu et materia non est finis seu causa finalis, sicut dicitur 3. *Metaphysicae*. Sed Deus non operatur per motum, maxime in creatione, ergo nec propter finem.

Item finis est perfectio agentis. Sed Deus non perficitur aliquo in sua operatione, ergo non operatur propter finem.

Item quando operatio est propter finem, finis est melior quam operatio. Unde sanitas melior est quam corporalis exercitatio quae fit propter sanitatem. Sed nihil est melius actione Dei cum sit idem quod ipse, ergo etc. Ista est ratio Algazelis, li. 1. *Metaphysicae* ca. 10. Vel sic fiat ista ratio: Ei qui operatur propter finem melius est suum opus esse quam non esse. Sed Deo non est melius suum opus esse quam non esse, ergo etc.

Item finis ultimus non est propter alium finem. Sed operatio Dei cum sit substantia eius et bonitas, est ultimus finis, ergo etc.

Contra: Operationes quae non sunt propter aliquem finem sunt otiosae, sicut dicit Commentator, Super 2. *Physicorum*. Et Super 5. *Metaphysicae*, capitulo de causis, dicit quod „illa quae carent causa finali carent bono." Sed operationes Dei non sunt otiosae nec carent bono, ergo etc.

Item secundum Philosophum, 2. *Metaphysicae*, „omne agens per intellectum agit propter aliquem finem." Sed Deus est huiusmodi, ergo etc.

Respondeo dicendum quod Algazel in *Metaphysica* sua, libro 3., ca. 10, et Avicenna in *Metaphysica* sua, tractatu 9., dicunt quod Deus nihil agit propter intentionem, hoc est propter finem. Voluerunt enim dicere quod tale agens imperfectum est et melius est illi ut habeat illud propter quod operatur quam quod non habeat. Sed hoc non tenetur. Propter hoc notandum quod agere propter finem est dupliciter, aut propter desiderium finis habiti, et hoc non est imper-

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 11 corporalis exercitatio *trp.* BA 12 est[2] ratio *trp.* T 15 suum opus *trp.* B 19 5.: 6. FDB 27 et melius est[2] *om.* F; melius *om.* T; est[2] *om.* D//illi: bonum *add.* T 29 finem: hoc *add.* FDB 30 magis: est *add.* B 31 2.:

---

6 Aristot., Met. 3, c.2 (996a29–30).
13 Algazel, Phil. 1, tr.1, c.10 (ed.cit. f. 23rb).
19 Averroes, In Phys. 2, t.49 (ed.cit. 67 H). Averroes, In Met. 5, t.3 (ed.cit. 103 M).
22 Aristot., Met. 2, c.2 (994b15).
24 Algazel, Phil. 1, tr.1, c.10 (ed.cit. f. 23rb).
25 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.1 (ed.cit. 442 f., ll.71–5).

fectionis sed magis perfectionis, et sic Deus operatur propter finem, sicut dicit Commentator, Super 2. *Caeli et mundi*, quod res aeternae „non inveniuntur nisi propter se", aut propter desiderium finis non habiti intentione prima, et hoc est imperfectionis et sic Deus non agit propter intentionem finis, et hoc modo forte negaverunt Algazel et Avicenna Deum operari propter finem. Unde dicit Algazel, 1. *Metaphysicae* suae ca. 10: „Quisquis", inquit, „agit propter intentionem aliquam imperfectus est. Id enim esse quod intenditur melius est ei quam non esse. Unde aliquid boni est quod non habet, quod intendit ut habeat quod cum advenerit perficietur." Alio modo est agere propter desiderium finis non habiti intentione secunda, et hoc non est imperfectionis quia, sicut dicit Commentator, Super illud 2. *Caeli et mundi*: „Modo volumus dicere": „Illud quod invenitur propter se intentione prima necesse est ut inveniatur propter aliud intentione secunda, et hoc non est imperfectionis nisi illi non esset natura innata ad largiendum", et loquitur de motu corporum superiorum. Deus autem agit propter finem non habitum intentione secunda, non prima. Intentione enim prima agit propter suam gloriam et hoc est agere propter finem iam habitum quia suam gloriam totam ab aeterno habet quae non est aliud quam ipse, et hoc non est imperfectionis sicut iam dictum est. Intentione autem secunda agit propter creaturae utilitatem. Agit ergo Deus propter finem habitum quia propter gloriam suam intentione prima, et propter finem non habitum, propter utilitatem scilicet creaturae, intentione secunda quorum utrumque est perfectionis. Non autem agit propter finem non habitum intentione prima quia hoc est imperfectionis in agente.

Ad primum dicendum quod motus accipitur communiter ad motum proprie dictum et ad mutationem. Unde motus accipitur communiter pro omni mutatione sive sit subita sive successiva sive perfecta sive imperfecta. Unde in mathematicis non est proprie motus, sed communiter. Certum est enim quod in mutationibus subitis ut in generatione et illumninatione est bonitas, et si bonitas, necessario finis.

Ad omnia alia argumenta patet iam solutio quia finis non habitus adducit novam perfectionem et meliorationem, non autem finis habitus.

---

3. FD; 4. B 40 2.: libro *add.* BT; de libro A 53 mutationem: proprie dictam *add.* FDT

---

31 Averroes, In De caelo 2, t.21 (ed.cit. 108 M).
35 Cf. l. 13.
40 Averroes, In De caelo 2, t.21 (ed.cit. 108 M); Aristot., De caelo 2, c.3 (286a34).

Quaestio 8
Utrum gloria Dei sit finis principalior productionis creaturarum an utilitas creaturae

Utrum gloria Dei sit finis principalior productionis creaturarum an utilitas creaturae.

Videtur quod utilitas creaturae quia ille finis est principalior qui quaeritur a re facta. Sed iste est creaturae utilitas, ergo etc.

Respondeo: Aliqui dicunt quod gloria Dei est finis principalior, gloria, inquam, non augmentanda, sed communicanda et manifestanda. Aliis videtur quod hoc non sufficit quia Deus istam manifestationem suam intendens aut intendit eam ut utilem sibi aut utilem creaturae. Sibi non. Si utilitas creaturae, ergo nulla est distinctio inter istos fines, ideo dicunt quod gloria Dei est finis quia est bonus. Unde bonitas solum est finis.

Ad obiectum dicendum quod quando sunt duo fines et unus est habitus et alter quaeritur, finis habitus semper est principalior. Verbi gratia: Si ego do pauperi bono esurienti elemosinam ut reficiatur, magis do propter bonitatem eius quam propter refectionem. Quando ergo uterque finis est non habitus, verum est quod obicit etc.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 10 augmentanda: augenda FD

Quaestio 9
Utrum multitudo possit esse a Deo

Utrum multitudo possit esse a Deo.

Videtur quod non: Philosophus, 2. *De generatione*: „Idem manens idem semper natum est facere idem" et simplex manens simplex ut videtur non producit nisi unum. Sed Deus semper idem manet et est summe simplex, ergo etc.

Contra: Si Deus produceret res de materia, posset plura producere sicut inferiores agentes. Sed non est minus potens quia producit ex nihilo, ergo etc.

Respondeo: Ad hoc dixerunt quidam, sicut Commentator recitat, Super 11. *Metaphysicae*, quod „ab uno et simplici non provenit nisi unum", et quia Deus est aeternus, unus et simplex, non fecit nisi unam intelligentiam, scilicet primam. Huius opinionis fuit Algazel. Hoc reprobat Commentator ibidem. Alii dixerunt quod Deus potest multa producere, sed non simul. Dicunt enim quod Deus pater intelligendo se produxit filium, amando se produxit spiritum sanctum, sed intelligendo se intelligere produxit unam creaturam, et intelligendo intelligere se intelligere produxit aliam, et sic secundum diversitatem reduplicationum est diversitas creaturarum ab ipso productarum. Sed ista propositio falsa est et irrationalis quia sic sequeretur quod numquam duae creaturae essent coaevae quia prius est intelligere se intelligere quam intelligere intelligere se intelligere, et ita sicut creatura non potest esse Deo coaeva, ita nec una alteri quod falsum est quia opposita sunt coaeva. Item cum omnis reduplicatio posterior praesupponat priorem, sequeretur quod una creatura dependeret ab alia quod falsum est.

Ideo potest dici quod diversitas rerum productarum venit ex diversitate idearum licet aliqui in hoc non consentiant, sicut artifex per ideas quas habet penes se diversa producit. Unde dicit Augustinus quod alia ratione conditus est homo, alia equus.

Ad argumentum dicendum quod illa propositio habet veritatem in agente a natura, non in agente a proposito quia agens voluntarium manens idem potest multa producere sicut dicit rabbi Moyses, ca. 2, quod sic incipit: „Aristoteles et omnes qui profundaverunt": „Omne agens cum intentione et ex voluntate, non

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 6 natum est *trp.* T 16 produxit: producit FT 20 intelligere[4] *om.* D//intelligere[4]...intelligere[5] *om.* B 26 diversa: diversas T 26–7

---

5 Aristot., De gen. et corr. 2, c.10 (336a27–8).
11 Averroes, In Met. 12, t.44 (ed.cit. 327 I).
13 Algazel, Phil. 1, tr.5 (ed.cit. f. 42vb–43ra).
26 August., 83 Quaest. q.46 (PL 40,30).
30 Moses Maimonides, Dux perplexorum 2, c.19 (ed.cit. 125).

natura, potest agere multas et diversas actiones.“ Et Commentator, Super 11., dicit: „Non est“, inquit, „impossibile ut illud quod est per se intelligens et intellectum sit causa plurium entium secundum quod ex eo intelliguntur multa.“ Vel dicendum quod licet Deus semper sit idem et simplex, potest tamen dici multipliciter se habens inquantum potest multa producere, et ista multiplicitas non est rei vel essentiae, sed est multiplicitas idealis, et ista sufficit ad hoc quod possit multa producere.

---

homo...equus *trp.* T 34 intelliguntur: intelligunt FDB

---

32 Averroes, In Met. 12, t.44 (ed.cit. 327 K).

Quaestio 10
Utrum Deus debuerit facere creaturam irrationalem

Utrum Deus debuerit facere creaturam irrationalem.

Videtur quod non quia creatura facta est ad participandum divinam bonitatem. Sed nulla creatura irrationalis potest eam participare, ergo etc. Probatio minoris: Philosophus dicit 10. *Ethicae*, ca. 2, et Augustinus, *83 Quaestiones*: Quod caret scientia beatum esse non potest.

Item videtur quod non debuit facere creaturam compositam ex rationali et irrationali quia ea quae sunt ad finem disponuntur secundum exigentiam finis, sicut patet quia serra est ad secandum, ideo est dentata. Sed anima facta est ad participandum divinam bonitatem et corpus animam aggravat, ergo etc.

Item videtur quod non sunt unibilia quia quae maxime distant et habent proprietates contrarias minime sunt unibilia. Anima et corpus sunt huiusmodi, ergo etc.

Respondeo dicendum quod Deus debuit facere creaturam irrationalem cum possit esse aliquo modo particeps divinae bonitatis. Sed de anima rationali et corpore dixerunt aliqui quod anima unitur corpori tantum sicut motor, non sicut perfectio. Unde secundum istos anima se habet ad corpus sicut nauta ad navem vel sicut sessor ad equum. Sed hoc nihil est quia tunc non fieret unum ex anima et corpore. Alii dixerunt quod uniebatur tantum mediante fantasmate et huius opinionis videtur esse Commentator qui posuit unum intellectum in omnibus quem dixit coniungi corpori quantum ad actum intelligendi tantum. Sed haec opinio est haeretica.

Ideo dicendum quod anima per se unitur corpori sicut perfectio suo perfectibili et ut motor.

Ad primum dicendum quod omnes creaturae participant divinam bonitatem, sed quaedam participant et advertunt se participare sicut rationales, quaedam vero participant, sed non advertunt se participare sicut irrationales, sicut videmus quod frequenter easdem impressiones sensibilia et insensibilia recipiunt, sed sensibilia percipiunt se recipere, insensibilia vero non, sicut dicit Commentator, Super 7. *Physicorum*. Verbi gratia: Calefit lignum et calefit animal, et tamen lig-

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//debuerit: debuit DBT, potuit A 14 minime *trp.p.* unibilia BT//unibilia: universalia B 21 uniebatur: uniebantur DB 30 recipiunt:

---

7 Aristot., Eth.Nic. 10, c.8 (1178b27–8). August., 83 Quaest. q.5 (PL 40,12).
22 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 146 F – 147 C; 150 B).
32 Averroes, In Phys. 7, t.12 (ed.cit. 317 CD).

num non percipit calefactionem, animal vero percipit eam. Vel dicendum quod etsi non participant deserviunt participantibus.

Ad aliud dicendum quod duplex est distantia. Quaedam enim est secundum proprietates essentiales et talia maxime sunt unibilia sicut patet de materia et forma, quaedam alia est distantia quae est secundum ordinem potentiae ad actum et e converso, et haec distantia impedit unionem. Quae enim non ordinantur ut potentia ad actum et e converso non sunt unibilia et quia anima et corpus ad invicem ordinantur ita quod unum, scilicet anima, est forma et actus, aliud autem, scilicet corpus, potentia et perfectibile, ideo possunt uniri et tertiam constituere naturam.

---

participant B 34 etsi: si T, *om.* D 37 est[1] *trp.p.* quaedam T, *trp.p.* distantia FD

Quaestio 11
Utrum angelus sit dignior quam anima

Utrum angelus sit dignior quam anima.

Videtur quod sic: Augustinus, 15 *De trinitate*, ca. 8: „Est quippe in ipsa natura quanto magis damnabile vitium tanto certius natura laudabilis." Quanto enim natura nobilior est, tanto magis vitium reprehensibile ut caecitas in oculo quam claudicatio in pede. Sed in angelica natura vitium est magis damnabile quam in humana, ergo etc.

Item quod similius est nobiliori et non in ridiculosioribus, nobilius est et dignius. Sed angelica natura similior est optimo, scilicet Deo, quam natura humana, ergo etc.

Contra: Augustinus, *De vera religione* ca. 8, et 6. *Musicae*: „Inter mentem nostram et Deum nulla natura interposita est", ergo nulla nobilior est.

Item Augustinus, libro 3. *De libero arbitrio*: „Angelus et anima sunt natura pares, officio dispares." Si dicas quod anima est inferior angelo propter coniunctionem ad corpus, contra: Corpus humanum inter cetera corpora habet magnam dignitatem, ergo additum animae non minuit eius nobilitatem, sed magis auget.

Item nobilior est finis his quae sunt ad finem, sed homo est finis omnium secundum Philosophum, 2. *Physicorum*, ergo etc.

Respondeo dicendum secundum Augustinum, *Super Iohannem homelia* 108 et 110, quod quidam voluerunt dicere quod homo nobilior creatura esset quam angelus quia filius Dei pro homine liberando sumpsit naturam, non pro angelo. Et respondet Augustinus quod hoc non fuit ex hominis nobilitate, sed magis indigentia. Si dicas quod peccatum angeli fuit irremediabile, non peccatum hominis, dicit Augustinus quod hoc magis est ad oppositum quam ad propositum. Unde dicit quod tanto damnabilior angelorum iudicata est culpa quanto erat natura sublimior. Et infra: „Angelis natura inferiores conditi sumus." Ideo magistri dicunt vel distinguunt quod per comparationem ad finem ultimum sunt aequales

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 23 110: 99 B, 119 FD 26 irremediabile: *corr.sec.* A^{c}, irremedicabile B, *ill.* FDT 28 iudicata: indicata T 44 dupliciter *om.* T

---

5 August., De trin. 15, c.8 (PL 42,1068).
13 August., De vera religione c.10 (PL 34,131); August., Musicae 6, c.17 (PL 32,1193).
15 August., De libero arbitrio 3, c.11 (PL 32,1287).
21 Aristot., Phys. 2, c.2 (194a34–5).
22 August., In Johannis Ev. tr.110 (PL 35,1924s.).

homo et angelus quia ad eundem finem et ad eosdem gradus gloriae assumuntur, quantum vero ad naturam angelus est nobilior sicut plane dicit Augustinus.

Per hoc patet ad primum quia secundum rationem influentiae nulla natura interposita est. Sed secundum ordinem naturae angelus excellit.

Ad aliud dicendum quod Augustinus loquitur de natura generali, non speciali. In generali enim sunt pares quia ambo intellectuales. Et quod obicitur quod corpus non minuit nobilitatem animae sed auget, dicendum secundum Philosophum, 6. *Topicorum*, quod non oportet quod si partes alicuius totius sint bonae, quod totum compositum sit melius utraque partium. „Instantia", inquit, „in his quae non sunt per se bona nihil prohibet non fieri bonum."

Ad aliud dicendum secundum Commentatorem ibidem quod „nos sumus finis omnium rerum factarum ab artibus." Ideo utimur omnibus. Vel nota secundum Commentatorem, Super 3. *De anima*, super illud: „Homo quodammodo finis omnium" quod finis dicitur dupliciter, vel id ad quod ordinatur res ad consequendum, et sic dicitur forma finis materiae, vel illud cuius est res dicitur finis rei ut artifex est finis omnium suorum instrumentorum, et hoc ultimo modo est homo finis omnium quia omnia nostra sunt secundum Apostolum.

---

45 illud: id B 46 suorum instrumentorum *trp.* BT

---

35 Cf. l.15.
38 Aristot., Top. 6, c.13 (150b15–7).
41 Averroes, In Phys. 2, t.24 (ed.cit. 57 M).
43 Immo Averroes, In Phys. 2, t. 24 (ed.cit. 57 M). In commento ad locum famosum (Aristot., De anima 3, c.8 (431b21), In De anima 3, t.37 (ed.cit. 187 E)) nihil de fine legitur.
47 1 Cor 3,22.

Quaestio 12
Utrum anima et angelus differant specie

Utrum anima et angelus differant specie.

Videtur quod sic quia secundum Damascenum „idem est natura et species", ergo si sunt idem specie, sunt idem natura, ergo sicut filius Dei assumpsit naturam humanam, assumpsit et angelicam, quod est falsum.

Contra: Quorum differentiae completivae sunt eaedem, illa sunt eiusdem speciei. Sed angelus et anima habent easdem differentias completivas, ergo etc. Minor patet per Gregorium in *homelia Epiphaniae*, ubi dicit quod rationale animae convenit cum intellectuali ipsius angeli, ergo intellectuale et rationale non sunt diversae differentiae.

Respondeo: Aliqui dixerunt quod ista quaestio nulla est quia supponit quod anima sit species et hoc est falsum secundum eos quia non est species, sed pars speciei. Unde anima ordinatur sicut pars speciei in linea praedicabili non directe, sed a latere quia est pars hominis. Sed hoc nihil est quia anima licet sit pars hominis, tamen est aliquid per se existens postquam separata est, et hoc sufficit secundum Avicennam ad hoc quod aliquid dicatur in genere. Alii dixerunt quod anima et angelus sunt eiusdem speciei, tamen validior est similitudo animarum ad invicem quam angeli et animae sicut omnis aqua est similis in specie omni aquae, tamen validior est similitudo aquarum eiusdem fontis. Sed hoc non tenetur quia secundum Damascenum, libro 3, ca. 14, „quorum voluntates sunt diversae et actiones diversae et quorum actiones diversae et substantiae diversae" et per consequens species diversae. Propter hoc dicitur melius quod angelus et anima differunt specie.

Ad obiectum dicendum quod angelus simpliciter est intellectualis, homo vero secundum quid. E converso autem homo est simpliciter rationalis, angelus vero secundum quid. Angelus autem subito apprehendit veritatem quam primo novit, homo vero per discursum rationis a praemissis ad conclusionem intelligit et ideo differenter convenit eis rationale et intellectuale.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//differant: differunt TD, *ill.* B 12 differentiae: probatur etiam (autem D) ratione sic: ipsa est nobilissima et ita non est in suo genere alia ulterior ea. Maior patet per hoc quod intelligere est actus nobilissimus, ergo etc. *add.* FD 20 sicut: sic T 22 3 *om.* FD, *om.(spatium)* BT//14 *corr.sec.* A^c, 8 FD, 10 B, 4 T 23–4 et^4...diversae *om.* T 26 obiectum: secundum T* 30 differenter: dissimiliter BD //dissimiliter convenit eis *trp.p.* intellectuale B

---

5 Johannes Dam., Dial. c.3, n.5 (ed.cit. 6, l.47).
10 Gregorius Mag., Homilia 29 in Ev. n.2 (PL 76,1214 B).
18 Avicenna, De anima p.5, c.4 (ed.cit. 124, l.93–4).
22 Johannes Dam., De fide orthodoxa 3, c.14 (ed.cit. n.1, 214).

Quaestio 13
Utrum „unibile“ sit illa differentia per quam anima differt ab angelo

Utrum „unibile“ sit illa differentia per quam anima differt ab angelo.

Videtur quod sic quia unibile aut convenit animae essentialiter aut accidentaliter. Non accidentaliter quia tunc corpus et anima facerent unum compositum accidentaliter et sic numquam facerent speciem secundum Philosophum, 6. *Metaphysicae*. Aggregatum enim ex albo et musico numquam faciunt speciem. Dicit enim Commentator, 6. *Metaphysicae*: „Intendit“, scilicet Philosophus, „quod nulla species invenitur per accidens“, ergo uniuntur essentialiter. Sed talia faciunt unum genere vel specie et faciunt differre. Si faciunt differre specie, habeo propositum. Si genere, ergo et specie.

Contra: Unibile est posterius anima cum sit relatio, ergo ipsam non constituit.

Item unibile convenit sensitivae et vegetativae, ergo non est proprium animae rationali.

Item specifica differentia ita inest quod opposita inesse non potest. Sed anima sicut est unibilis, ita est separabilis, ergo etc.

Respondeo: Dicunt aliqui quod angelus et anima differunt penes intellectuale et rationale ita quod rationale est differentia animae quae intelligit per discursum et collationem, angelus autem quia habet intellectum deiformem, intelligit sine discursu. Alii accipiunt penes vertibilitatem liberi arbitrii istas differentias quia angelus habet liberum arbitrium semel vertibile, homo autem pluries. Alii assignant differentiam penes unibile et non unibile sive inclinabile ad corpus et non inclinabile quia anima semper est unibilis, angelus vero numquam, et dicunt quod unibile convenit animae ut differentia quia convenit omni et soli et semper, soli, dico, inter species separabiles. Alii dicunt quod hoc non est substantialis animae differentia sed accidentalis et dicit relationem et comparationem ad corpus. Sed haec differentia licet sit accidentalis, accipitur pro specifica differentia, et hoc non est inconveniens quia dicit Commentator, Super 8. *Metaphysicae*, quod formis accidentalibus utimur loco differentiarum propter latitantiam ipsarum. Unde Philosophus utitur gravi et levi pro differentiis specificis elementorum quae latent.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 10 invenitur: scilicet *add.* FD 13 cum sit relatio *om.* T//relatio: res FD 20 collationem: collectionem FB 23 et[1] non unibile[2] *om.* BD 23–4 ad...inclinabile *om.* FD 36 unibilitas: accipitur *add.* T (*mg.*) 37 convenit *om.*

---

8 Aristot., Met. 6, c.2 (1027a11–2).
9 Averroes, In Met. 6, t.4 (ed.cit. 148 G).
29 Averroes, In Met. 8, t.5 (ed.cit. 213 A).
31 Cf. Aristot., De caelo 3, c.6 (305a24–5).

Ad primum obiectum dicendum quod unibilitas non est ipsa essentia animae, sed relatio ad corpus et ideo posterior, accipitur tamen pro differentia essentiali quae latet.

Ad secundum dicendum quod unibilitas prout convenit animae rationali non convenit sensitivae et vegetativae quia unibilis est tali corpori, scilicet humano, tantum quod non convenit sensitivae et vegetativae.

Ad tertium dicendum quod anima rationalis est media inter formas abstractas et materiales. Est enim ultima materialium et prima abstractarum, et ideo simul unibilis et separabilis. Vel dicendum quod etsi non semper uniatur secundum actum, tamen semper est unibilis secundum aptitudinem, et hoc non est inconveniens quia secundum Philosophum, 4. *Metaphysicae*, „possibile est ut contraria simul sint potentia, actu vero non." Unde opposita quorum utrumque est actu ut albedo et nigredo non possunt simul esse nec opposita quorum unum est actu, alterum potentia ordinata ad actum illum ut albedo in potentia et in actu non possunt esse simul. Sed opposita quorum utrumque est potentia ut albedo in potentia et nigredo in potentia, vel quorum alterum est actu, alterum est potentia non ordinata ad actum illum ut albedo in potentia et nigredo in actu bene possunt esse simul. Unibile autem et non unibile sunt huiusmodi. Neutrum enim est potentia ordinata ad alterum.

FBT, *mg.* D, *mg.* A 37–8 scilicet *trp.p.* tantum T 42 tamen *om.* FT, *trp.p.* semper D, *trp.p.* est[1] B 45 simul esse *trp.* DT 46 actu[1] *om.* FD, actus T, actualis B//alterum *om.* FDB//albedo: in actu et albedo *add.(trp.)* A//et: albedo *add.* TD//et in actu[2] *om.(trp.)* A 48 actu: actus FDA, potentia T; et *add.* A//potentia[3]: actus alterum potentia T

---

43 Aristot., Met. 4, c.5 (1009a34–6).

DISTINCTIO 2

Quaestio 1
Utrum spiritualia habeant mensuram propriam aliam a tempore

Utrum spiritualia habeant mensuram propriam aliam a tempore.

Videtur quod sic: *Ad Titum* 1, super illud: „Ante tempora aeterna", *Glossa*: „Tempus aeternum est aevum." Sed constat quod tempus proprie sumptum non est aeternum, ergo etc. Sed aevum est mensura spiritualium, ergo etc.

Item Augustinus, *83 Quaestionum* quaestione 72: „Inter tempus et aevum hoc distat quia tempus est fluxibile, aevum stabile.

Item paenultima propositione *De causis* et Commentator ibidem.

Contra: Isidorus, *Etymologiae* ca. 8: „Aevum est perpetua aetas cuius initium inveniri non potest", ergo aevum est aeternitas. Sed angelus non mensuratur aeternitate, ergo nec aevo, ergo non habet aliam mensuram quam tempus.

Item Beda dicit quatuor primo creata et unum illorum fuit tempus, aevum autem ibi non ponitur, ergo intelligitur sub tempore, ergo est idem quod tempus.

Item eadem est mensura discreta qua mensurantur aeviterna et temporalia quia eodem denario numerantur decem angeli et decem canes, ergo eadem poterit esse mensura continua ut mensura durationis quae est quantitas continua, ergo etc.

Item mensura est per quam cognoscitur quantitas mensurati sicut dicit Philosophus in 8. Sed mensura quantitatis est quantitas et mensura et mensuratum sunt in eodem genere secundum ipsum, ergo aevum est quantitas. Sed non est linea nec superficies nec corpus nec locus, ergo tempus est.

Respondeo: Si loquamur de mensura angelicae naturae quantum ad eius affectiones successivas, non habet mensuram differentem a tempore quia tales affectiones angeli tempore mensurantur. Si autem loquamur de mensura eius quantum ad suum esse permanens et quantum ad operationes eius immutabiles sicut est visio Dei, dicunt quidam et bene quod aevum quod mensurat esse

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD 7 sic: non FDBA 9 spiritualium: spirituum FDB 32

---

7 Tit 1,2. Cf. Haymo Halb., Expos. in Ep. ad Titum c.1 (PL 117,812BC). Locum ipsum in Glossa non inveni.
10 August., 83 Quaest. q.72 (PL 40,84).
12 Liber de causis prop. 30 (ed.cit. 190).
13 Isidorus Hisp., Etym. 5, c.38, n.4 (PL 82,223 B).
16 Beda Ven., Expos. in Hexaemeron 1, c.1 (PL 91,22 B); In Gen. 1 (PL 91,189 D).
23 Aristot., Met. 10, c.1 (1052b20–5; 1053a24–5).

angelicae naturae et omnes substantias immutabiles est mensura differens a tempore quod mensurat substantias et operationes mutabiles, differens, dico, in genere mensurae. Sed utrum differant aevum et tempus in genere entis est varietas opinionum.

Quidam enim dicunt quod sicut eadem superficies per comparationem ad corpus ambiens superficies dicitur, per comparationem vero ad corpus ambitum dicitur locus, ita tempus et aevum sunt idem per essentiam differentia penes diversas rationes sive comparationes. Si autem ista opinio intellexit quod tempus et aevum sunt eadem mensura, credo quod falsum intellexit. Si autem intellexit quod nunc aevi et nunc temporis sunt idem nunc per essentiam, sola autem comparatione differentia, credo quod verum dixit, unde credo quod est idem nunc. Unde vult Commentator, Super 4. *Physicorum*, ca. de tempore, quod „sicut primum mobile secundum suam substantiam est immutabile quantum ad formam, mutabile autem quantum ad locum sive circa locum", ita idem nunc secundum quod respicit eius essentiam est immutabile, sed inquantum respicit ipsum ut mobile circa locum est fluxibile. Si autem obicias secundum Augustinum, *83 Quaestionum* quaestione 72, quod „nunc aevi est stabile, nunc temporis est fluxibile" et impossibile est quod unum et idem simul moveatur et stet, dicendum quod hoc non est impossibile secundum Commentatorem, 4. *Physicorum*, ca. de tempore. „Instans", inquit, „est quodammodo quasi idem numquam transmutabile et quodammodo transmutabile et multiplicabile, et causa in hoc est quod translatum est tale." Verbi gratia: Imaginemur punctum moveri et per suum motum facere lineam. Iste autem punctus cum sit simplex, immutabilis est secundum suam essentiam, inquantum vero linea fluit ab ipso, mutabilis est. A simili dico de nunc, quia secundum suam essentiam consideratum cum sit simplex, immutabile est et stat, inquantum vero per suum fluxum causat tempus, est mutabile et variabile secundum esse. Primo modo consideratum dicitur nunc aevi, secundo modo nunc temporis, unum tamen et idem numero. Unde nota quod nunc aeternitatis et nunc temporis differunt et in genere entis et in genere mensurae. Nunc vero temporis et nunc aevi sunt idem nunc in genere entis et differunt in genere mensurae, sicut quod est idem in toto tempore et quod est aliud et aliud secundum rationem, sicut dicit Commentator in auctoritate praedicta.

---

operationes mutabiles *trp.* BT 33 varietas: veritas T 44 ita *om.* B//idem *om.* FD 47 est[1] stabile: nunc stabile est T 49 hoc non est: non est hoc T 53 immutabilis: et mutabilis F, inmutabilis D, instans B (immutabilis *mg.* B), intransmutabilis A 56 immutabile: immutabilis FDB*T, txt. B[c]//stat: stabile B, constat F 57 variabile:

---

42 Averroes, In Phys. 4, t.104 (ed.cit. 184 C).
47 August., 83 Quaest. q.72 (PL 40,84).
50 Averroes, In Phys. 4, t.104 (ed.cit. 184 C).
62 Cf. ibid.

Dicendum ergo secundum istam positionem quod tempus et aevum possunt considerari in genere entis et sic non differunt quia sic sunt idem ens, vel in genere mensurae et sic sunt diversa quia mensurae diversificantur ratione suorum mensuratorum. Sunt igitur aevum et tempus unum ens et diversae mensurae.

Alias opiniones duas, scilicet secundam et tertiam, vide in scripto, quae forte minus sunt verae.

Ad primum dicendum quod aevum aliquando accipitur pro aeternitate, aliquando pro tempore, aliquando pro mensura media. Primo modo loquitur Isidorus.

Ad aliud Bedae dicendum quod accipit sub tempore omnem mensuram.

Ad aliud dicendum quod duplex est numerus, scilicet formalis et mathematicus. Numerus formalis qui est in rebus numeratis, ille diversificatur secundum diversitatem numeratorum et ideo est alius et alius in angelis et hominibus. Numerus autem mathematicus est idem quia est in anima et absolvitur a materia, ideo potest esse idem diversorum. Tempus autem non est quid mathematicum quia non potest absolvi a motu cum cadat in eius definitione.

Ad aliud dicendum quod Philosophus non enumerat omnes species quantitatis in libro *Praedicamentorum*, sed tantum famosos, sicut dicit Commentator, 5. *Metaphysicae*, ca. de quantitate, ubi ponit Philosophus motum esse speciem quantitatis.

---

numerabile B? 67 scilicet secundam *trp.* TD//secundam *om.* F 80 dicit *om.* FB

---

71 Cf. l. 13.
72 Cf. l. 16.
80 Aristot., Categ. c. 6 (4b20–5a14).
81 Averroes, In Met. 5, t.18 (ed.cit. 125 K). Aristot., Met. 5, c.13 (1020a32).

Quaestio 2
Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum

Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum.

Videtur quod sic: Aeternitas est una et tempus unum, ergo aevum unum.

Item si sunt plura aeva, aut sunt simul aut consequenter se habentia. Non consequenter se habentia quia aeviterna a parte post deficere non possunt. Si simul, sed quae sunt simul tempore mensurantur uno tempore, ergo quae sunt simul aevo mensurantur uno aevo, ergo etc.

Contra: Aevum est accidens. Sed accidens numeratur ad numerationem subiecti, ergo si non est reperire unum subiectum aevi, non erit unum aevum tantum. Quod non sit reperire unum subiectum aevi videtur quia non est unum aliquod aeviternum utpote angelus aliquis a quo omnia alia dependeant, sicut a primo mobili dependent omnia temporalia quare tempus est unum omnium temporalium.

Item destructis omnibus angelis aliis possibile est quemcumque alium remanere. Sed constat quod habebit mensuram propriam quae non erit nisi aevum, ergo eadem ratione quilibet angelus mensuratur mensura propria.

Respondeo: Dicunt quidam quod sunt plura aeva quia sunt plura aeviterna quae non reducuntur ad unum nec unum dependet ab altero, sicut omnia temporalia reducuntur ad unum, scilicet primum mobile, et quia unitas accidentis est ab unitate subiecti et aeviterna sunt diversa, ideo aevum quod est accidens est diversum in diversis. Hoc autem nihil est quia Philosophus, 4. *Physicorum*, ca. de tempore, probat quod si essent plures caeli adhuc esset unum tempus et constat quod illi plures caeli unum non dependeret ab altero nec unum reduceretur ad aliud.

Alii dicunt quod est unum aevum omnium aeviternorum sicut unum tempus omnium temporalium. Tempus autem secundum eos ideo est unum quia est numerus et plura eodem numero possunt numerari, et similiter dicunt de aevo quod est numerus et mensura aeviternorum et quia numerus, ideo mensura una. Hoc autem nihil est quia numerus quo numerantur res diversorum generum ut decem homines et decem canes non est numerus formalis sed mathematicus. Formalis autem diversificatur secundum diversitatem formarum, tempus autem non est quid mathematicum cum in definitione eius cadat motus.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 14 quare: quia FBD 23 4. Physicorum *om.* FT, *trp.p.*

---

23 Aristot., Phys. 4, c.10 (218b3–5).

Alii dicunt quod ideo tempus est unum quia est mensura variationis. Omnis autem variationis causa est materia quae semper appetit novam formam induere, et quia materia est una in omnibus materiatis, ideo dicunt quod tempus est unum. Hoc non sufficit quia tempus est mensura variationis in actu, materia autem est causa variationis in potentia tantum. Ut autem est sub formis, est alia et alia, et ideo materia sub actu est alia et alia. Praeterea tempus cum sit numerus de necessitate respicit aliquam multitudinem numeralem. In materia autem prima non est multitudo talis nisi quando est sub actu, et tunc non est una in omnibus.

Ideo dicunt alii secundum Commentatorem, Super 4. *Physicorum*, quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis ad quem comparatur sicut mensura ad mensuratum et sicut accidens ad subiectum. Ad alios vero motus inferiores comparatur sicut mensura ad mensuratum tantum, non sicut accidens ad subiectum, et quia unitas accidentis est ab unitate subiecti, ideo tempus est unum. Similiter dicunt de aevo quod est unum ab unitate esse simplicissimi omnium aeviternorum quod est primus angelus ad quem comparatur aevum non tantum ut mensura sicut ad alios angelos, sed sicut accidens ad subiectum.

Secundum autem illos qui volunt quod nunc aevi et nunc temporis sint idem nunc in genere entis, non in genere mensurae, stans et fluens, et inquantum stat facit aevum, inquantum fluit facit tempus, posset dici quod aevum est unum ab unitate esse substantialis primi mobilis, sicut tempus est unum ab unitate sui motus. Nunc enim comparatum ad esse primi mobilis comparatur ad ipsum non tantum ut mensura, sed ut accidens ad subiectum, ad alia autem comparatur tantum ut mensura. Et sicut omnia successiva sive sint operationes et affectiones successivae angelorum et hominum sive quaecumque alia in quibus aliquo modo cadit transmutatio, mensurantur tempore quo mensuratur motus primi mobilis in quo est tamquam in subiecto proprio, sic omnia permanentia in quibus nulla cadit transmutatio quantum ad esse substantiale mensurantur ipso nunc quo mensuratur esse substantiale primi mobilis in quo quidem esse substantiali est ipsum nunc non tantum ut mensura, sed sicut accidens in subiecto proprio. Unde sicut nunc fluens mensurat omnia transmutabilia, ita nunc stans omnia aeviterna. Idem autem nunc est fluens et stans. Stans enim secundum quod mensurat substantiam primi mobilis, fluens autem secundum quod mensurat motum eius, et sic idem nunc ut fluens est, mensurat omnia mutabilia, ut stans est mensurat omnia perpetua, et sicut ponimus unum tempus omnium motuum corporalium et spiritualium quamvis spiritus non ordinentur ad motum primi mobilis, ita

tempore (*l.* 24) D 41 numeralem: numerabilem T 42 est[1]: aliqua *add.* BT 46–8 Ad...subiectum *om.(hom.)* T 55 est *om.* BD 56 enim: autem FDB 60 mensurantur: mensuratur FB 66 nunc est *trp.* FDB 73 istis: illis B 85 est[1] *om.* FT, *s.l.* D//lineari:

44 Averroes, In Phys. 4, t.132 (203 F.K).
44–50 Thomas Aqu., In Sent. II, d.2, q.1, a.2, sol.

possumus ponere unum aevum ab unitate esse substantialis primi mobilis licet esse aeviternorum non ordinetur ad illud.

Quicquid tamen sit de istis opinionibus, videtur esse dicendum quod plura sunt aeva in genere entis, sed unum in genere mensurae quia Commentator dicit quod si essent plures caeli, essent plura tempora in genere entis, sed unum in ratione mensurae. Similiter quia plura sunt aeviterna, erunt plura aeva in genere entis, sed unum in genere mensurae.

Alia est opinio de unitate temporis et aevi subtilior et credo verior. Omnis enim motus fluit secundum dimensionem linearem et tempus mensurat motum secundum fluxum linearem. Sicut ergo infinitae lineae simul esse possunt ex illa parte qua dimensione carent, scilicet a parte latitudinis, ita omnes motus quia fluunt linealiter simul sunt respectu nunc praesentis. Et quia tempus mensurat motus omnes secundum quod sic linealiter fluentes simul sunt, ideo habent rationem unitatis subiecti respectu temporis, et ideo tempus est unum. Similiter duratio cuiuslibet aeviterni similis est lineari dimensioni, et ideo una est cum alia et omnes simul sunt et ideo sunt unum subiectum respectu aevi, et ideo aevum est unum omnium aeviternorum. Potest autem sustineri quod sint plura aeva sicut dicit paenultima opinio.

Et tunc dicendum ad primum quod non est simile de aeternitate et aevo quia quicquid mensuratur aeternitate est unum, nec de tempore et aevo quia quicquid mensuratur tempore reducitur ad unum sicut ad primum mobile, non autem sic est in aeviternis.

Ad aliud dicendum quod simul esse in mensura est dupliciter, vel per concomitantiam ut ego et seraphin sumus simul quia eius mensura concomitatur meam, vel per mensurae indifferentiam sicut ego et tu sumus in eodem tempore.

Sustinendo autem quod sit unum aevum sicut unum tempus, et maxime propter rationem quam tangit opinio ultima, dicendum ad primum in oppositum quod omnia aeviterna sunt unum subiectum aevi propter rationem praedictam in ultima opinione. Vel ideo est unum aevum secundum alios quia est unum aeviternum quo omnia alia mensurantur ut primus angelus secundum quosdam, vel esse substantiale primi mobilis secundum alios. Et quod obicis quod si unus angelus destrueretur etc., dicendum quod si angelus nobilior destrueretur, ad similitudinem nobilioris remanentis mensurarentur alia aeviterna. Praeterea ex hoc non sequeretur quin esset unum in genere mensurae quamvis destrueretur in genere accidentis, sicut patet si essent duo caeli et unum destrueretur, non propter hoc destrueretur tempus quia respiciebat utrumque ut mensura una.

---

lineali FD//cum: *incipit pars legibilis codicis* G 90 nec: est simile *add.* BG 91 ad[1] unum: *om.* FDT 101 obicis: ostenditur B, obicitur G 103 Praeterea: item per B, item propter D, per G//ex *om.* F 106 respiciebat: respiciabat FD

78–84 Roger Bacon, Communia naturalium I, p.4, d.1, c.4 (ed. Steele p. 256–7)

Quaestio 3
Utrum aevum sit mensura permanens vel successiva

Utrum aevum sit mensura permanens vel successiva.

Videtur quod permanens: Augustinus, 12. *De civitate Dei* ca. 15: „Immortalitas angelorum non transit in tempore nec est praeterita quasi non sit, nec futura quasi nondum sit", sed quod non habet praeteritionem et futuritionem est permanens, ergo etc.

Item Philosophus, 3. *Physicorum*: „In perpetuis non differt esse et posse", ergo non est ibi prius et posterius.

Item ubi est prius et posterius, ibi est innovatio. Sed in duratione angelorum nulla est innovatio nec antiquatio nec exspectatio rei non habitae nec fides, ergo etc.

Contra: Duratio angeli a parte post est infinita, ergo si est tota simul, erunt infinita simul vel saltem erit aliquod creatum infinitum actu quod est impossibile.

Item quod non habet prius et posterius non differt in eo fore et fuisse. Sed quod factum est, Deus non potest facere factum non esse vel factum non fuisse, ergo Deus non posset angelum destruere.

Respondeo: Dixerunt aliqui et adhuc dicunt quod in aevo nulla est successio. Nota in scripto. Haec autem opinio non videtur habere veritatem quia Anselmus dicit *Proslogion* ca. 20 quod angeli non habent de aeternitate sua quicquid habituri sunt nec quicquid habuerunt, ergo secundum ipsum ibi cadit successio. Et Augustinus, 13. *De trinitate* ca. 7: „Ita summum bonum beatis Deus erit quod ita semper fore certum erit" et si est ibi fore, erit ibi futuritio.

Ideo alii dicunt magis probabiliter quod in aevo est successio sicut habetur in scripto. Exemplum tamen de radio solis quod ibi ponitur videtur esse falsum. Si autem quaeras a me: Quomodo potest esse successio sine variatione?, dicendum quod non est variatio proprie loquendo ubi genitum est simillimum corrupto sive ubi posterius succedens est simillimum priori praecedenti, et ita est in successione aevi.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 6 est *om.* BTG, *trp.p.* praeterita A 15 aliquod: aliquid BGT//est impossibile: non est possibile BG; est possibile T 24 semper fore[1] *trp.* FDGT//et: quod TG 25 Ideo: *om.* FD, item B 33 ibi accipit Philosophus: ibi (*om.* D) ponitur FD, accipit ibi Philosophus BG

---

5 August., De civitate Dei 12, c.15 (PL 41,364).
9 Aristot., Phys. 3, c.3 (203b30).
21 Anselmus Cant., Proslogion c.20 (ed.cit. 115s.).
23 August., De trin. 13, c.7 (PL 42,1021).
26 Bonaventura, In Sent. 2, d.2, p.1, a.1, q.3, sol. (Opera omnia 2, p. 62b).

Ad primum dicendum quod Augustinus non loquitur nisi de successione quae est cum variatione.

35 Ad aliud dicendum quod perpetuum ibi accipit Philosophus pro aeterno. Unde alia translatio habet „in aeternis non differt possibile et quod est".

Ad aliud dicendum quod non est ibi prius et posterius diversi esse, sed eiusdem continuati, et hoc non facit innovationem.

---

34 Cf. l. 9. Translatio est arabo–latina. Cf. Averroes, In Phys. 3, t.32, versio secunda textus Aristotelis (ed.cit. 99 IK).

Quaestio 4
Utrum caelum empyraeum sit mobile vel immobile

Utrum caelum empyraeum sit mobile vel immobile.

Quod immobile videtur: Augustinus, 4. *Super genesim*: „Omne quod movetur movetur super aliquod fixum", ergo si caelum empyraeum est mobile, erit aliquod caelum immobile supra ipsum super quod movebitur, quod nullus ponit. Si tu dicas quod illud immobile super quod figitur est centrum, scilicet terra, contra: Commentator, Super 2. *caeli et mundi*, dicit: „Quod movetur figitur super potentiam quiescentis quae maior est quam potentia moventis, alioquin potentia moventis expelleret potentiam quiescentis." Sed potentia terrae non est maior quam potentia caeli empyraei, ergo etc.

Item Beda, *Super genesim*: „Caelum empyraeum secertum est a volubilitate."

Contra: Caelum empyraeum est corpus naturale. Sed corpus naturale habet in se principium motus et quietis, ergo etc.

Item Commentator, Super 11: „Caelum", inquit, et loquitur de stellato, „movetur ut assimiletur primo", ergo quod magis est nobile et magis Deo simile maxime debet moveri. Sed tale est caelum empyraeum, ergo etc.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 13 secertum: secretum T, secratum(?) D, separatum *mg.* B, *txt.* FB, *ill.* G 18 etc.: *Hic additur a* FD: Respondeo quod est immobile et hoc congruit quia caelum empyraeum factum est propter statum beatorum (bonorum D) qui sunt in plena participatione quietis. *Sed hoc est additio ad correctionem defectus assumpti in originali. Re vera responsio ad hanc questionem et sequentem datur infra in quaestione 6.*

---

5 August., De Gen. 4, c.12, n.23 (PL 34,304).
9 Averroes, In De caelo 2, t. 102 (ed.cit. 165 A).
13 Beda Ven., In Hexaemeron 1 (PL 91,13 CD).
16 Averroes, In Met. 11, t.37 (320 H).

Quaestio 5
Utrum caelum empyraeum sit uniforme

Utrum caelum empyraeum sit uniforme.

Videtur quod sic quia omnis difformitas ad uniformitatem reducitur, ergo si difforme, oportet quod reducatur ad uniformitatem alterius corporis quod est inconveniens.

Contra: 2. *Perspectivae* dicit auctor ille quod „inter omnia quae faciunt pulchritudinem nihil est quod ita eam faciat sicut proportio diversarum intentionum particularium." Sed caelum empyraeum est corpus pulcherrimum, ergo habet proportionem diversarum intentionum et ita difformitatem.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//caelum empyraeum *om.* T 5 reducitur *trp.p.* difformitas FD//uniformitatem: alterius corporis *add.* B 11 difformitatem: *Iterum responsio additur a* FD, *quae quidem responsio invenitur in sequenti quaestione.*

---

8 Alhazen, Perspectiva 2, c.2, n.59 (ed. Risner 66).

Quaestio 6
Utrum illud caelum sit luminosum

Utrum illud caelum sit luminosum.

Videtur quod sic: Habitatio damnatorum est obscura, ergo habitatio beatorum est luminosa.

Contra: Algazel in *Naturalibus* suis dicit quod „tres sunt causae caloris, scilicet propinquitas corporis calidi, motus et lux." Si ergo illud corpus est luminosum, ergo est calidum. Sed hoc est falsum secundum Strabum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod licet philosophi non fuerint locuti de isto caelo, tamen necessarium est ipsum ponere propter completionem universi. Ipsum autem est immobile, uniforme et luminosum. Nam quidam est orbis uniformis in luminositate ut caelum cristallinum, quidam difformis ut caelum stellatum, qui in aliqua parte est luminosus, in aliqua autem non, quare erit tertius orbis qui erit uniformis in luminositate ut caelum empyraeum, et quia uniforme et luminosum, ideo immobile. Frustra enim moveretur quia non faceret aliam influentiam in motu quam modo faciat in quiete.

Ad primum ergo dicendum ad praesens quod natura dicitur duobus modis, uno modo quod potest agere et pati, et hoc modo potest concedi quod est corpus naturale, alio modo quod est principium motus et quietis. Vel aliter et melius secundum mentem Philosophi quod est quoddam corpus naturale quod habet principium motus extra locum suum et principium quietis in loco suo ut corpus elementare, et est aliud corpus naturale quod habet tantum principium motus ut primum mobile, et est aliud corpus naturale qod habet tantum principium quietis ut caelum empyraeum.

Ad aliud dicendum quod assimilatio caeli ad Deum non est causa sui motus, sed completio numeri elementorum. Vel dicendum quod est assimilatio in essendo et est assimilatio in causando. In essendo est maior assimilatio per quietem quam per motum et sic magis assimilatur primo caelum empyraeum. In causando

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 7 scilicet *om.* FDB 10 fuerint: fuerunt GT 14 luminosus: luminosum GT 23–4 motus...principium: est et aliud corpus naturale (*om.* G) quod habet tantum principium motus ut primum mobile *trp.p.* empyraeum *l.* 25 TG 23–5 motus...empyraeum *om.* A 29 causando: creando D*BTG, *txt.* FD^{c}A 44 corpus *om.* F, *trp.p.* sol B

---

7 Algazel, Phil. 2, tr.2, c.4 (ed.cit. f. 48vb).
9 Walafried Strabo, Glossa super Gen. 1, c.16 (PL 113,76B).
18 Cf. supra q. 4, ll.14–5.
26 Cf. ibid. ll.16–8.

est maior assimilatio per motum et hoc modo magis assimilatur ei primum mobile. Vel dicendum quod ibi accipitur assimilatio per participationem divini esse ut continuetur in eis sicut dicitur 2. *De anima*. Divinum autem esse quaedam participant per motum, quaedam per virtutem et quietem suam ut caelum empyraeum.

Ad illud quod obicitur quod non sit uniforme quia est pulcherrimum, dicendum quod ille auctor vult dicere quod multae sunt causae pulchritudinis quae naturaliter sund aptae natae facere pulchritudinem, inter quas potissima est proportio diversarum intentionum. Sed non est necesse quod caelum empyraeum sit pulchrum ex ista causa. Et si obicias quod oportet esse aliquod corpus pulchrum ex tali proportione, dicendum quod hoc est pulchritudo totius universi quae excedit omnem pulchritudinem cuiuslibet partis eius. Hoc enim consistit in aequalissima et perfectissima proportione omnium intentionum particularium, nec propter hoc sequitur quod aliqua eius pars non sit pulchra si careat diversitate harum intentionum quia sol est corpus valde pulchrum et tamen est uniforme.

Ad aliud quod non est luminosum quia lux est causa caloris, dicendum quod illud est verum de his quae nata sunt calorem recipere, non de illis quae non recipiunt peregrinas impressiones.

---

32 Aristot., De anima 2, c.4 (415a29–b6).
35 Cf. supra q. 5, ll.8–11.
45 Cf. supra ll.7–9.

Quaestio 7
Utrum caelum empyraeum influat in haec inferiora

Utrum caelum empyraeum influat in haec inferiora.

Videtur quod sic: Commentator in fine 2. *Caeli et mundi*, super illud: „Modo volumus et perscrutari“: „Quod habet actionem in se, habet in alio.“ Et Damascenus, libro 2., ca. 23: „Nulla res cadit a naturali operatione“, ergo caelum empyraeum habet operationem in alio. Sed non nisi influentiam, ergo etc.

Contra: Si caelum empyraeum influeret in haec inferiora, sentiretur eius influentia sicut influentia solis et lunae. Si tu dicas quod non sentiretur eius influentia, non quia non influat, sed quia non perprehendimus propter eius distantiam, contra: Plus excedit actio eius actionem solis quam excedit eius distantia distantiam solis respectu nostri. Sed distantia solis non est causa quare non sentitur eius influentia, ergo multo minus distantia caeli empyraei erit causa quare non sentiatur eius influentia.

Respondeo: Dicunt quidam quod nullam habet influentiam quia tantum est locus omnium beatorum et post iudicium maxime. Haec opinio non placet aliis, unde dicunt quod influit et iuvat influentias omnium aliorum corporum superiorum quae forte per se non sufficerent ad haec inferiora multiplicanda et conservanda.

Ad argumentum dicendum quod non percipitur eius influentia non quia non influat, sed quia mixtae sunt influentiae et ideo eas distinguere non possumus.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 5 Modo: ergo *add.* GT 6 et[1] *om.* BGT, illud *add.* FD 7 2: 3 FB, *ill.* G//23: 22 FDBT, *ill.* G, *corr.sec.cod.* F 4.729. 8 nisi: per *add.* FD 11 influat: influit FT//perprehendimus *corr.*; *codices hic vix legibiles sunt et videntur praebere* perprendimus *vel* perpendimus *vel* prehendimus *vel forte etiam* percipimus.

---

5 Averroes, In De caelo 2, t.17 (ed.cit. 106 K). Aristot., De caelo 2, c. 3 (286a3).
7 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.23 (ed.cit. 143, ll 14–6).

Quaestio 8
Utrum angelus sit in loco corporali

Utrum angelus sit in loco corporali.

Videtur quod sic: Damascenus, libro 2., ca. 5: „Caelum est continentia visibilium et invisibilium creaturarum."

Item daemones sunt in eodem loco cum hominibus damnatis, ergo boni angeli cum hominibus beatis. Sed locus hominum est corporalis, ergo etc.

Contra: Boethius in epistola *De bono ad Johannem Diaconum*: „Communis est animi conceptio incorporeum in loco non esse."

Item Philosophus, 1. *De generatione*: „Positio est in illis in quibus est locus." Sed angelus non habet positionem, ergo etc.

Respondeo dicendum quod angelus est in loco corporali non dimensive quia non facit distantiam inter latera loci, est tamen definitive. Nota solutionem in scripto.

Et per hoc patet ad argumenta utriusque partis.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 8 beatis: bonis DB//hominum: hominis BG

---

5 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.6 (ed.cit. 78, l.3).
9 Boethius, De bono ad Johannem Diaconum (PL 64,1311B).
11 Aristot., De generatione 1, c.6 (322b33–323a1).

Quaestio 9
Utrum unus angelus possit esse simul in pluribus locis

Utrum unus angelus possit esse simul in pluribus locis.

Videtur quod sic quia, sicut dicit Damascenus, „angelus est ubi operatur." Sed operatur in diversis locis simul quia secundum opinionem communem angelus movet caelum, ergo operatur in toto caelo, ergo est in diversis partibus caeli quia secundum Commentatorem, Super 7., motor spiritualis est in moto, motor autem corporalis extra motum, ergo cum angelus moveat totum caelum, erit in omnibus partibus caeli, ergo simul in oriente et occidente.

Item Anselmus, *Proslogion* ca. 13: „Circumscriptum simul et incircumscriptum est quod cum alicubi sit totum, potest simul esse alibi, non tamen ubique, quod de creatis spiritibus agnoscitur."

Item Augustinus, *De civitate* li. 18, ca. 18, loquens de hominibus per artes magicas transformatis, „Phantasticum", inquit, „hominis quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur et cum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura posse produci corporea ita ut corpora ipsa hominum alicubi iaceant viventia quidem. Sed multo gravius atque vehementius quam somno suis sensibus obseratis, phantasticum autem illud veluti corporatum in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis." Ex his intelligitur quod phantasticum simul sit in corpore corpus vivificans et alibi extra corpus movens, ergo multo fortius angelus potest simul esse in diversis locis.

Contra: Damascenus, ca. 17, dicit quod angeli sunt circumscriptibiles et quod quando „sunt in caelo, non sunt in terra", et Ambrosius, libro *De spiritu sancto*: „Omnis creatura certis est circumscripta limitibus." Ergo etc.

Item unum est indivisum in se, divisum ab aliis, ergo si angelus esset in pluribus locis, esset a se divisus, ergo non esset unus.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//angelus *om.* TG, *mg.* A//esse simul *trp.* GT 15 etiam: quidem T, *om.* GA 18 figura: si ergo F, facta B, figitur TG 19 produci: perduci FDB 28 angelus esset *trp.* BG 37 distant: distat TG 48 movit: movet BGT 61

---

5 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.3 (ed.cit. 72, ll.54s.).
8 Averroes, In Phys. 7, t.10 (ed.cit. 314 EF).
11 Anselmus Cant., Proslogion c.13 (ed.cit. 110s.).
14 August., De civitate Dei 18, c.18 (PL 41,575).
25 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2. c.3 (ed.cit. 71, l.39s.).
27 Ambrosius, De spiritu sancto 1, c.7, n.81 (PL 16,725D).

Respondeo: Dicunt quidam quod sicut Deus est ubique simul, ita angelus in pluribus locis potest simul esse. Hoc autem non tenetur quia angelus est unum individuum singulare et ideo est in loco determinato.

Ad primum dicendum quod angelus qui movet caelum est in toto caelo, non ut caelum est divisum in loca, sed prout est unus locus. Et si obicias quod magis distant oriens et occidens quam caelum et terra, dicendum quod verum est secundum distantiam, non tamen secundum naturam movendi. Verbi gratia: Magis distant caput meum et pes meus quam corpus meum et socii mei, et tamen anima mea vivificat et movet caput meum et pedem meum et totum corpus meum, non tamen corpus meum et socii mei. Vel dicendum quod angelus qui movet caelum non est in toto caelo, sed in aliqua parte eius. Et quod obicis quod est ubi operatur, dicendum quod operari in aliquo est dupliciter, scilicet mediate vel immediate. Verbi gratia: Anima nautae immediate operatur in spiritibus et mediantibus spiritibus movet musculos, deinde cordas, deinde manum, deinde temonem, deinde totam navem. Non tamen est in tota navi, sed in eo quod movet immediate. Sic autem est de angelo movente caelum quia primo movet unam partem quae prius recipit eius influentiam et mediante illa movet totum caelum et sic potuit esse in subversione civitatum quod illi angeli movebant terram in uno loco et similiter aerem et ille motus movit aerem sibi proximum usque ad extremitates civitatis et similiter terra terram.

Ad aliud dicendum quod Anselmus vocat ‚alicubi' et ‚alibi' partes eiusdem loci vel corporis continuas. Sed hoc non proprie est esse alibi, immo totum corpus continuum est locus sibi unus. Verbi gratia: Si angelus esset motor orbis, totus orbis esset sibi locus unus, vel verius aliqua una pars mediante qua influeret in alias.

Ad aliud dicendum quod quidam peritissimus concedebat spiritum posse esse in diversis locis diversimode. Ponebat enim substantias spirituales sola operatione localiter definiri, et ideo quia in corpore quiescente operari simul poterat operationem vitae motu proprii corporis cessante, potuit etiam trahi ad aliud corpus movendum, et sic dicitur beatum Ambrosium interfuisse sepulturae beati Martini et tamen alibi eodem tempore in sua cathedra dum missa celebraretur dormivisse, sic et beatum Nicolaum se navigantibus ostendisse cum esset in alia regione, sic et beatum Frontonem interfuisse sepulturae beatae Marthae cum

---

et: etiam GT 62 et: etiam T

---

47 Gen 19,13.
59–60 Jacobus a Voragine, Legenda aurea, c.166 (ed.cit. 749).
61–2 Ibid. c.3 (ed.cit. 24).
62–3 Ibid. c.105 (ed.cit. 446).

alibi longe esset. Istius autem dicti nec fundamentum nec etiam ipsum dictum intelligo. Intelligibile tamen est quod fantasticum hominis rapiatur non loci mutatione vel aliqua locali translatione, sed sola imaginaria oppressione et diabolica illusione ita quod vehementia imaginationis aliunde redundat in corpus sicut Hieronymus post raptum et verbera sensit scapulas liventes. In illis ergo magice quasi transmutatis dico quod corpora eorum alicubi iacebant oppressa et absconsa et diabolus assumens aliud corpus bestiale illius oppressi fungens officio visibilem se praebuit et in imaginatione oppressi apparere ipsi facere idem procuravit. De beato Ambrosio et huiusmodi credo sine praeiudicio spiritum in corpore manentem raptum non in alium locum, sed in visionem supernaturalem ut etiam distantia videret et angelus eius in obsequio funeris beati Martini vicem eius gerens se obsequiosum praestitit.

DISTINCTIO 3

Quaestio 1
Utrum angelus sit compositus ex materia et forma

Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Videtur quod sic: Damascenus: „Solus Deus est immaterialis." Li. 2, ca. 2.

Item Augustinus, *De trinitate* li. 6, ca. 6, et est li. 1. *Sententiarum*, dist. 8: „Nullum mutabile est simplex." Sed angeli sunt mutabiles, sicut patet experimento de malis et dicit Gregorius in *Moralibus*, ergo etc.

Item Commentator, Super 11. *Metaphysicae*: „Omne quod est unum specie et plura numero habet materiam." Sed angeli sunt huiusmodi, ergo etc.

Item Commentator, *De substantia orbis*: „Omne quod agit et patitur est compositum ex materia et forma" et intendit ibi caelum compositum esse. Sed angeli vere agunt et patiuntur, ergo etc., quia boni recipiunt illas nobiles illuminationes a Deo et mali puniuntur poena ignis in inferno.

Item Boethius, *De trinitate*, „forma simplex subiectum esse non potest." Sed angelicus intellectus est subiectum scientiae et aliorum habituum qui sunt in ipso, ergo etc.

Contra: Boethius, *De duabus naturis et una persona Christi*: „Omnis natura substantiae incorporeae nullo materiae fundamento innititur", ergo etc.

Item Philosophus, 3. *De anima*: „Intellectus non est corpus nec virtus in corpore", ergo nec angelus.

Item angelus est simplicior quam aliqua forma corporalis. Sed forma corporalis non est composita ex materia et forma, ergo etc. Probatio minoris: Si est

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD 8 et ... 8 *om.* T 9 simplex: simplum FGT, simplicium B, *txt.* DA^{c} 14 ibi: esse *add.* T 18 angelicus: angelus GTA*, angelicus A^{c} 21 nullo: *corr.* nulli *codd.* 25 materia...forma *trp.* GT 27 infinitum: Item (*s.l.*) operatio cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Sed intelligere est operatio penitus immaterialis quod ex eius obiecto apparet a quo actus quilibet recipit speciem et

---

7 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.3 (ed.cit. 69, ll.16s.).
8 August., De trin. 6, c.6 (PL 42,929). Petrus Lomb., Sent. 1, d.8, c.4 (ed.cit. 99, l.19).
10 Gregorius Magn., Moralia 2, c.3 (Pl 75,557A); Moralia 5, c.38, n.68 (PL 75,718A).
11 Averroes, In Met. 12, t.49 (ed.cit. 333 G).
13 Averroes, De substantia orbis c.3 (ed.cit. 10 A).
17 Boethius, De trin. c.2 (PL 64,1250D).
20 Boethius, De duabus nat. c.6 (PL 64,1350B).
22 Immo Averroes, In De anima 3, t.4 (ed.cit. 137 D; ed. CCAA p. 383, ll.8–9).

composita, dividatur per intellectum et sic erit devenire ad formam corporalem simmplicem vel erit processus in infinitum.

Respondeo: Aliqui celebres et magni dixerunt quod nec angelus nec anima sunt compositi ex materia et forma, sed solum ex quo est et quod est. Quicquid isti philosophentur, sancti et philosophi dicunt contrarium. Isidorus enim, *De summo bono*, dicit quod angelus est compositus ex materia et forma. Item Commentator, Super 3. *De anima*, dicit sic: „Quemadmodum sensibile dividitur in materiam et formam, sic intelligibile esse oportet in consimile his duobus, scilicet in aliquid simile materiae et in aliquid simile formae, et hoc necesse est in omnibus formis abstractis quae intelligunt aliud a se", et post subdit: „Et iam ostensum est quod nulla forma libera est a potentia nisi illa quae non intelligit aliud a se et haec est causa prima." <Huc usque> Commentator. Utrum autem haec substantia habeat formam propriam diversam in esse a formis materialibus inde declaratur ex sermone. Propositio enim dicens quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti intelligitur a natura speciei illius recepti, non a natura generis. Item Commentator, Super 8. *Metaphysicae*, dicit quod „materia cuius in rei veritate esse est in potentia non invenitur nisi in substantiis generabilibus et corruptibilibus." Unde ibi refert Themistium dixisse quod „sol et luna et stellae aut sunt formae sine materia aut habent materias per aequivocationem sicut est dispositio in materia intellectus."

Ideo dicendum quod angelus et anima materiam habent. Distinguendum tamen est de materia quia quaedam est generationis et corruptionis subiectum, et sic sumendo materiam frequenter dicitur a Philosopho quod caelum non habet materiam. Alio modo dicitur materia principium primordiale vel principium potentiale per quod res est in potentia, et ista non est subiecta corruptioni et generationi, et sic sumendo materiam dicit Philosophus quod caelum habet materiam. Dicit enim quod forma caeli occupat totam suam materiam. Unde 8. *Metaphysicae*: Non est necesse ut id quod habet materiam localem habeat

---

rationem. Unumquodque enim intelligitur inquantum a materia spoliatur. Ergo omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis *add.* T 29 compositi: composita GT, compositae D 30 philosophentur: perhibentur F*, perhibent F^c^(*alia manu*), propterhabentur B (philosophentur *mg.* B), 31 forma: Commentator...generis (*ll.* 37–41) *add.(trp.)* T 36 a: sua *add.* FDB 37 huc usque *coni.* 37–41 Commentator...generis *om.* BG, *trp.l.* 31 *p.* forma T 47 subiectum *om.* FDB 54

---

28 Thomas Aqu., In Sent. II, d.3, q.1, a.1, sol.
31 Cf. Isidorus Hisp., Sent. 1, c.10, n.1.2.11 (PL 83,554A; 555C).
32 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 151 D; ed. CCAA p. 409s., ll. 657–662; 663–666).
41 Averroes, In Met. 8, t.12 (ed.cit. 220 M [erronee, immo est 220ra F]).
43 Ibid. 220 H. Themistius, In Met. 12, 10 (ed.cit. 37, ll.17–20).
51 Cf. Aristot., De caelo 1, c.9 (278a12–b9).
53 Aristot., Met. 8, c.4 (1044b7–8).

materiam quae generetur et corrumpatur. Isto ultimo modo est materia in angelis. Tamen propter simplicitatem talis materiae cum non sit extensa, et propter virtuositatem et puritatem formae angelicae et etiam animae rationalis, adeo penetrat perfecte forma partes ipsius materiae et in unum coit cum ea quod apparet quod angelus et anima materiam non habeant.

Ad primum dicendum quod Boethius loquitur de materia transmutabili, corruptibili et generabili. Unde ibi dicit quod incorporea nullo modo possunt in corpora transmutari.

Ad aliud dicendum quod Philosophus vult dicere quod si intellectus esset forma materialis, non posset recipere formas materiales quia omne recipiens oportet esse denudatum a forma recepti, a forma, inquam, speciei ipsius recepti, etsi non a forma generis secundum Commentatorem. Unde non negat Philosophus quod non habeat materiam, sed quod non sit forma corporalis. Sed videtur quod sic posset argui quod intellectus nulla forma est cum recipiat omnes formas. Propter hoc dicendum quod in spiritibus non tenet quia ibi spiritualiter recipiuntur. Sed si haberet formam corporalem similem illi nec aliam posset recipere sicut patet de oculo hyderico. Unde ex dicto Philosophi solum debet concludi quod quia anima recipit formas corporales, ideo non est forma corporalis et hoc est verum. Forma enim corporalis ut albedo est forma inhaerens subiecto, et ideo illud subiectum non potest recipere aliam albedinem super illam quia si reciperet, iam non essent duae albedines sed una. Sed recipiens formas spirituales spiritualiter, non materialiter, bene potest recipere diversas species similes sicut diaphanum recipit diversas species diversarum albedinum.

Ad aliud dicendum quod est simplicitas secundum essentiam et secundum esse. Secundum essentiam est aliqua forma corporalis simplicior angelo, sed secundum esse nulla quia omnis forma corporalis concernit esse in materia corporali.

---

generetur: generatur BGT 60 generabili: generali T 70 hyderico: teterico(?) F, yderico BG, ycterico(?) T, iterico D, intecto A 72 enim: non T 80 corporali *om.* T

63–5 Averroes, In De anima 3, t.4 (ed.cit. 138 A.C).

Quaestio 2
Utrum sit eadem materia per essentiam in spiritualibus et in corporalibus

Utrum sit eadem materia per essentiam in spiritualibus et in corporalibus.

Videtur quod sic: Augustinus, *De mirabilibus sacrae scripturae* ca. 1: „Omnipotens Deus“ etc. Haec auctoritas dicit quod omnia sunt ex materia informi ut videtur.

Item in quolibet genere est unum reperire per quod mensurantur omnia quae sunt in illo genere, ergo in genere substantiae. Sed non potest esse principium extrinsecum, ergo erit materia. Non enim potest esse forma cum sit diversa in diversis.

Item quandocumque inest aliqua communis passio aliquibus subiectis necesse est quod insit eis secundum aliquod commune. Sed numerus est in corporalibus et spiritualibus uniformiter, ergo etc. Sed hoc non potest esse forma, ergo erit materia.

Item abstrahantur omnes formae.

Contra: Beda dicit quod quatuor fuerunt simul creata, scilicet caelum empyraeum, angeli, tempus et prima materia. Ergo si bona est divisio, angeli non habent eandem materiam cum illa materia.

Item Boethius, *De duabus naturis et una persona Christi*: „Quae communicant in materia sunt ad invicem transmutabilia.“ Idem dicitur libro *De generatione*. Sed secundum Augustinum, 7. *Super genesim*, impossibile est spiritum in corpus transmutari nec e converso, ergo etc.

Item partibilitas invenitur in substantia corporali non ratione formae quia forma simplex est, ergo ratione materiae. Sed partibilitas inest ratione quantitatis, ergo quantitas sequitur essentiam materiae corporalis. Sed angelus non est quantus nec quantitas, ergo non est eadem materia in corporalibus et spiritualibus.

Respondeo sicut in scripto. Nota tamen in solutione scripti quod materia cognoscitur per privationem, 10. *Metaphysicae*, et per analogiam, 1. *Physicorum*.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 12 subiectis: substantiis FDB 13 aliquod: aliquid T
26 essentiam: rationem FD, essentialiter B 28 sicut...scripto *trp.p.* Physicorum *l.* 29

---

5 August., De mirabilibus sacrae scripturae 1, c.1 (PL 35,2151).
17 Beda Ven., In Gen. c.1 (PL 91,189–191C); In hexaemeron 1, c.1 (PL 31,13D–14A;15C;22B).
20 Boethius, De duabus nat. c.6 (PL 64,1350B).
21 Aristot., De generatione 1, c.1 (315a2–3).
22 August., De Genesi 7, c.12 (PL 34,362); c.20 (PL 34,365).
29 Aristot., Met. 10, c.8 (1058a23). Aristot., Phys. 1, c.7 (191a8).

Potest tamen aliter dici et magis secundum philosophiam quod materia diversa est secundum essentiam in spiritualibus et corporalibus, et hoc secundum sententiam Themistii quam recitat Commentator, 8. *Metaphysicae*. „Sol", inquit, „et luna et stellae aut sunt formae sine materia aut habent materias per aequivocationem sicut est dispositio in materia intellectus." Praeterea secundum Augustinum, *Super genesim* li. 7., ca. 16, ex corpore non potest fieri spiritus. „Omne corpus", inquit, „in omne corpus mutari posse credibile est, quodlibet autem corpus mutari posse in animam credere absurdum est." Ergo secundum hoc materia formae corporalis non potest recipere formam spiritualem. Hoc enim esset ex corpore fieri spiritum sicut ex igne aerem vel ex aere ignem, ergo non est eadem materia per essentiam. Eadem enim dicitur materia quae indifferenter recipit contraria. Praeterea quando spiritus agit in corpus, non patitur a corpore vice versa, sed quorum materia est eadem, agunt passibiliter secundum Philosophum, ideo forte potest dici quod non est eadem secundum essentiam.

Ad illud Augustini, *De mirabilibus sacrae scripturae*, dicendum quod materia ibi non supponit determinate pro materia signata una numero, sed vage. Unde ibi commutatur quale quid in hoc aliquid, supponit enim materia pro materia corporali et spirituali.

Ad aliud dicendum quod illud primum in genere substantiae non est materia nec forma sed Deus ut videtur velle Commentator, Super 5. *Metaphysicae*, ca. de uno, et manifestius Super 10, super illud: „Et ens dicitur aequalibus modis." Dicitur autem Deus primum in genere substantiae accipiendo genus ad esse commune vel etiam secundum analogiam. Et nota secundum Philosophum et Commentatorem, Super 4., quod aliquid „dicitur primum quia habet aliquam primam speciem specierum primi, aliquid autem dicitur primum quod habet aliquam actionem aut passionem primi." Quod autem tu dicis quod illud quod mensurat debet esse principium intrinsecum, dicendum quod non oportet quia mensura secundum magis et minus participata non est necessario in genere, quia sicut dicit Commentator, Super 1. *Ethicae*, ca. 7, illa quae magis participant

---

GT//tamen *om.* GT 31 et[1]: in *add.* T 35 16: 36 F, 3 *mg.* B(*exp.* 16), 3 D(*exp.* 36)
44 Augustini *om.* GT, *mg.* B//dicendum *om.* FDT 48 primum: principium BG

---

32 Averroes, In Met. 8, t.12 (ed.cit. 220 H).
35 August., De Genesi 7, c.12 (PL 34,362); c.20 (PL 34,365).
43 Aristot., De generatione 1, c.7 (324a34).
44 Cf. l. 5.
49 Averroes, In Met. 5, t.11 (ed.cit. 113 G).
50 Averroes, in Met. 10, t.7 (ed.cit. 257 AB). Aristot., Met. 10, c.2 (1053b26).
52 Aristot., Met. 4, c.2 (1004a25–6).
53 Averroes, In Met. 4, t.4 (ed.cit. 69 F).
58 Eustratius, In Eth. 1, c.7 (ed. CLCAG 81, ll. 33–38; 82, ll. 54–67).

proprietates Dei dicuntur magis substantia. Unde angelus et spiritus rationalis secundum ipsum magis est substantia quam aliquod corpus, et corpora caelestia plus quam inferiora.

Ad aliud de numero dicendum quod idem iudicium est de numero quod de uno sive de unitate. Essentia unius consistit in negatione secundum Commentatorem, et habet hoc a Philosopho in 10.: „Essentia", inquit, „unius est ut non dividatur" et talis proprietas negativa univoca non requirit subiectum univocum nec causam univocam. Quod autem unum de sua significatione importet negationem videtur non solum ex dicto Philosophi, sed etiam ex hoc quod inde est quodlibet unum quod est hoc aliquid et non aliud. Et certum est quod „non aliud" negationem dicit. Quando ergo dicitur quod unum potest dici de eis, dico quod verum est, sed non univoce, sed secundum diversas causas ratione negationis quae importatur in hoc nomine „unum". Unde si dico „Petrus non est lapis", „Asinus non est lapis", „Deus non est lapis", certum est quod „non lapis" dicitur de omnibus istis secundum diversas rationes. Si autem istud non placet potest dici quod unum non dicitur univoce in spiritualibus et corporalibus quia in spiritualibus dicitur „unum indivisibile", in corporalibus dicitur „unum continuum", et si „unum" non dicitur de eis univoce, nec numerus quia unitas est tota essentia numeri.

Ad aliud quod destructis formis non remanet distinctio, dicendum quod immo remanet. Si quaeras „Per quid?", dico quod materiae se ipsis differunt sicut materia et forma se ipsis differunt sicut potentia et actus quae non differunt per aliud sed se ipsis.

Si autem volumus sustinere quod sit eadem materia per essentiam, dicendum ad primum quod Beda loquitur de materia secundum esse, non secundum essentiam. Secundum autem esse bene differt.

Ad aliud dicendum quod quae communicant in materia sub tali esse transmutabili, bene sunt ad invicem transmutabilia, sed non est verum de illis quae habent eandem materiam per essentiam tantum.

Ad aliud dicendum quod partibilitas non inest materiae prout est in se considerata, sed prout est sub forma. Tamen Commentator vult quod materia ante adventum omnis formae habet dimensiones interminatas. Sed isti qui sustinent hanc partem hoc negant.

---

quia: quod GT 68 quodlibet: quod licet FDG//quod[1]: quia BG 79–80 sicut...differunt[1]: et F, *om.* T 82 materia *mg.* B 82–3 materia...de: *mg.* T, *om.* G

---

64 Averroes, In Met. 10, t.9 (258 C). Aristot., Met. 10, c.3 (1054a23).
89 Averroes, De substantia orbis c.1 (ed.cit. 4 B).

Quaestio 3
Utrum sit materia eadem secundum numerum in quibus est eadem secundum essentiam

Utrum sit materia eadem secundum numerum in quibus est eadem secundum essentiam.

Videtur quod sic: Unum dicitur tripliciter, scilicet genere, specie et numero. Sed non est una genere vel specie quia talis unitas est secundum formam, ergo per locum a divisione est unitas numeralis.

Item status est in causa efficiente et finali, ergo et in causa materiali, ergo est una numero materia.

Item materia huius lapidis est materia, materia huius hominis est materia et materia huius angeli est materia. Aut materia praedicatur hic univoce aut aequivoce aut analogice, aut praedicatur idem de se. Non univoce quia quae praedicantur univoce praedicantur secundum idem nomen et <eandem> rationem et omne tale potest definiri, ergo posset definiri quod est falsum quia definitio est per formam cum omnes partes definitionis sint formae. Praeterea non est univocatio nisi in formis. Nec aequivoce quia sic sequeretur quod homo et angelus essent substantia aequivoce quia si est aequivocatio in principio erit in toto, et ideo cum materia sit principium generis, si est ibi aequivocatio, erit postea in toto genere. Nec analogice eadem ratione quia homo et angelus essent substantia secundum analogiam tantum, ergo praedicatur idem de se, ergo etc.

Item si Deus de lapide faceret angelum, maneret in hac transmutatione essentia materiae, ergo etc.

Item esset una transmutatio, ergo et unum subiectum.

Contra: Quando ex uno auro fiunt diversi anuli, est aurum in diversis anulis aliud et aliud, ergo a simili erit alia materia in anima et in angelo et in lapide et in trunco, et alia in isto lapide et alia in alio.

Item opposita non compatiuntur se circa idem numero. Sed circa materiam in diversis substantiis compatiuntur se opposita quia in alio est rara, in alio est densa, ergo materia sub illis oppositis non erit eadem numero.

Item diversarum creationum sunt diversa creata et diversi termini quia creatio non est partis creati sed totius. Totum enim et perfectum est terminus creationis, ergo angelus et anima habent diversitatem quantum ad totum, ergo quantum ad materiam et formam.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 11 materia *trp.p.* una FD 13 praedicatur: ponitur T, potentia(?) G 15 eandem *corr.*, *om. codd.* 20 generis: generationis FB 27 erit alia

Respondeo: Ad istam quaestionem dicunt quidam quod est eadem materia numero in quibus est eadem per essentiam et ratio huius est secundum eos quia materia sic considerata nihil est actu, sed solum in potentia.

Ad argumentum de auro dicunt quod non est simile quia aurum antequam ex eo fiat anulus aliquid est actu, materia autem nihil est nisi in potentia.

Ad aliud dicendum quod opposita non se compatiuntur in eodem actu, bene tamen compatiuntur se in eodem potentia. Unde unitas in actu repugnat multitudini, unitas autem in potentia non. Unde dicit Commentator quod unum quod est in actu numero unum non potest esse in pluribus, sed quod est unum in potentia potest. Unum numero primo modo non potest esse terminus diversarum creationum, sed secundo modo potest.

Illi autem qui dicunt quod materia non est una per essentiam in omnibus, sustinent quod non est eadem secundum numerum etiam in illis in quibus est una per essentiam, et sic in duobus angelis vel in duobus hominibus est eadem materia per essentiam et tamen non est eadem secundum numerum. Signum ad hoc valde evidens est quia si eadem materia numero esset in me et in te, destructa materia quae est in me destrueretur materia quae est in te quod tamen falsum est quia possibile est unum materiatum corrumpi in pure nihil altero nullatenus corrupto. Unde videtur quod illa quae sic se habent non habeant materiam unam numero. Destructa enim materia necessario destruitur materiatum et hoc absque dubio videtur probabilius.

Unde dico quod in spiritualibus et in corporalibus non est eadem materia per essentiam nec secundum numerum. In corporibus autem transmutabilibus ad invicem est una materia secundum essentiam. Sed in nullis sive corporalibus sive spiritualibus est eadem secundum numerum, et ut de materia corporali loquar ubi est hoc planius, dico quod materia corporalis exuta omnibus formis est una secundum essentiam et non secundum numerum. Sed tamen secundum Commentatorem in principio *De substantia orbis*, et secundum eundem super illud 4. *Physicorum*: „Cum ergo inspexerimus hoc modo" etc., „materia numquam denudatur a dimensionibus" et sunt in ea interminatae ante formas substantiales. Unde dico quod materia ante receptionem formarum substantialium, ante, dico, per naturam, habet partem et partem in potentia et secundum partem aliam et aliam recipit formas diversas. Unde numquam eadem pars materiae recipit aeque primo duas formas. Consimiliter est in materia spirituali ubi etsi non sit partibilitas,

---

om. T//in^2 *om.* FDB 42 eodem: eadem DBGT 45 potest: esse *add.* FBG 62 non

---

43 Averroes, In Met. 12, t.14 (ed.cit. 300 L); cf. In Met. 1, t.31 (ed.cit. 20 H); t.28 (ed.cit. 18 L); t.46 (ed.cit. 25 K); In Met. 7, t.55 (ed.cit. 204 A).

63 Averroes, De substantia orbis c.1 (ed.cit. 4 B).

64 Averroes, In Phys. 4, t.15 (ed.cit. 127 AB).

est tamen multiplicitas. Quod autem materia de natura sua habeat partem et partem patet per Philosophum, libro *De generatione*, ubi definit rarum et densum. Dicit enim quod „densum est cuius partes propinque iacent." Constat quod hoc non intelligitur de partibus quantitatis quia illae semper aequaliter propinquae sunt. Ergo illud necessario intelligitur de partibus materiae.

Dico ergo quod cum materia numquam secundum eandem partem simul et semel recipiat duas formas individuales eiusdem speciei, quod numquam in duobus individuis eiusdem speciei vel etiam diversarum est eadem materia numero. Et si tu obicias quod materia huius individui et illius penitus remanent indistinctae omni forma abstracta per intellectum et ita est una materia numero, dico quod adhuc remanent distinctae penes situm. Praeterea illa propositio quae dicit quod omnis distinctio est a forma, falsa videtur. Materia enim non est forma, sed essentialiter distinguitur ab ea. Unde nota secundum Commentatorem, ca. de loco, quod quaedam numerantur ratione, quaedam vero actu. Sed quid dicemus de distinctione materiarum spiritualium quae non sunt situales? Respondeo: Dico de ipsis sicut de spiritibus qui locum sibi determinant licet non impleant, et sunt in loco definitive licet non dimensive. Nota etiam quod quamvis intellectus non possit distinguere inter ipsas materias quando formae sunt abstractae, non propter hoc sequitur quod sint penitus indistinctae, quia sicut dicit Commentator in principio 4. *Metaphysicae*, illud quod est „unum secundum formam non dividitur secundum cognitionem, sed tamen dividitur in esse", et illae materiae abstractis omnibus formis per intellectum sunt velut unum secundum formam, accipiendo formam pro carentia omnis formae. Ideo intellectus inter eas non distinguit quamvis non sint penitus indistinctae.

Ad primum in oppositum dicendum quod illa distinctio intelligitur in his quae sunt unum per positionem formae, non de his quae sunt unum tantum per privationem, et isto modo est in istis materiis sic abstractis.

Ad aliud dicendum quod non est simile de istis causis quia illae duae causae sunt extrinsecae et coincidunt, materia autem est causa intrinseca, et ideo non est status in una numero sicut nec in forma quae est pars rei. Unde ad numerationem causati non requiritur numeratio efficientis nec finis quia idem potest esse plurium causa efficiens et similiter causa finalis. Materia autem et forma quae sunt causae intrinsecae necessario numerantur ad numerationem causatorum.

---

om. T 78 remanent: remanerent F, remaneat BTA* remaneant G, *txt.* DA^{c} 82 ab ea *om.* GT 99 sicut: sic GT

---

71 Aristot., Categoriae c.8 (10a20–1).
82 Averroes, In Phys. 4, t.131 (ed.cit. 202 C–E.F).
89 Averroes, In Met. 10, t.1 (ed.cit. 250 F).

Ad aliud dicendum quod quando materia dicitur de materia angeli, hominis et lapidis, dicitur secundum analogiam. Sed si diceretur „materia aeris est materia" et „materia ignis est materia", tunc diceretur univoce. Et quod obicitur quod non est univocatio nisi in habentibus formam quia univoca sunt illa quae habent idem nomen et rationem eandem, id est definitionem, materia autem non habet formam et ideo non potest definiri, dico quod falsum est, immo univocatio est omnium quae possunt describi. Quod autem ratio accipiatur in illa definitione univoci quam ponit Philosophus in *Praedicamentis* pro definitione et descriptione patet per Damascenum in *Logica* sua, ca. 15, ubi vocat rationem substantiae definitionem et descriptionem. Hoc idem dicit 16: „Univoca", inquit, „sunt quaecumque nomine et definitione vel descriptione eiusdem nominis rem communicant." Vel aliter potest dici secundum Commentatorem, Super 11., quod materia dicitur communius per negationem formae quam per positionem. Praeterea non valet: Praedicatur idem de se, ergo idem importatur per illud et illud, sed sequitur quod eadem sit intentio praedicati et subiecti.

Ad duo ultima dicendum quod si Deus faceret angelum de lapide non maneret idem subiectum transmutationis, sed fieret transmutatio totius in totum, sicut fit in sacramento altaris.

---

111 Aristot., Categoriae c.1 (1a6–12).
112 Johannes Dam., Dialectica c.14, n.2 (ed.cit. 16, ll.17–36).
113 Ibid. c.16 (ed.cit. 18, ll.3–4).
115 Averroes, In Met. 12, t.14 (ed.cit. 301 A).

Quaestio 4
Utrum in angelis sit mera discretio personalis

Utrum in angelis sit mera discretio personalis ita quod angeli, saltem aliqui, solo numero differant.

Videtur quod sic quia personalitas invenitur in Deo, in angelis et hominibus. Sed in divinis est mera discretio personalis et in hominibus similiter quia omnes homines sunt eiusdem speciei solo numero differentes, ergo et in angelis.

Item omnis actio eiusdem speciei est ab eis quae sunt idem specie. Sed omnis actio angeli est eadem specie cum actione alterius angeli, ergo etc.

Contra: In illa specie ubi forma totam suam perficit materiam non est nisi unum individuum sicut patet in sole. Sed forma angeli adeo perficit totam suam materiam sicut forma solis, ergo etc.

Item causa multiplicationis secundum numerum individuorum sub eadem specie est corruptibilitas eorum ut species conservetur. Sed angeli sunt incorruptibiles, ergo non sunt plures eiusdem speciei.

Respondeo: Quidam dicunt quod singuli angeli differunt specie, et huius opinionis sunt qui negant angelum habere materiam sive esse compositum ex materia et forma. Et hoc habent dicere necessario quia individuatio est per materiam. Sed hoc non videtur multum conveniens quia sic non esset proportio reparatorum ad reparantes quia omnes homines sunt eiusdem speciei quamvis ipsi dicant quod hoc non esset inconveniens.

Alii dicunt quod omnes sunt eiusdem speciei.

Alii dicunt quod angeli eiusdem ordinis sunt eiusdem speciei. Unde credo quod vel omnes sunt eiusdem speciei vel saltem illi qui sunt eiusdem ordinis.

Ad primum dicendum quod perficere totam suam materiam est duobus modis, vel quia complet omnem eius appetitum ita quod nulla remanet privatio in materia per quam appetat aliam formam et sic forma angeli totam suam perficit materiam et forma solis et lunae et aliorum corporum superiorum, vel quia perficit omnem partem materiae aptam natam ad susceptionem consimilis formae, et sic forma angeli non perficit totam suam materiam nec forma solis et lunae et aliorum corporum supracaelestium quia adhuc extra materiam istius angeli est alia materia sive alia pars materiae quae est apta nata suscipere consimilem

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 32 supracaelestium: caelestium FDB, supercaelestium

---

17 Thomas Aqu., In Sent. 2, d.3, q.1, a.1, resp.; a.4, resp. Cf. Alexander Hal., Summa Theol. 2, Inq.2, tr.2, q.1, c.6, a.1 et 2. (ed.cit. 2, 153–156).

formam. Unde Commentator, Super 2. *De caelo et mundo*, super illud: „Volumus nunc dicere de formis stellarum“ etc., „omnia“, inquit, „corpora supercaelestia sunt eiusdem naturae et speciei.“ Unde omnia illa corpora sunt una species et plura individua.

Ad aliud dicendum quod conservatio speciei non est tota causa, et huius signum est quia tota species posset salvari in duobus vel tribus individuis. Sed causa principalis multiplicationis numeralis individuorum sub eadem specie est pulchritudo universi et completio numeri electorum.

G 35 nunc: non(? *vel* nunc) B, autem FD//supercaelestia: supracaelestia T

---

34 Averroes, In De caelo 2, t.59 (ed.cit. 138 F). Aristot., De caelo 2, c.11 (291b11).

Quaestio 5
Utrum personalitas sit proprietas substantialis vel accidentalis

Utrum personalitas sit proprietas substantialis vel accidentalis.

Videtur quod accidentalis quia proprium manat de genere accidentium, ergo personalitas proprietas est accidentalis.

Item natura humana in Christo habuit quicquid fuit essentiale humanae naturae. Sed non habuit personalitatem, ergo etc.

Item circumscriptis omnibus accidentibus res non est sensibilis. Sed „singulare est dum sentitur", ergo circumscriptis accidentibus non est singulare nec individuum, ergo per consequens nec persona.

Contra: Richardus de Sancto Victore, li. 4: „Persona est rationalis naturae individua substantia." „Substantia" ponitur ibi in recto, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod personalitas causatur a principiis substantiae et ideo est substantialis. Istud nihil est quia accidentia similiter causantur a principiis substantiae et tamen propter hoc non sunt substantialia.

Ideo dicunt aliqui quod proprietas potest dici substantialis aut quia immediate causatur a substantia et sic personalitas potest dici proprietas substantialis, aut quia non exit genus substantiae vel constituit substantiam et hoc dupliciter, vel inquantum dicit appropriationem principiorum in natura rationali et sic adhuc est proprietas substantialis, vel inquantum dicit distinctionem ab alio et sic est accidentalis sicut numerus. Similiter accidentalis proprietas potest dici dupliciter, vel quia causatur ab accidente et sic non est proprietas accidentalis, vel quia non egreditur genus accidentis et hoc potest esse dupliciter, vel quantum ad appropriationem et sic non dicitur accidentalis, vel quantum ad discretionem consequentem et sic est accidentalis.

Alii dicunt quod persona est existens in natura rationali et personalitas est existentia per se in natura rationali. Unde idem videtur iudicium de esse personalitatis et de ipsa personalitate. De esse autem personalitatis dicunt quidam sicut Algazel quod est accidentale quia res potest intelligi praeter suum esse.

Alii autem dicunt quod est substantiale. Substantiale enim est sine quo res non habet esse completum, et quia res sine suo esse non habet esse completum, ideo esse est rei substantiale.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 5 accidentium: accidentis FD, accidentali G, sec. Boethium *add.* B 6 personalitas: personalis DBGT 29 personalitate: de esse autem

---

10 Boethius, De consolatione 5, pr.6 (PL 63,862). Cf. Aristot., Anal.Post. 1, c.31 (87b37–9).

12 Richardus a St. Victore, De trin. 4, c.21 (PL 196,945A).

Alii dicunt quod esse individui non solum est esse, sed etiam per se esse, et licet quantum ad esse sit substantiale, non tamen quantum ad per se esse quia per se esse dicit negationem. Per se enim esse idem est quod „non esse cum alio". Negatio autem non est aliquid substantiale vel accidentale, et ideo esse individuale debet reponi sub substantia sive dici substantiale et similiter esse personale.

Ad primum dicendum quod non loquitur de omni proprio. Differentia enim specifica est propria speciei quam constituit et tamen non manat de genere accidentium. Unde non loquitur nisi de proprio accidentali.

Ad aliud dicendum quod in Christo nihil substantiale ablatum est naturae humanae, sed solum privatio vel negatio quae importatur per hoc quod est esse per se. Illa autem negatio nec est accidentalis nec substantialis.

---

personalitatis et de ipsa personalitate *add.(ditt.)* T 34 etiam: et BT 38 individuale: indivisibile BG, individuabile D

Quaestio 6
Utrum personalitas causetur a parte principii materialis vel formalis

Utrum personalitas causetur a parte principii materialis vel formalis.

Videtur quod a parte formalis: Richardus, 4. *De trinitate* ca. 14: „Personae in divinis distinguuntur per originem, in angelis per qualitatem, in hominibus per originem et qualitatem." Sed qualitas se tenet a parte formae, ergo etc.

Item proprietas univoca requirit causam univocam. Sed persona invenitur in Deo et angelis univoce vel saltem analogice et materia nullo modo est in Deo, ergo personalitas non est a materia.

Contra: Species est totum esse individuorum. Sed esse est a forma, ergo individuum non addit supra speciem nisi materiale, ergo individuatio est a materia, ergo et personalitas.

Item si individuatio esset a forma, individuum posset definiri. Ideo enim species definitur quia habet formalem differentiam. Sed individuum non definitur quia non est alia definitio hominis et huius hominis, ergo etc.

Respondeo: Quidam dixerunt quod individuatio et personalisatio sunt per solam materiam quia individuum addit supra speciem solam materiam quia nulla forma habet unde individuetur quia omnis forma quantum est de se communis est. Sed quod istud nihil sit patet per Philosophum, 11. *Metaphysicae*, qui dicit ibi quod „unum numero invenitur in his quae non habent materiam", ante illud capitulum: „De sententia autem praedicatum": „Motor", inquit, „primus est unus ratione et numero" et tamen certum est quod in primo motore nulla est materia. Unde idem est iudicium de individuo et de eo quod est unum numero. Unde non credo quod hoc quod isti dicunt umquam inveniatur a Philosopho nec a Commentatore. Sed hoc bene dicunt quod multiplicatio individuorum sub una forma est per multiplicationem materiarum. Aliud enim est quaerere causam individuationis, aliud causam multiplicationis individuorum.

Alii dicunt quod individuatio est solum per formam, et istis videtur concordare Commentator, Super illud *Metaphysicae*: „Quoniam autem in fundamento naturae" ubi dicit quod „materia primo recipit formas universales et postea minus universales et ultimo formas individuales" et ideo dicunt quod individuatio fit

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 17 personalisatio: personalitas B, personatio DG(?)
27 materiarum: materierum D^{c}G 29 dicunt *om.* GT 32 individuales: indivisibiles GT

---

5 Richardus a St. Victore, De trin. 4, c.15 (PL 196,939C).
20 Aristot., Met. 12, c.8 (1074a36–7).
30 Averroes, In Met. 1, t.17 (ed.cit. 14 K). Aristot., Met. 1, c.8 (989b6).

tantum per formam. Hoc nihil est quia individuum non addit formam supra speciem sicut dictum est. Tunc enim individuum posset definiri. Praeterea in illa forma individuali quam tu ponis, aliud est quod est forma, aliud est quod est hic et nunc, ergo istae rationes sunt separabiles per intellectum. Sed separato per intellectum quod est hic et nunc nihil remanet nisi forma speciei, ergo videtur quod non differunt sicut formae diversae. Multis aliis modis posset haec opinio improbari.

Alii dicunt quod accidentia sunt causa individuationis et hoc videtur sensisse Porphyrius qui dicit quod individuum constat ex proprietatibus quarum collectio numquam potest in aliquo reperiri. Hoc idem videtur per Boethium, *De trinitate*: „In numero", inquit, „differentiam accidentium varietas facit." Ista autem opinio non videtur sufficiens quia illa accidentia quae constituunt individuum aut sunt accidentia speciei aut sund accidentia individui. Si speciei, aut sunt accidentia per se et hoc non potest esse quia tale accidens convertitur cum specie cuius est accidens et tale non individuat sicut nec ipsa species, aut est accidens per accidens et tale non potest constituere individuum quia communius est quam ipsa species. Item nec accidens individui quia accidens natura posterius est eo cuius est accidens et posterius non potest constituere prius, ergo accidens individui non potest esse causa individuationis, immo potius individuum est causa accidentis.

Ideo dicendum melius et probabilius quod causa individuationis est illud quo res habet esse actu. Ab eodem enim secundum Philosophum habet res esse et esse distinctum sive esse unum. Hoc autem in his quae sunt forma sine materia est forma ipsa, in his autem quae habent formam in materia nec forma sola nec materia sola est causa individuationis, sed forma coniuncta materiae signatae. Principalius tamen est forma in individuando sicut et in dando esse. Inde enim aliquid individuum est, unde est unum solum. Hoc autem est per formam quia sicut per formam habet res esse, ita et esse distinctum. Et ponitur exemplum conveniens de cera et sigillo. Eodem modo causa personalis proprietatis est anima rationalis vel forma intellectualis coniuncta materiae suae. Si enim materia posset per se subsistere actu, esset individuum. Similiter et forma. Sed quia neutra existit per se, sed compositum, ideo solum compositum est individuum.

Ad illud de Richardo dicendum quod ipse non intendit assignare causam personalitatis, sed illud quo discernitur et cognoscitur personalitas. Vel dicendum quod non assignat praecisam causam.

---

38 sicut: nisi FD, vel si sint B 41 collectio: collatio GT 42 aliquo: *forte lege*: alio 57 in^1: *om.* FG//in^1 individuando: causa individuationis D 67 in^2 *om.*

---

41 Porphyrius, Isagoge 7, 21–3 (Comm. in Arist. Graeca IV, p.33, ll.4–6).
42 Boethius, De trin. c.1 (PL 64,1249D).
53 Aristot., Met. 7, c.7 (1032a20–2).

Ad aliud posset dici quod persona dicitur aequivoce in Deo et in angelis ut patet discurrendo per partes definitionis personae. Aliter potest dici quod personalitas dicit aliquid positive et aliquid privative seu negative. Positive dicit ens subsistens in natura rationali et sic analogice convenit Deo, homini et angelo. Negative autem sive privative dicit incommunicabilitatem et talis non requirit nec causam nec subiectum univocum vel analogum.

Argumenta ad oppositum concedenda sunt pro tanto quod ostendunt quod individuum non addit formam super speciem sed materiam. Sed non sequitur propter hoc quod individuatio sit principaliter a materia, sed quod non est sine materia. Unde quod dicit quod individuum non addit formam, dicendum quod non addit formam ut communis est, sed ut proprie est per inclinationem ad specialem materiam. Unde communis forma speciei per talem inclinationem ad materiam signatam fit forma individualis, non quod forma individualis sit alia a forma speciei, sed eadem alio modo se habens. Et sic forte intellexit Commentator quando dixit quod materia primo recipit formas magis universales, postea minus universales et ultimo formam individualem. Non quod intenderet dicere quod forma individualis sit alia a forma universali ipsius speciei, sed quod forma speciei per inclinationem ad materiam signatam fit individualis sive individuatur.

FDBG 71 sive: seu DGT 72 nec[1] *om.* T 74 super: supra BG

---

80 Cf. l. 30.

Quaestio 7
Utrum Deus potuerit facere angelum malum

Utrum Deus potuerit facere angelum malum.

Videtur quod sic quia potest facere oculum non videntem et aurem non audientem et intellectum non intelligentem, ergo affectum iustitia carentem. Si tu dicas quod verum est, sed carere iustitia non semper est malum nisi quando debet inesse, sicut patet de oculo catuli non vidente ante nonum diem, hoc non sufficit quia sicut potest facere oculum non videntem et intellectum non intelligentem quando natus est oculus videre et intellectus intelligere, ita videtur quod possit facere affectum iustitia carentem quando iustitiam debet habere.

Item Augustinus, *Enchiridion* ca. 56: Malum facit ad pulchritudinem universi. Sed Deus potest facere esse illud quod decorat universum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Aliqui dicunt quod angelus factus fuit malus. Haec opinio falsa est et implicat opposita. Deus enim et secundum sanctos et secundum philosophos eo quod est bonus creat res et eo ipso res bonae sunt. Ergo si creavit angelum malum, malum fuit bonum.

Ad primum dicendum quod essentia bonitatis et iustitiae consistit in volendo quod Deus vult nos velle et essentia malitiae et iniustitiae in volendo quod Deus non vult nos velle et quia non est possibile ut velit nos nolle quod vult nos velle, ideo non potest velle aliquem esse malum vel iniustum et per consequens nec facere. Sed essentia ignorantiae non consistit in carentia habitus quem vult nos habere, similiter nec caecitas. Ideo carentiam istorum potest velle in nobis, sed non bonitatis vel iustitiae secundum Anselmum, *De libero arbitrio* ca. 8, unde non est simile. Et quod tu obicis quod potest facere caecum quando natus est habere visum etc., dicendum quod ista determinatio temporis cum dicitur „quando natus est habere visum", non provenit a causa superiori sed a causa inferiori. Unde potest eum facere caecum quando natus est videre secundum causam inferiorem, sed non potest facere eum caecum quando natus est videre secundum causam superiorem. Sed in gratia et iustitia non est aliqua determinatio temporis

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//Deus *om.* GT//potuerit: potuit FDB 6 et *om.* GT 8 catuli: canis BG, cati T//vidente: videntem T 10 oculus: oculo T 13 esse *trp.p.* illud GA, omne FDT; vel omne *mg.* B 15–6 falsa est *trp.* BG 20 volendo: nolendo DG(?)T 21 non[1] *om.* DGT 31 temporis *om.* GT

---

12 August., Enchiridion c.10–11 (PL 40,236).

25 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.8 (ed.cit. 220s.).

secundum causam inferiorem, sed solum secundum causam superiorem quia ista aptitudo ad gratiam dependet ab ordine causae superioris, et ideo non potest eum facere iniustum quando natus est habere iustitiam quoniam tunc solum natus est habere iustitiam quando Deus ordinat ut habeat. Si igitur pro eo tempore faceret eum iniustum, faceret contra suam ordinationem et ita esset ibi implicatio oppositorum.

Ad secundum dicendum quod malum unde malum non facit ad pulchritudinem universi, sed malum unde ordinatum et hanc ordinationem potest Deus facere quia bona est. Unde Deus non potest facere malum, potest tamen facere malum ordinatum sicut pictor dicitur facere parietem album qui tamen non facit parietem sed solam dealbationem.

Quaestio 8
Utrum diabolus in instanti suae creationis voluntate propria fuerit malus

Utrum in instanti suae creationis voluntate propria diabolus fuerit malus.

Videtur quod sic: *Jo* 3: „Ab initio diabolus peccat."

Item aliqua forma corporalis statim cum est operatur sicut forma ignis, ergo multo fortius etc.

Item anima rationalis statim cum infunditur viciatur, ergo a simili angelus cum sit aeque vel magis actualis, potuit agere et viciari motu propriae voluntatis.

Contra: In eodem instanti in quo quis peccat non potest vitare peccatum. Sed nullus peccat in eo quod vitare non potest sicut dicit Augustinus, 3. *De libero arbitrio*, quia vitatio respicit futurum. Ergo si peccavit in primo instanti, non peccavit cum ante primum illud instans peccatum vitare non potuerit.

Item malum corrumpit bonum, ergo si angelus peccavit in primo instanti, aut corrupit bonum quod ante habuit et hoc non quia ante nihil habuit, aut bonum quod tunc habuit et hoc non quia tunc simul esset factum et corruptum, aut bonum quod habiturus fuit et hoc non quia illud bonum nondum fuit, ergo etc.

Respondeo: Dixerunt aliqui quod in instanti suae creationis fuit malus actu propriae voluntatis et dicunt Augustinum hoc sensisse ut videtur, *Super genesim* li. 11. Sed haec opinio sicut falsa reprobata est Parisius. Unde secundum Augustinum, *De civitate Dei* li. 11., ca. 15: „Non", inquit, „ab initio ex quo creatus est peccare putandus est, sed ab initio peccati quod ab ipsius superbia coeperit esse peccatum."

Ad primum dicendum quod „ab initio" potest teneri inclusive et sic falsa est, vel exclusive et sic vera est et est sensus: ab initio, id est post initium.

Ad aliud dicunt aliqui quod liberum arbitrium angeli vel hominis non potuit moveri ad bonum vel ad malum quia suspensi fuerunt ex admiratione novitatis sui esse. Hoc autem non credo esse verum quia dicit Damascenus, li. 2, ca. 14, quod „admiratio timorem importat" et ita in angelo vel in homine esset poena

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 11 Augustinus 3 *trp.* GT 13 potuerit: potuit FD 25 vera est[1] *trp.* GT 51 bonum: vel malum *add.* FD

---

5 Jo 8,44.
12 August., De libero arbitrio 3, c.18 (PL 32,1295).
20 August., De Genesi 11, c.16 (PL 34,438).
20 Decem errores contra theologicam veritatem ..., 1241. Error quintus. Chartularium Univ. Par. I, n.128, p.171.
21 August., De civitate Dei 11, c.15 (PL 41,330).
28 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.15 (ed.cit. 122, l.8).

ante culpam. Alii dicunt quod sicut non potest aliquid iudicari verisimile nisi cognoscetur verum, sicut dicit Augustinus, *Contra academicos*, ita non potest apparens bonum vel bonum verisimile appeti nisi prius verum bonum et cognoscatur et appetatur, et ita angelus indigebat pertractatione. Hoc non cogit quia non movetur vel appetit bonum ut apparens bonum vel bonum verisimile, sed appetit bonum quia bonum simpliciter. Alii dicunt quod non potuit in primo instanti bonum vel malum appetere quia nulla creatura est quae prius non sit quam agat. Hoc est directe contra Augustinum quia dicit quod si ignis esset aeternus quod splendor esset ei coaeternus. Aliter potest dici quod liberum arbitrium creaturae rationalis non potest operari in instanti suae creationis quia secundum Augustinum, 3. *De libero arbitrio* in fine, „non est in potestate animi quibus visis tangatur, sed in potestate sua est quae sumat vel respuat", ergo quando mens angelica fuit primo tacta aliquo viso, ponatur in primo instanti, in eodem instanti habuit potentiam sumendi illud visum vel respuendi. Sed potestas secundum Hugonem, *De sacramentis* li. 1, p. 2, 21. ca., et etiam secundum Philosophum in fine 1. *De caelo et mundo*, est respectu futuri, ergo aliud instans fuit necessarium quo tacta fuit primo mens angelica aliquo viso et aliud in quo illud sumpsit vel respuit, ergo aliud fuit instans quo tactus fuit angelus aequalitate divina et aliud quo illam appetiit. Et constat quod non peccavit antequam appeteret, ergo non potuit peccare in primo instanti. Si tu dicas quod potentia coniuncta actui statim operatur et talis potuit esse in angelo, dico quod non est verum quia tunc non esset in potestate eius assumere vel respuere bonum cum potentia sit semper respectu futuri quod tamen falsum est. Unde necessario intelligitur de potentia quae praecedit actum, quando dicitur aliquid esse in potestate alicuius. Et quod obicitur de igne et luce non est simile quia illa agunt ex necessitate naturae, rationalis autem creatura non.

Ad aliud dicendum quod non est simile quia anima quae infunditur corpori vitiato non vitiatur per actum propriae voluntatis.

30–3 Thomas Aqu., In Sent. II, d.3, q.2, a.1, sol.
31 August., Contra Academicos 2, c.12 (PL 32,932).
37 August., De trin. 6, c.1 (PL 42,923).
40 August., De libero arbitrio 3, c.25 (PL 32,1307).
44 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.5, c.22 (PL 176,256B).
45 Aristot., De caelo 1, c.12 (283b13–4).

Quaestio 9
Utrum angelus cognoscat omnia quae cognoscit per species innatas vel aliqua cognoscat per species acquisitas

Utrum angelus cognoscat omnia quae cognoscit per species innatas vel aliqua cognoscat per species acquisitas.

Quod non omnia per species innatas videtur quia cognitio per species innatas non praeexigit existentiam rei cognoscibilis. Sed angelus cognoscit res in proprio genere quae quidem cognitio praeexigit existentiam rerum, ergo etc. Maior patet per Philosophum, 2. *De anima*. Dicit enim quod non sentimus quando volumus quia sensibilia non semper praesto sunt nobis. Intelligimus autem cum volumus quia intelligibilia semper praesto sunt intellectui. Ergo cum species innatae menti angelicae semper praesto sint ei, patet quod cognitio per tales species non praeexigit cognoscibilis existentiam. Minor patet per Augustinum, *Super genesim* li. 4, ubi dicit quod „angeli cognoverunt res in Deo antequam res essent productae, sed in proprio genere cognoverunt eas postquam productae sunt." Ergo etc.

Item si per species innatas angelus tantum cognoscit, ergo cum talis cognitio non respiciat aliquod tempus vel aliquem locum determinatum, aequaliter poterit cognoscere futura sicut praesentia et remota sicut propinqua. Sed hoc est falsum quia secundum Damascenum, li. 2, ca. 3, „nec angeli nec daemones futura cognoscunt."

Item secundum Augustinum, *De cura pro mortuis agenda*: „Animae separatae non aeque cognoscunt praesentia ut futura."

Item Commentator, Super 3. *De anima*: „Sola forma", inquit, „quae est libera a materia non cognoscit aliud a se." Aut loquitur Commentator de primo cognito aut de secundo. Non de secundo quia Philosophus habet pro inconvenienti quod Deus non cognoscat ea quae hic geruntur nobiscum, ergo intelligit de primo cognito, ergo omnis intelligentia intelligit aliud a se ratione primi cogniti. Sed talis cognitio est per specierum receptionem, ergo etc.

Contra: Si angelus recipit speciem, aut per sensum, aut per imaginationem, aut per intellectum. Non per sensum aut imaginationem cum non habeat organa

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 27 geruntur: aguntur FDB 28 omnis: alia *add.*

---

10 Aristot., De anima 2, c.5 (417b24–6).
15 August., De Genesi 4, c.24 (PL 34,313).
20 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.4 (ed.cit. 76, l.25).
22 August., De cura pro mortuis agenda c.13 (PL 40,605); c.15 (PL 40,606).
24 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 151 D).
26 Aristot., Eth.Nic. 10, c.9 (1179a24–5).

harum potentiarum. Nec per intellectum quia intellectus recipit tantum formas universales. „Universale enim dum intelligitur, singulare dum sentitur", et sic solum universalia cognosceret et numquam particularia.

Item Augustinus, 9. *De trinitate* ca. 4: „Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam." Sed angelus sensum non habet, ergo cognoscit per seipsum sine receptione ab extrinseco.

Item angelus est plenus formis, ergo nullam recipit.

Item secundum Augustinum, 3. *Super genesim*, „res habent esse in verbo, in intellectu angelico et in genere proprio", et constat quod illud esse quod habent in intellectu angelico est similius illi esse quod habent in verbo quam illi esse quod habent in genere proprio. Sed res in genere proprio sic se multiplicant per suas rationes seminales quod nihil recipiunt ab extrinseco sicut quantum ad esse quod habent in verbo nihil recipere possunt, ergo multo fortius ex formis inditis angelicae cognitioni potest angelus omne cognoscibile cognoscere absque receptione ab extrinseco.

Respondeo: Opinio quorundam fuit quod angelus non cognoscit ista sensibilia nisi in corpore assumpto. Sed hoc nihil est quia quando corpus assumit, oportet quod ipsum praecognoscat, ergo eadem ratione cognoscit alia singularia, alioquin nisi illud corpus quod assumit praecognosceret, tunc casualiter assumeret.

Alii dicunt quod naturalia et necessaria cognoscit per species innatas, voluntaria et contingentia per species acquisitas. Sed contra illud est quod multarum rerum naturalium sunt actiones voluntariae et contingentes, ergo aut non cognoscit operationes aut cognoscit eas per specierum receptionem. Sed species operationis non recipitur nisi cum receptione speciei subiecti operationis, ergo si cognoscit operationem per speciem receptam, eadem ratione et subiectum. Quod autem operatio non cognoscatur nisi per subiectum patet per illum auctorem *Perspectivae* qui dicit quod comprehensio motus est per comprehensionem visibilis. Ergo si angelus cognoscit motum hominis, non cognoscit nisi per cognitionem hominis qui est res naturalis.

Alii dicunt quod angelus tantum cognoscit per species innatas. Sed qualiter hoc fiat diversimode assignatur a diversis. Quidam enim dixerunt quod sicut Deus a principio indidit materiae seminales rationes per quarum multiplicationem

---

D(*mg.*)T 40 3: 2 BGT 45 nihil recipere *trp.* FDBG 48 opinio quorundam *trp.* FD 63 diversimode assignatur *trp.* BG 64 seminales rationes *trp.* B; seminalem

---

33 Boethius, De cons. 5, pr. 6 (PL 63,862).
35 August., De trin. 9, c.4 (PL 42,963).
40 August., De Genesi 4, c.24 (PL 34,313).
59 Alhazen, Perspectiva 2, c.2, n.49 (ed. Risner p.60).

postea mundus procrearetur, sic menti angelicae Deus indidit species rerum per quarum multiplicationem omnia cognoscibilia cognosceret, et sicut rationes seminales sunt finitae, sed possunt multiplicari quasi in infinitum, sic secundum istos et species menti angelicae inditae. Sed contra hoc est quod dicit Augustinus, *De trinitate* li. 11, ca. 3: „Cum species", inquit, „gignit in memoria speciem, illa species est intelligentiae simillima", ergo multiplicatio est per similitudinem. Sed in mundo producuntur et generantur multa dissimilia, ergo non possunt cognosci per multiplicationem illarum specierum.

Alii dicunt quod angelus habet species omnium praedicamentorum et illas applicando ad invicem et componendo potest cognoscere singularia aggregando species diversas ut species hominis, figurae, coloris, loci et huiusmodi. Sed contra hoc est quia quantumcumque angelus talem compositionem faceret, semper erit forma, et omnis forma quamdiu non individuatur semper est universalis, ergo non duceret in cognitionem individui. Item Augustinus, *De trinitate* li. 8, ca. 4, dicit quod „si ego imaginem Alexandriae quam numquam vidi, possem proferre exterius ad oculos hominum, numquam possem per talem imaginationem certitudinaliter cognoscere Alexandriam", ergo talis compositio nullam certitudinem facit. Si tu dicas sicut ipsi dicunt quod dirigit aspectum super ipsum cognoscibile, tunc quaero: Aut dirigendo aspectum aliquid recipit aut nihil. Si recipit, habeo propositum, si nihil recipit, ergo frustra dirigit magis super illud quam super aliam rem.

Alii dicunt quod angelus cognoscit per species innatas sicut Deus per ideas ita quod nihil recipit, et sicut idea in Deo est sufficiens ad exprimendum rem pro omni tempore et secundum omnem eius condicionem et quantum ad omne sui esse universale vel particulare, sic et species indita menti angelicae. Sed hoc non videtur. Certum enim est quod species in mente angeli non sunt infinitae, ergo si Deus aliquam novam rem crearet, illam non posset per illas species angelus cognoscere. Item certum est quod ad hoc quod sit cognitio rei in proprio genere necesse est ipsam rem prius esse quam cognoscatur. Sed si cognosceret per species innatas, posset res cognoscere in proprio genere antequam essent quia, sicut dicit Philosophus, „intelligimus quando volumus" quia scilicet species inelligibilis est praesens intellectui.

---

rationem GT 65 procrearetur: procreatur G, procuraretur T 67 quasi *om.* BG 69 11 ca. 3 *om.* FDBTG; 13. ca. 15 *mg.* A 70 intelligentiae: intellectae FB 73 praedicamentorum: praedictorum FB(?)GT(?), praedictarum D//et *om.* T 79 4: 10 GT 80 imaginationem: imaginem FDG 91 illas species: illam speciem BGT 104

---

69 August., De trin. 11, c.3 (PL 42,988).
79 August., De trin. 9, c.6 (PL 42,966).
95 Aristot., De anima 2, c.5 (417b24).

Alii dicunt et melius quod angelus saltem aliqua cognoscit per species acquisitas quia sicut dicit Augustinus, *De civitate* li. 21, ca. 10: „Angeli mali etsi non habent corpora, tamen patiuntur ab igne corporali", ergo recipiunt seu apprehendunt qualitates tangibiles ignis. Pari ratione et aliorum sensibilium, et hoc facit angelus per intellectivam potentiam quae tantum facit in illis quantum in nobis sensus et imaginatio. Ideo dicit Augustinus, 12. *Super genesim ad litteram*, quod angeli „cogitationes nostras non utique oculis quia non corpore, sed spiritu vident." Item Augustinus, li. 2. *Retractationum*, ca. 5, ubi retractat de libro *De divinatione daemonum*, insinuat quod daemones noverunt disputationes voce prolatas vel cogitatas sensu vel alia vi spirituali, pari ratione et angeli boni. „Damnatae etiam animae", sicut dicit Augustinus, *De cura pro mortuis agenda*, „possunt cognoscere ea quae hic fiunt, aut quia mortui qui hic de novo decedunt nuntiant eis aut quia aliqui de eis veniunt ad nos et renuntiant eis aut quia angeli eis revelant." Si ergo animae separatae cognoscunt per receptionem, pari ratione et angeli.

Ad primum dicendum quod cognoscit per intellectum et quod obicis quod „singulare est dum sentitur, universale dum intelligitur", dicendum quod hoc intelligendum est cum praecisione ex parte sensus, non tamen ex parte intellectus quia sensus solum singulare apprehendit, intellectus autem et singulare et universale. Unde Commentator, Super 3. *De anima*, dicit quod „intellectus cognoscit alietatem individui ad formam universalem." Hoc autem non posset nisi cognosceret individuum.

Ad aliud dicendum quod species sensibiles potest apprehendere intellectus angelicus ex natura sua sicut et noster sensus.

Ad aliud dicendum quod angelus est plenus formis receptis a superiori, sed bene potest recipere ab inferiori utpote a rebus in genere proprio, vel posito quod reciperet ab eadem parte a qua habet innatas species, nullum sequitur inconveniens quia cognitio est apprehensio similis speciei illi quam habet innatam. Tunc enim est plena et perfecta cognitio quando species quae occurrit est similis illi quam habet innatam. Unde in receptione spirituali una species non impedit aliam speciem, sed tantum in receptione materiali sicut patet quia plures species

---

li. *om.* T//ubi *om.* FBGT//retractat: retractant F, *om.* G 109 aliqui: quid T, *om.* D 114 praecisione: praescisione TA, expressione G 115–6 singulare²...universale *trp.* FDT 127 speciem: similem *add.* FBD

---

98 August., De civitate Dei 21, c.10 (PL 41,725).
103 August., De Genesi 12, c.22, n.48 (PL 34,473).
104 August., Retract. 2, c.30 (PL 32,643).
107 August., De cura pro mortuis agenda c.15, n.18 (PL 40,605).
116 Averroes, In De anima 3, t.9 (156 C).

plurium luminum similium possunt recipi in eodem puncto aeris quia talis receptio spiritualis est.

Ad illud de multiplicatione dicendum quod non est simile quia formae quae sunt rationes seminales possunt producere res alias et hoc quia generans generat aliud propter materiam. Sed in angelis sunt formae sine materia et ideo non possunt producere res alias, et ideo non possunt esse principia cognoscendi nisi quorum sunt formae.

Quaestio 10
Utrum angelus in primo instanti suae creationis Deum cognoverit per suam essentiam

Utrum angelus in primo instanti suae creationis Deum cognoverit per suam essentiam.

Et videtur quod sic: Augustinus, *De trinitate* li. 14, ca. 4: „Mens nihil tam novit quam id quod sibi praesto est." Sed Deus est praesentissimus ipsi animae, ergo etc.

Item Commentator, Super 3. *De anima*: „Si posuerimus quod intellectus sit non admixtus materiae, tunc certe iste sermo erit verus, scilicet quod illud quod est magis intelligibile magis comprehendet quoniam cum comprehendit minus perfectum ex eis comprehensibilibus quae non sunt admixta materiae, necesse est ut comprehendat perfectius." Et Themistius ibidem parum supra: „Cum", inquit, „intellectus materialis habet potentiam ad abstrahendum formas a materiis et intelligendi eas, quanto magis habet potentiam intelligendi ea quae sunt primo denudata a materia." Et post hoc subdit Commentator verba praemissa. Sed Deus est maxime intelligibilis et a materia denudatus, ergo etc.

Item Magister, 4. *Sententiarum* dist. 1, ca. 2, dicit quod „homo in statu innocentiae videbat Deum sine medio", ergo multo fortius angelus. Sed videre Deum sine medio est videre eum per suam essentiam, ergo etc.

Item aut per speciem aut per essentiam. Non per speciem quia illa esset Deo simplicior et subtilior quod est impossibile, ergo etc.

Item si angelus cognovit Deum per medium, aut illud medium fuit magis proportionale Deo quam ipse angelus aut minus. Si magis, ergo aliquid creatum cadit medium inter Deum et angelum. Si minus, ergo non potest ducere angelum in cognitionem Dei, sed magis impedit.

Contra: Visio Dei per essentiam redditur caritati in praemium, ergo ad hoc non potest creatura attingere per sola naturalia.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 10 sit *om.* GT, *s.l.* FB 12 quoniam: quam DBG// comprehendit: apprehenderet F, comprehenderit DG 36 et *om.* BG 40 male *om.* T

---

7 August., De trin. 14, c.4, n.7 (PL 42,1040).
10 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 179 C).
14 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 179 A). Themistius, In De anima 3, c.51 (ed. Lohr, p. 97v).
19 Petrus Lomb., Sent. 4, d.1, c.5, n.3 (ed.cit. 235, l.8s.).

Item secundum Dionysium, 4. *De divinis nominibus*: „In angelis malis remanserunt naturalia splendida et integra.“ Ergo si per illa cognoverunt per essentiam, adhuc cognoscerent quod falsum est.

Item plus est super intellectum angelicum divina essentia quam angelus supra intellectum humanum. Sed homo non cognoscit angelum sine specie, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod Deus est praesens in ratione conservantis et continentis et illustrantis, sed non in ratione obiecti immutantis.

Ad aliud dicendum quod Deus est magis intelligibilis secundum se. Tamen ex parte intellectus angelici non elevati minus est intelligibilis sicut de sole respectu oculi male dispositi.

Ad aliud dicendum quod nec per speciem nec per essentiam, sed per effectum. Et si obicias quod ad hoc quod sit cognitio per effectum necessario cognoscitur causa et sic aliquo modo cognovit Deum per essentiam, dicendum quod non oportet quod cognoscatur per essentiam, sed solum in proportione. Unde cum cognoscitur Deus per suos effectus non oportet quod cognoscatur aliqua notitia speciali, sed solum in proportione ut haec multa creantur ab aliquo uno.

Cetera quaere in scripto.

---

42 Et: item T 45 aliqua: alia T 46 ut...uno *om.* T//haec: hic FBD//ab *om.* FBD

---

30 Dionysius Ar., De divinis nominibus 4 (PL 122,1142s D–A). Dionysiaca vol. 1, p. 282 sec. trl. Sarraceni.

Quaestio 11
Utrum angelus naturali dilectione dilexerit Deum propter se et super omnia

Utrum angelus naturali dilectione dilexerit Deum propter se et super omnia.

Videtur quod non quia qui sic diligit elevatur supra se. Sed naturali dilectione non potuit elevari supra se, ergo etc.

Item angelus dilexit Deum propter beneficia. Sed „propter quod unumquodque tale et illud magis", ergo beneficia plus dilexit quam Deum. Sed beneficia dilexit propter se ipsum, ergo etc.

Item natura quantum potest fugit corruptionem suam, ergo odit corruptionem suam. Sed odium suae corruptionis radicatur in amore sui esse, ergo diligit se sive suum esse quantum potest. Sed ultra suum posse non potest, ergo nihil tantum diligit quantum se.

Contra: Angeli naturali dilectione dilexerunt Deum aut inquantum bonum simpliciter aut inquantum bonum sibi. Si primo modo, habeo propositum. Si secundo modo: Sed Deus erat melior eis quam ipsi sibi, ergo magis Deum ipsi diligebant quam seipsos, ergo etc.

Item gustus bene dispositus magis delectatur in meliori.

Item praeceptum de dilectione propter se et super omnia erat impressum menti anglicae. Sed non erant transgressores istius praecepti quia tunc mali essent, ergo etc.

Respondeo: Dicunt quidam quod angelus ex puris naturalibus non potuit Deum diligere propter se et super omnia quia natura semper curva est, et ideo hoc non potuit nisi per habitum gratiae elevantem.

Alii dicunt quod potuit et hoc est satis probabile. Et si quaeras differentiam amoris gratuiti ad naturalem, dici potest quod motus dilectionis gratuitae est facilior, promptior et delectabilior et facit ea quae debet. Et hoc innuit Philosophus 3. *Ethicae*.

Ad primum dicendum quod diligere Deum propter se et super omnia meritorie est per elevationem animae supra se, quae quidem elevatio fit per dilectionis gratuitae habitum, super quem fundatur omne meritum. Sed in dilectione non

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD//dilexerit: dilexit B, diligat A 9 tale: *om.* TG, *mg.* B, *s.l.* A 12 se: si FBT 16 bonum: bonus FDGT 17 ipsi: ipse T//ipsi[2] *om.* FDB 24 et[2] *om.* DBG 39 me *om.* T, cibis G, *s.l.* A(*exl.* cibi)//cibi *om.* FDG 43 in *om.* FDT

---

9 Aristot., Anal.Post. 1, c.2 (72a29).
29 Cf. Aristot., Eth.Nic. 8, c.9.10 (1158b29–1159b24); Eth.Nic. 1, c.9 (1099a13–30).

meritoria sicut est dilectio naturalis, non est elevatio animae supra se quia hoc potest ex puris naturalibus.

Ad aliud dicendum quod le „propter" potest ibi dicere habitudinem causae finalis et sic falsa est prima propositio. Non enim dilexerunt Deum propter beneficium tamquam propter finem. Vel potest dicere habitudinem causae efficientis sicut si dicerem: „Ego appeto cibum propter odorem" quia odor provocat in me cibi appetitum, et sic est vera quia bene moti fuerunt ad Deum diligendum propter beneficia efficienter, non finaliter, et ideo est ibi mutatio habitudinis del „propter" et fallacia aequivocationis. Quidam tamen impugnant illud et dicunt quod praedicta regula intelligitur in utroque genere, scilicet efficientis et finalis, quia dicitur in 1. *Posteriorum* quod principia sunt magis nota quam conclusiones, et tamen principia ut videtur sunt causa efficiens conclusionis. Hoc autem non est verum. Principia enim sunt finis conclusionis secundum Philosophum in fine 2. *Physicorum*. Unde ipse dicit ibi quod „finis in operationibus similis est propositionibus in disciplinis", ergo conclusiones se habent ad propositiones praemissas, id est ad principia, sicut ea quae sunt ad finem et principia ad conclusiones sicut finis.

Ad aliud dicendum quod quando natura impetitur absolute, fugit corruptionem suam quantum potest, quando autem impetitur comparative, non oportet sicut patet in martyribus quibus ponebatur violatio honoris Dei vel destructio naturae. Sed adhuc videtur remanere argumentum quia absolute fugit natura suam corruptionem quantum potest, ergo diligit se quantum potest. Dicendum quod non sequitur: fugit et odit corruptionem suam quantum potest, ergo diligit se quantum potest, quoniam sicut videmus quod ex habitu informi potest homo facere actum aequalem actui procedenti ex habitu formato, ut exponere se morti propter fratrem suum aut propter falsam fidem quam habet, sic ex minori habitu potest elici maior actus vel aequalis actui elicito a maiori habitu, et ideo licet diligere Deum propter se et super omnia sit actus caritatis, potest tamen idem actus esse ab habitu naturae bene institutae. Unde quantitas dilectionis non attenditur penes quantitatem operis diligentis, sed ex eo quod paratus esset facere si posset.

Sustinendo aliam opinionem dicendum ad primum quod dilexerunt Deum inquantum bonus sibi et se dilexerunt ut finem.

---

47 operationibus: operibus BGT 50 impetitur: impeditur DBT(?) 51 impetitur: impeditur BD 57 procedenti: praecedenti BT, et *add.* B

---

43 Aristot., Anal.Post. 1, c.2 (72a28).
46 Aristot., Phys. 2, c.9 (200a15–b5).

Ad aliud dicendum quod non est simile de gustu et affectu quia gustus aequaliter se habet ad omne gustabile, affectus autem non se habet aequaliter ad omne amabile. Unde inaequaliter se habet ad se et ad alia. Praeterea angelus non percipiebat omne quod diligendum erat in Deo.

Ad aliud dicendum quod illud praeceptum fuit illis impressum ad cognoscendum, non ad exsequendum pro illo tempore quia hoc non poterant sine auxilio gratiae. Praeterea conscientia dictabat eis quod Deus esset summe diligendus, sed non quod ipsi adhuc ad hoc tenerentur.

Quaestio 12
Utrum angeli plus diligant angelos superioris ordinis vel inferioris vel ordinis sui

Utrum angeli plus diligant angelos superioris ordinis vel inferioris vel ordinis sui.

Videtur quod superioris quia sunt meliores et magis benefici.

Quod illos qui sunt eiusdem ordinis videtur. Dicit enim Tullius, *De amicitia*: „Nihil", inquit, „est quod magis alliciat ad amorem quam parilitas et similitudo." Sed haec sunt in angelis eiusdem ordinis, ergo etc.

Item Philosophus, 8. *Ethicae* ca. 5, dicit quod „colloquia maxime faciunt ad contrahendum amorem", sed frequentiora sunt colloquia inter angelos eiusdem ordinis, ergo etc.

Quod plus diligant inferiores videtur quia Philosophus dicit 9. *Ethicae* ca. 8, quod „pater plus diligit filium et artifex artificiatum etiam si haberet animam quam e converso." Unde dicit quod „benefacientes plus diligunt beneficiatos quam e converso", et Magister in *Historia* ponit exemplum de planta et humore.

Respondeo sicut in scripto et sic patent omnia.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 9 parilitas: perilitas(?) FBGT, personalitas D (*Textus citatus praebet:* probitas) 14 dicit *om.* FDB 17 Historia: hystorum F, hystoriarum D, ystoriis G

---

8 Cicero, Laelius de amicitia 8.27–8 (M.T. Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 47, Lipsiae 1917, p. 57).
11 Aristot., Eth.Nic. 8, c.8 (1158a3–4).
14 Aristot., Eth.Nic. 9, c.7 (1167b33–5).
16 Ibid. (1167b17–8).
17 Petrus Comestor, Historia scholastica, Liber Gen. c.31 (PL 198,1081D); c.19 (PL 198,1071C).

DISTINCTIO 4

Quaestio 1
Utrum angeli fuerint creati in gloria sive beati

Utrum angeli fuerint creati in gloria sive beati.

Videtur quod sic: Augustinus, *De civitate*, li. 11, ca. 10: „Nullo quidem modo secundum spatium aliquod temporis prius erant spiritus illi tenebrae quos angelos dicimus, sed simul ut facti sunt lux facti sunt."

Contra: Certitudo status secundum Augustinum est de essentia beatitudinis. Sed ipsi non fuerunt certi de sua beatitudine, ergo etc.

Item confirmatio est de essentia beatitudinis. Sed ipsi non fuerunt statim confirmati quod patet ex casu.

De ista quaestione sicut in scripto.

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD//fuerint: fuerunt FDG//sive beati *om.* T 7 10: 12 FD(*s.l.*), 16 B 12 Item *om.* T 12–3 confirmatio...casu *mg.* T

---

7 August., De civitate Dei 11, c.11 (PL 41,327).
10 Ibid. c.12 (PL 41,328).

Quaestio 2
Utrum angeli fuerunt creati in gratia

Utrum angeli fuerunt creati in gratia.

Videtur quod sic: Augustinus, *De civitate* li. 12, ca. 9, loquens de angelis: „Simul eis et condens naturam et largiens gratiam."

Item Damascenus, li. 2, ca. 2.

Contra: Omnis forma inclinat subiectum suum secundum modum naturae eius. Sed modus naturae intellectualis est quod feratur in Deum et hoc inest sibi naturaliter, ergo si angelus habuit gratiam, inclinavit eum in finem suum, ergo etc.

Item per rationes de scripto.

Respondeo: Opinio fuit Praepositini quod angeli fuerunt creati in gratia et hoc ut videtur concordat verbis Augustini, 12. *De civitate* ca. 9. De hoc Anselmus, *De casu diaboli* ca. 13 et 14. Opinio modernorum est quod non fuerunt creati in gratia et ratio eorum est propter complementum universi. Cum enim status talis in quo creatura rationalis et maxime angelica nec culpam habeat nec gratiam sit status nobilis, non debuit deesse in universo. Haec opinio videtur rationabilior.

Cetera sicut in scripto.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//angeli *om.* BGT 8–12 Omnis...Item *om.* FD 10 naturaliter: intellectu BG//finem: subiectum BG 13 fuerunt: erant FB 14 hoc[1]: huic T//verbis: verbum T

---

5 August., De civitate Dei 12, c.9 (PL 41,357).
7 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.3 (ed.cit. 71, ll.35–8).
13 Praepositinus, Summa III (Paris, B.N. lat. 14526, f.16r) ex: Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea II, tr.2, c.1 (ed.cit. 33, nota 36–37).
14 Cf. l.5.
15 Anselmus Cant., De casu diaboli c.14 (ed.cit. 258).

Quaestio 3
Utrum bonis angelis fuerit revelata eorum permanentia

Utrum bonis angelis fuerit revelata eorum permanentia.

Videtur quod sic quia si non habuerunt certitudinem potuerunt rationabiliter timere quia secundum Gregorium, 4. *Moralium*, „electi Dei in hoc mundo multa timent quia incerti sunt de sua salute." Sed timor est poena, ergo si certi non fuerunt de sua permanentia, poena fuit in eis ante culpam.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad argumentum dicendum quod multa sunt mala quae possunt evenire quae tamen timorem non incutiunt, sicut possibile est quod domus ista cadat super me, et tamen hoc non incutit mihi timorem.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//angelis *om.* T//fuerit: fuit F*DT, sit F^{c}

---

6 Gregorius Mag., Moralia 4, c.34 (PL 75,675B).

Quaestio 4
Utrum Deus potuit revelare malis angelis suum casum

Utrum Deus potuit revelare malis angelis suum casum.

Videtur quod sic: Potuit revelare et revelavit Petro suum casum, ergo eadem ratione potuit hoc revelare angelis.

Item Basilius dicit *Homelia* 6 quod Deus potest separare in igne calorem a luce, ergo eadem ratione ut videtur timorem a certitudine casus. Sed non est alia ratio quare Deus non potuit hoc revelare nisi hoc, scilicet ne haberent poenam timoris sine culpa, ergo etc.

Item poena non punit nisi subiectum punitionis sive punibile. Sed angeli in statu innocentiae non poterant esse subiectum punitionis, ergo quantumcumque praescirent suum casum numquam punirentur.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod futurum contingens numquam potest sciri nisi per causas superiores etc., sicut in scripto.

Ad primum de Petro dicendum quod non est simile quia peccatum Petri fuit remediabile, peccatum vero angeli irremediabile.

Ad aliud dicendum quod Deus potest separare effectum ab efficiente, sed non formam a formato quia iam non esset formatum. Non enim potest facere quod animal non sit animal quia hoc non esset aliquid facere. Et ratio huius est quia ipse agit in re ut efficiens, non ut forma.

Ad aliud dicendum quod omne punitivum formaliter punit, sed non omne punitivum effective, et quia displicentia in angelo de suo casu esset in eo poena formaliter, ideo necessario angelus puniretur.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//angelis *om.* BGT 20 formam a formato: formatum a forma DBGT

---

5 Cf. Jo 13,38 et par.
7 Basilius, Homelia 6, n.3 (PG 29,122C).

Quaestio 5
Utrum angeli ante suam confirmationem habuerunt cognitionem matutinam

Utrum angeli ante suam confirmationem habuerunt cognitionem matutinam.

Videtur quod sic: Augustinus, 4. *Super genesim ad litteram.*

Contra: Cognitio matutina est cognitio in verbo. Sed talis cognitio facit beatum, ergo fuerunt beati ante suam confirmationem quod falsum est.

Item daemones retinuerunt naturalia sua splendida et integra, ergo si aliquando habuerunt cognitionem matutinam adhuc habent eam quod tamen falsum est.

Iuxta hoc quaeritur quae sit differentia inter has cognitiones.

Respondeo: Dixerunt aliqui quod boni ante suam confirmationem habuerunt cognitionem matutinam, mali autem non. De hoc 2. *Super genesim*, item 4. *Super genesim.* Sed hoc videtur inconveniens, quod scilicet Deus sic discreverit inter ipsos cum omnes aequales essent quantum ad statum. Ideo dicendum quod si cognitio matutina dicatur cognitio rerum in verbo, angeli habuerunt cognitionem matutinam. Viderunt enim res in verbo sicut dicit Augustinus, 4. *Super genesim.*

Ad primum dicendum quod visio rerum in verbo est duobus modis, vel ita quod res videantur in verbo et simul cum hoc videatur ipsum verbum, et talis visio facit beatum. Sed hanc nulli habuerunt ante confirmationem. Vel ita quod videantur res in verbo, non tamen videatur verbum, sicut patet quod quicquid videmus sive intelligimus, cognoscimus in lumine intellectus agentis, et tamen non videmus intellectum agentem in ratione obiecti. Unde in nobis est intellectus agens per modum illustrantis, non per modum obiecti immutantis. Ita verbum illustrabat mentes angelicas ad visionem rerum in ipso, non tamen se offerebat eis ut obiectum immutans, et hanc visionem omnes habuerunt ante confirmationem et lapsum.

Ad aliud dicendum quod haec cognitio secundum aliquos non fuit per species innatas, sed impressas ad tempus, sicut fuit in prophetis, et ideo potuerunt auferri.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 14 discreverit: decreverit BTG decernerit F* 36

---

6 August., De Genesi 4, c.24 (PL 34,313).
7 August., De Genesi 4, c.22 (PL 34,312).
9 Dionysius Ar., De divinis nominibus 4 (PL 122,1142s D–A). Dionysiaca vol. 1, p.282 sec. trl. Sarraceni.
13 August., De Genesi 2, c.8, n.18 (PL 34,270).
14 August., De Genesi 4, c.24 (PL 34,313).
17 Ibid.

Praeterea dato quod esset per species innatas, adhuc non sequeretur quod talis cognitio in daemonibus remanserit quia illae species innatae non sufficiebant per se ad cognitionem rerum in verbo, sed requirebatur lumen intellectuale sub quo viderentur et quoniam nullum tale lumen perfundit mentes daemonum, sicut dicit Augustinus, *De vera religione*, nam etsi habent cognitionem, hoc est ad poenam, non ad consolationem, sicut patet de illo divite epulone.

Ad illud quod quaeritur de differentia inter has cognitiones, dicendum secundum quod habetur ab Augustino, 4. *Super genesim* ca. 8, et 11. *De civitate Dei* ca. 7 et 19, quod triplex est cognitio angelorum, scilicet vespertina, matutina et diurna. Cognitio diurna est cognitio rerum in verbo, cognitio vespertina est cognitio rerum in proprio genere, cognitio matutina est cognitio rerum in proprio genere secundum quod creatura cognoscens ex illa cognitione assurgit in laudem conditoris, sicut dicit Augustinus, ubi supra. Ex hoc patet quod male dicunt illi qui dicunt quod cognitio matutina dicitur cognitio rerum in verbo, unde hoc directe videtur contra Augustinum, 4. *Super genesim* et 11. *De civitate Dei*, ca. 7.

---

dicendum: quod *add.* GT 37 4: 5 DBT(?) 38 et *om.* GT

---

34 August., De vera religione c.39, n.73 (PL 34,154).
37 August., De Genesi 4, c.24 (PL 34,313).
38 August., De civitate Dei 11, c.9 (PL 41,325).
43 Cf. l. 37 et 38.

Quaestio 6
Utrum angeli boni post suam glorificationem habeant cognitionem vespertinam

Utrum angeli boni post suam glorificationem habeant cognitionem vespertinam.

Videtur quod non: 1 *Cor* 13: „Cum venerit quod perfectum est evacuabitur quod ex parte est.“ Sed cognitio vespertina est cognitio imperfecta, ergo stare non potest cum cognitione quam habent in verbo quae perfectissima est.

Item cognitiones oppositae ut cognitio per fidem et per speciem non possunt simul esse circa idem. Sed cognitio vespertina cum sit admixta tenebrae, oppositionem habet cum cognitione quae est in verbo cum sit in luce purissima, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod perfectum et imperfectum in re sunt opposita, et ideo non possunt esse simul sicut patet de puero et de sene. Sed in consideratione non sunt opposita. Unde Commentator dicit Super 6. *Metaphysicae*, quod opposita extra animam expellunt se mutuo et habent se successive, sed in consideratione animae possunt simul esse.

Ad aliud dicendum quod oppositio cognitionum aliquando est ex parte cognoscentis, et tunc non possunt esse simul duae cognitiones oppositae, aliquando ex parte cogniti, et tunc possunt esse simul quia intellectus potest simul opposita cognoscere. Et quia cognitio per fidem et per speciem dicunt oppositionem circa cognoscentem, ideo simul esse non possunt. Cognitio autem rerum in verbo sive diurna et cognitio vespertina dicunt oppositionem circa cognitum, ideo possunt simul esse.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD//glorificationem: sanctificationem FB 14 rationes: rationem BGT 15 Respondeo: solutio B, *om.* FD 22 aliquando: est *add.* B 23 potest simul[2] *trp.* GT 24 per[2] *om.* T

---

7 1 Cor 13,10.
18 Averroes, In Met. 6, t.8 (ed.cit. 152 F).

DISTINCTIO 5

Quaestio 1
Utrum lucifer appetiit aequalitatem divinam

Utrum lucifer appetiit aequalitatem divinam.

Videtur quod sic: Magister, supra distinctione 2 et infra, distinctione 6, exponens illud: „In caelum ascendam et ero similis altissimo", dicit quod ascendere voluit „ad aequalitatem Dei".

Item super illud *Psalmi*: „Quae non rapui tunc exsolvebam.", dicit *Glossa*: „Diabolus appetiit quod erat supra se." Sed nihil erat supra se nisi Deus, ergo etc.

Contra: Anselmus, *De casu diaboli* ca. 4 et 6.

Item 1 *Tim* 2.

Respondeo: Dicunt quidam quod similitudo aequalitatis divinae potest dupliciter appeti, vel secundum aliquas condiciones vel secundum omnes. Secundum autem aliquam condicionem nobilem potuit diabolus appetere aequalitatem Dei ut praeesse et non subesse et huiusmodi. Sed secundum omnes non potuit quia illae sunt infinitae. Utrumque istorum est calumnibile. Primo quia quaelibet condicio divina est infinita, ergo nulla potest appeti. Praeterea quod potuit appetere videtur quia si quaeratur ab aliquo utrum velit esse sicut Deus respondebit quod non, ergo sicut potest respuere, ita potest appetere. Propter

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD 7 infra *om.* GT 13 Contra: item GT 14 2: Item Augustinus, De quaestionibus veteris testamenti, quod elatione inflatus voluit esse ut Deus etc. Contra: Quod non potest apprehendi, non potest appeti quia apprehensio movet appetitum sec. Philosophum. Sed creaturam adaequari Deo non cadit sub appetitu, ergo etc. Minor patet quia si posset apprehendi quod creatura adaequetur Deo, posset apprehendi quod finitum adaequaretur infinito et ita quod finitum esset infinitum quod est manifesta contradictio. Istud argumentum concedo. Praeterea cum desiderium naturale cuiuslibet rei sit ad conservationem sui esse, nihil potest desiderari quod trahat rem extra esse suum naturale. Praeterea cum angelus naturali cognitione sciret se non posse adaequari Deo, non potuit appetere cum omnino esset impossibile *add.* T 18 et^2:

---

7 Petrus Lomb., Sent. 2, d.2, c.6 (ed.cit. 341, ll.10–2); Sent. 2, d.6, c.1 (ed.cit. 355, ll.12–3).

8 Ies 14,14.

10 Ps 68,5. Cf. Glossa Lombardi in Ps 68, v.6 (PL 191,629C); Glossa ord. in Ps 68,5 (PL 113,946C).

13 Anselmus Cant., De casu diaboli c.4 (ed.cit. 242); c.6 (ed.cit. 243s.).

14 1 Tim 2,14.

hoc dicendum quod cogitare aequalitatem Dei est dupliciter, vel quoad id quod per nomen dicitur et hoc modo potest quilibet cogitare aequalitatem divinam, vel quantum ad ipsam rem et hoc dupliciter quia res ipsa potest cogitari per apprehensionem vel per comprehensionem. Primo modo est cogitabilis a creatura, secundo modo tantum a se ipsa. Unde Augustinus distinguit inter rem videre et comprehendere quia comprehendere rem est eius terminos cognoscere. Quia ergo appetitus sequitur apprehensionem et diabolus potuit apprehendere divinam aequalitatem, ideo potuit et appetere.

Cetera sicut in scripto.

---

vel FT, id est G 23 dicendum: est *add.* FDG 26 per *om.* DGT 31 Cetera...scripto *om.* T

---

27 August., De videndo Deo (Ep. 147) c.9 (PL 33,606).

Quaestio 2
Utrum fuerit ordo causalitatis in peccato minorum angelorum respectu peccati luciferi

Utrum fuerit ordo causalitatis in peccato minorum angelorum respectu peccati luciferi.

Videtur quod sic: *Joh* 8: „Ipse est mendax et pater eius." Sed nomine mendacii ibi intelligitur omne peccatum, ergo etc.

Contra: Si minores angeli peccaverunt per alium, ergo peccatum eorum fuit remediabile secundum Hugonem, li. 1, parte 7., ca. 9.

Respondeo: Dicunt quidam quod quantum ad gradum ibi fuit ordo, non tamen causalitatis vel temporis.

Alii dicunt quod ibi fuit ordo et secundum gradum et secundum causalitatem quia peccatum luciferi fuit exemplum peccandi aliis. Sed non fuit ibi ordo temporis quia simul omnes peccaverunt et ponunt exemplum de sole qui simul colores illuminat et abstrahit.

Alii dicunt quod fuit ibi iste triplex ordo, scilicet secundum gradum, causalitatem et tempus quia in alio instanti minores angeli apprehenderunt conceptum luciferi et in alio consensuerunt et aversi sunt, et haec positio probabilior est quia sicut dicit Augustinus, 3. *De libero arbitrio* in fine: „Non est in potestate animi quibus visis tangatur, sed in potestate eius est sumere vel respuere" et omnis potestas est respectu futuri. Nota supra, Distinctione 3., in quaestione qua quaeritur utrum angelus fuerit malus in primo instanti suae creationis motu propriae voluntatis.

Ad obiecta sicut in scripto.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* FD 11 quantum...gradum *om.* FDB 11–3 non...ordo *om.(hom.)* FD 12 tamen: ordo *add.* T 20 probabilior est[1] *trp.* GT 21 visis *om.* D(*exl.*)GT

---

7 Joh 8,44.
10 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.9 (PL 176,290Cf).
20 August., De libero arbitrio 3, c.25, n.74 (PL 32,1307).
22 Supra dist.3, q.8, p.67.

Quaestio 3
Utrum angeli boni fuerint conversi per gratiam vel per naturam

Utrum angeli boni fuerint conversi per gratiam vel per naturam.

Videtur quod per naturam. Dicit enim Philosophus, 3. *De anima*, quod „intellectus semper est rectus“ et ita naturaliter. Sed intellectus habens rectitudinem habet quod sufficit ad conversionem sui in Deum, ergo etc.

Item naturale est converti ad illud quod magis diligitur. Sed angelus naturali dilectione plus Deum diligebat quam aliquod creatum, ergo naturaliter convertebatur ad ipsum magis quam ad aliquod creatum. Sed per se potest converti ad creaturam, ergo etc.

Contra: Gratia est principium totius meriti. Sed conversio ad Deum fuit meritoria, ergo etc.

Respondeo dicendum quod conversio ad Deum est per actum dilectionis gratia informatum. Unde ipsam conversionem inchoavit in angelis motus naturalis dilectionis, sed ipsam consummavit diffusio gratiae tam voluntatem quam eius motum informantis.

Ad primum dicendum quod verbum Philosophi non intelligitur de potentia intellectiva quod semper sit recta, sed de eius actu qui est intelligere qui actus semper est rectus. Unde Augustinus, *De utilitate credendi*, dicit quod „tria sunt in anima, scilicet intelligere, opinari et credere. Intelligere numquam est cum vitio, opinari semper est cum vitio, credere autem aliquando est cum vitio, aliquando sine vitio.“ Idem dicit Philosophus, 6. *Ethicae* ca. 4.

Ad aliud dicendum quod intellectus vel aliae potentiae animae non semper magis possunt in id ad quod natae sunt nisi quando aeque sunt in potestate nostra. Item ad hoc quod potentia magis possit in id ad quod naturaliter est quam ad aliud, oportet quod utrumque sit positivum, sicut patet. Visus natus est ad videndum, tamen facilius possum non videre quam videre quia plura requiruntur ad videre quam ad non videre.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//fuerint: fuerunt FDBG 8 diligitur: diligunt T 9 aliquod: aliquid GT 10 se *om.* FD, vel per naturam *add.* B 15 gratia: gratiae BGT 15–6 naturalis dilectionis *trp.* BGT 19 quod: quae GT//est *om.* T 22 autem: enim DBGT 23 Idem: item T, quod G 29 ad^2 *om.* DGT

---

5 Aristot., De anima 3, c.10 (433a26).
20 August., De utilitate credendi c.11 (PL 42,83).
23 Aristot., Eth.Nic. 6, c.4 (1139b17–21).

Quaestio 4
Utrum in angelis ad Deum conversis meritum praecedat praemium vel sequatur

Circa quaestionem qua quaeritur utrum in angelis ad Deum conversis meritum praecedat praemium vel sequatur, nota quod non tenetur Magister qui videtur velle quod angeli modo mereantur suam praecedentem glorificationem quia secundum Philosophum, 2. *Posteriorum*, meritum reducitur ad causam efficientem. Causa autem efficiens semper praecedit suum effectum. Unde nota quod quando aliquid datur absolute et simpliciter, illud non potest accipiens mereri. Quando autem datur aliquid sub condicione, illud potest cadere sub merito. Isto ultimo modo non fuit data angelis sua gloria, sed primo modo. Item dupliciter acquiritur aliquid, scilicet merito et dono, et sicut non cintingit mereri quod merito aliquid habeatur quia sic esset mereri in infinitum, sic nec illud quod habetur dono.

---

6 Petrus Lomb., Sent. 2, d.5, c.6 (ed.cit. 354, l.13).
8 Aristot., Anal.Post. 2, c.16 (98b17).

DISTINCTIO 6

Quaestio 1
Utrum daemones ceciderunt de caelo

Utrum daemones ceciderunt de caelo.

Videtur quod non: *Iob* 1: „Affuit inter eos et Sathan", ergo videtur quod adhuc sint in caelo.

Item 3. *Regum* ultimo, de illo spiritu qui dixit quod esset spiritus mendax in ore omnium prophetarum constat quod loquebatur cum Deo, ergo adhuc erat in caelo.

Quod autem ceciderint in istum aerem caliginosum videtur quia quanto gradus altior tanto casus gravior. Sed angelus cecidit a supremo loco, ergo cecidit in locum infimum.

Item decedens in peccato mortali cadit in locum infernalem, ergo multo fortius diabolus.

Contra: Daemones nos temptant. Sed sunt ubi operantur, ergo etc.

Respondeo dicendum quod aliqui ceciderunt de caelo empyraeo in istum aerem caliginosum quantum est de lege communi. Unde dicit Augustinus in *epistola ad Deogratias* quaestione 3: „Perniciosum", inquit, „est sacrificare daemonis, hoc est iniquae spirituali creaturae quae in hoc proximo et caliginoso caelo habitans tamquam in aerio carcere suo praedestinata est supplicio aeterno." Aliqui tamen descendunt in infernum ad puniendum animas, aliquando etiam veniunt ad nos temptandum. Aer autem caliginosus dicitur ubi „humidae exhalationes ascendunt" secundum Augustinum, 3. *Super genesim.* Sed quantum ascendunt humidae exhalationes? Johannes Chrysostomus, *Super epistolam ad Romanos* ca. 6, dicit quod „ascendunt usque ad unum miliare et quartam partem miliaris." Aliqui philosophi dicunt quod usque ad 50 leucas.

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD 12 gradus: locus FD 13 loco *om.* GT 18 dicendum: dixerunt FD//quod aliqui *corr.*, *trp. codd.*, aliqui *om.* BG 20 3: 4 B, 34 DG, 3.4 T//est *om.* GT 21 et *om.* BGT 26 exhalationes: alationes FDBG//Johannes Chrysostomus:

---

7 Iob 1,6.
9 3 Reg 22,22.
20 August., Ep. 102 ad Deogratias q.3, n.20 (PL 33,378).
25 August., De Genesi 3, c.3 (PL 34,281).
26 Locus non inventus.
28 Cf. Alhazen, De crepusculis n.6 (ed. Risner 287s).

Ad primum dicendum: Chrysostomus autem illud sic exponit: „Quia", inquit, „angeli et diabolus circa eandem rem, id est salutem hominis, contrarie operantur, propter hoc simul astare dicuntur", et „angeli ut praeceptum Dei adimplentes, diabolus ut ad maliciosam contradictionem paratus." Olympiodorus sic exponit: „Angeli", inquit, „dicuntur astare secundum quod consuetas administrationes adimplent sicut Elias dicit: ‚Vivit dominus cui astiti coram ipso', videlicet per orationem. Diabolus autem astare dicitur cum angelis ut et ipse in locis dominationis Dei existens et exspectans concedi adversus homines facere temptationes." Rabbi Moyses, ca. 151, exponit sic: „Stare", inquit, „coram domino est praesto esse et subiectum Deo iuxta voluntatem ipsius."

Alia auctoritas non cogit quia Deus est ubique.

Ad aliud dicendum quod sunt in infimo gradu non secundum situm loci, sed secundum statum culpae et poenae.

Ad aliud dicendum quod non est simile quia animae non sunt deputatae ad temptationem et exercitationem hominum sicut daemones.

Hieronymus DBT, *spatium* G 30 angeli: angelus DT 31 et *om.* GT 32 ad ... contradictionem: malitiosa in contradictione B, maliciosissimus traditioni GT 34–5 videlicet per orationem: per orationem videlicet GT

---

29 Johannes Chrys., Fragm. in Beatum Iob c.1, v.6 (PG 64,522).
32 Olympiodorus, Comm. in beatum Iob c.1, v.7 (PG 93,23D–26A).
34 3 Reg 17,1.
37 Moses Maimonides, Dux perplexorum 3, c.22 (ed.cit. 134s.).

Quaestio 2
Utrum aliquis locus sit eis poenalis

Utrum aliquis locus sit eis poenalis.

Videtur quod non quia eadem ratione esset poenalis bonis angelis si ad illum mitterentur.

Item unus sensus nec delectatur nec tristatur in sensibili alterius sensus sicut gustus in coloribus, ergo multo minus intellectus in sensibilibus.

Contra: Super illud 2 *Pet* 2: „Si Deus angelis peccantibus non pepercit" etc., *Glossa*: Hunc „inferiorem aerem quasi carcerem acceperunt." Sed esse in carcere est poenale, ergo etc. Eandem sententiam dicit Augustinus, li. 3. *De trinitate* ca. 9, et habetur distinctione sequenti, capitulo „quorum scientia".

Respondeo: Aliqui dixerunt quod caelum empyraeum est locus delectabilis angelis non propter eius amoenitatem, sed quia eis naturalis est et decens, tristantur in isto aere quia est eis locus innaturalis. Sed hoc parum valet quia tunc esset poenale angelis qui mitterentur ad nos. Praeterea si est locus naturalis eis, aut hoc est propter amoenitatem aut propter altitudinem aut propter nobilitatem. Non propter amoenitatem ut tu dicis, nec propter altitudinem quia posito quod ibi essent animae et hic caelum empyraeum, adhuc plus delectarentur esse hic quam ibi, nec propter nobilitatem eius quia posito quod nobiles condiciones eius ut lux et claritas essent hic inferius, adhuc vellent esse ibi.

Alii dicunt quod caelum empyraeum est locus aptus contemplationi. Ideo competit angelis bonis. Pari ratione et conditis quia non differunt nisi secundum perfectum et imperfectum et ideo angeli sancti delectantur esse ibi. Iste autem aer non est aptus contemplationi et ideo daemones tristantur esse hic. Sed hoc nihil est quia actus contemplationis est pure spiritualis. Item tunc minueretur eorum contemplatio quando mitterentur ad nos.

Ideo dicendum quod angeli boni et mali apprehendunt sensibiles delectationes et tristitias quae sunt in corporibus et hinc est quod iste locus est malis tristabilis et ille delectabilis bonis. Quod autem apprehendant et sentiant istas sensibiles

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 7 nec[2]: non FB 10 aerem *om.* GT 14 est *om.* GT, *trp.p.* quia B 16 qui: quia T 19 caelum: caelum *add.* F, esset *add.* B, est *add.* G// delectarentur: delectaretur FDB 30 bonis *om.* T 34 animi: cum F, angeli B 38 eis[2]:

---

9 2 Pet 2,4.
10 Beda Ven., In ep. 2 Pet. c.2 (PL 93,75LB).
11 August., De trin. 3, c.7, n.12 (PL 42,875).
12 Petrus Lomb., Sent. 2, d.7, c.6 (ed.cit. 362, ll.15–31).

qualitates dicit Augustinus, 21. *De civitate* ca. 10. „Etsi", inquit, „angeli non habeant corpora, puniuntur tamen igne corporali." Item Dionysius, 5. *De divinis nominibus*: „Angelos scire aiunt illa quae sunt super terram non sensibus cognoscentes haec sensibilia existentia, sed per ipsam deiformis animi virtutem." Et Commentator, Super illum locum: „Aiunt", inquit, „angelos scire quae sunt super terram admittentes sensibilia ut nos, sed per animi virtutem." Unde angeli mali in formis pulchris delectantur naturaliter et in turpibus tristantur, et locus caeli empyraei esset eis delectabilis et iste locus inferior est eis poenalis et detestabilis. Praeterea variatio apprehensionum esset eis delectabilis et ideo artatio sua ad unum locum est eis poenalis.

Ad primum dicendum quod boni angeli quocumque vadant vident pulchritudinem caeli empyraei in verbo ubi esse est pulchrius quam in proprio genere. Sed mali non vident eam nec in verbo nec in proprio genere.

Ad aliud dicendum quod per solum intellectum possunt apprehendere omnia sensibilia quae nos apprehendimus per sensum et ideo in illis possunt delectari et tristari. Unde intellectus supplet in eis vicem sensus ut possint affici et circa intelligibile et circa sensibile.

---

ei T 42 esse est: esset esse FG, est aliorum esse B, eius esse D (est *add.* D^{c})

---

31 August., De civitate Dei 21, c.10 (PL 41,725).
33 Dionysius Ar., De divinis nominibus 7 (PL 122,1155 A).
35 Cf. St. Maximi Scholia in lib. De div. nom. c.7, § 2 (PG 4,350C). Cf. Paraphr. Pachymerae in De div. nom c.7, § 2 (PG 3,886A).

Quaestio 3
Utrum daemones ceciderint in supplicium infernale

Utrum daemones ceciderint in supplicium infernale.

Videtur quod sic: Angeli boni quocumque mittantur non privantur praemio beatificae visionis, ergo a simili mali ubicumque sint non privantur supplicio infernali.

Item super illud *Jac* 3: „Inflammata a gehenna", *Glossa*: Quocumque vadit diabolus „semper secum fert flammarum tormenta."

Contra: *Mat* 9: „Cur venisti ante tempus torquere nos?" Ergo prius non torquebantur vel saltem non torquebantur supplicio infernali.

Item si torquerentur supplicio infernali sentiremus calorem ignis quando temptant nos, vel quando intrarent corpus alicuius obsessi comburerent eum.

Item triplex est ignis, scilicet lux, flamma, carbo, et quilibet est visibilis, ergo si daemon esset in supplicio ignis videretur.

Respondeo: Circa hoc sunt duae opiniones. Quidam dicunt quod semper portant ignem infernalem secum et ponunt exemplum de febricitante. Alii dicunt quod non puniuntur poena ignis usque post iudicium.

Sustinendo ultimam opinionem dicendum ad primum quod Deus pronior est ad miserendum quam ad condemnandum et ideo bonis angelis complevit statim beatitudinem suam, sed daemonibus nondum complevit poenam suam.

Ad aliud de *Glossa* dicendum quod glossa illa loquitur de flammis spiritualibus utpote furore et ira, non de corporalibus, et hoc patet per illud quod sequitur in *Glossa*: „Et hac", inquit, „poena coniuncta flammas vitiorum suggerit peccatoribus." Aliter respondetur quod flamma et ignis non semper accipiuntur pro vero igne, sed aliquando pro gravi poena sicut dicit glossa super illud *Josue* 7: „Quicumque in hoc facinore fuerit deprehensus comburetur igni cum

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//ceciderint: ceciderunt DT 6 beatificae: beatae DT, bonae G 9 secum fert *trp.* BG, infert secum T//fert: sunt F 13 temptant: temptarent BGT 17 secum *trp.p.* semper *l.* 16 T, *trp.p.* portant B, *om.* G 19 pronior est *trp.* T 20 miserendum: miserandum DBG 24 hac: hanc FBG 28 sua substantia *trp.* DGT

---

8 Jac 3,6. Beda Ven., In ep. Jacobi c.3 (PL 93,27C).
10 Mat 8,29.
14 Aristot., Top. 5, c.5 (134b29).
24 Glossa ord. in Iac 3,6 (apud Lyranum VI, f. 212v). Beda Ven., In ep. Jacobi c.3 (PL 93,27D).
27 Jos 7,15.

omni sua substantia", *Glossa*: „Igni, id est poena vehementi quod significat fornax ferrea Aegypti."

Sustinendo aliam opinionem dicendum ad primum quod illa torsio non intelligitur poena materialis, sed poena amissionis potestatis qua homines torquebant et hanc timebant amittere.

Ad aliud dicendum quod ille ignis non agit in quamcumque materiam sed tantum in corpora damnatorum et spiritus separatos damnatos ut sunt daemones et animae damnatae. Praeterea ignis quandoque agit in unam materiam et non in aliam sicut dicit Algazel quod fulgur consumit gladium et non vaginam.

Ad aliud dicendum quod ignis infernalis non est aliquod praedictorum quia secundum Damascenum, li. 2, ca. 6: „Quidam aiunt ignem sine materia aliena inapparibilem." Et Philosophus, 17. *De animalibus*: „Forma ignis non apparet per se omnino et forma eius non apparet nisi in aliquo corpore." Unde illa divisio Philosophi de igne non est secundum opinionem propriam vel est divisio ignis in materia aliena. Unde 17. *De animalibus* ubi prius: „Omne", inquit, „corpus calefactivum et effectivum ignis apparet aut sicut aer aut sicut fumus aut sicut terra." Ignis autem infernalis non subsistit in materia aliena. Unde 15. *Moralium* super illud: „Devoravit eum ignis qui non sustenditur": „Ignis infernalis non subsistit in materia aliena" et ideo talis ignis non est visibilis in materia aliena nisi in damnatis quorum est punitivus.

---

34 sunt: sint T 40 aliquo corpore *trp.* T 45 sustenditur: succenditur FT, succendetur B, succeditur D, suscenditur(?) G

---

28 Glossa interl. in Jos 7,15 (apud Lyranum II, f. 10v).
36 Algazel, Phil. 2, tr.3, c.4 (ed.cit. f. 53ra: „ita quod dissolvit aurum in marsupio et marsupium non aduritur.").
38 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.7 (ed.cit. 95, l.197s.).
39 Aristot., De gener.anim. 3, c.11 (761b18–20).
42 Ibid. (761b20–1).
44 Gregorius Mag., Moralia 15, c.29, n.35 (PL 75,1098C–1099B).
45 Iob 20,26.

Quaestio 4
Utrum in angelis malis sit ordo

Utrum in angelis malis sit ordo.

Videtur quod sic: Philosophus, 8. *Physicorum*: „Natura est causa ordinis.“ Sed in daemonibus remanserunt naturalia, ergo est in eis ordo.

Item quod sit inter eos ordo praelationis videtur: *Iob* 40: „Ipse est rex super omnes filios superbiae.“

Item *Glossa Haimonis*, 1 *Cor* 13.

Contra: Quod non sit in eis ordo: Malum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed ipsi sunt profundati in malitia, ergo etc.

Item quod non ordo praelationis quia secundum Augustinum, 15. *De trinitate* ca. 8, „quanto natura nobilior tanto vitium damnabilius.“ Sed lucifer habuit nobiliora naturalia, ergo non videtur quod sit supremus, sed infimus.

Item quando inferior praecipit contra superiorem non est proprie praelatio. Sed diabolus semper praecipit contra Deum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod inter eos est ordo, praelatio et subiectio ex excellentia suorum naturalium maiori vel minori et ex ordine divinae providentiae deputantis eos ad nostrum exercitium et ex affectu malitiae suae quo concordes sunt ad efficacius nocendum hominibus sicut exercitus ordinatus plus nocet quam non ordinatus.

Ad primum dicendum quod est privatio ordinis non cuiuslibet, sed tantum ordinis ad Deum. Si tu dicas quod *Iob* 10 negatur omnis ordo: „Ubi nullus ordo“ etc., dicendum quod non negat ordinem simpliciter sed tantum quoad iudicium damnatorum, et hoc forte intellexit Gregorius, 9. *Moralium*, versus finem: „Ipsa supplicia quae ordinata per iustitiam veniunt procul dubio in corde morientium ordinata non sunt“, et ideo dicit Dionysius: „Non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono.“ Praeterea si in inferno et inter daemones non est

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FDG 15 contra: circa B*T 17 ex: in B, et GT 26 supplicia: simplicia GT 27 ideo *om.* T 36 concludit: excludit F, concluditur G

---

5 Aristot., Phys. 8, c.1 (252a12).
7 Iob 41,25.
9 Cf. Petrus Lomb., Coll. in Ep. 1 ad Cor., c.13, v.1.2 (PL 191,1658C); 1 Cor 13,1.
12 August., De trin. 15, c.8, n.14 (PL 42,1068).
23 Iob 10,22.
25 Gregorius Mag., Moralia 9, c.45, n.99 (PL 75,914A).
27 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1132B); Dionysiaca vol. 1, p.185, trl. Sarraceni.

ordo quem teneant, est tamen ibi ordo quo tenentur. Unde Augustinus, 6. *Musicae*: „Perversa anima habet ordinem non quia tenet ordinem sed quia tenetur ordine."

Ad aliud dicendum quod lucifer etsi sit infimus quantum ad statum culpae et poenae, non tamen quantum ad condicionem naturae quia excellentiora adhuc retinent naturalia penes quae consistit ratio ordinis, praelationis et subiectionis, nec minus puniuntur qui praesunt quam qui subiciuntur quia talis praelatio non facit ad mitigationem poenae.

Ultimum argumentum non concludit nisi quod in eis non est ordo ad Deum. Nota quod inter eos non est praelatio de iure, sed de facto, et quamvis non concordent ad invicem per se, per accidens tamen concordant ut efficacius noceant.

---

29 August., Musica 6, c.14, n.46 (PL 32,1187).

DISTINCTIO 7

Quaestio 1
Utrum voluntas daemonum possit rectificari

Utrum voluntas daemonum possit rectificari.

Videtur quod non: Augustinus, *De fide ad Petrum*: Sic Deus creavit angelos ut qui vellent perpetuo boni essent et qui nollent „numquam eos divino munere repararet" et ita „omnes praevaricatores angeli nec mala possunt umquam carere voluntate nec poena."

Contra: Ad rectificationem voluntatis non plus requiritur nisi poenitentia ex parte peccantis et dimissio culpae ex parte divini muneris. Sed diabolus potest poenitere et Deus potest peccatum dimittere, ergo etc. Probatio minoris: 14 *De civitate*: „Dolor est dissensus ab his rebus quae nobis nolentibus accidunt." Sed multa accidunt daemonibus quae eis displicent et a quibus dissentiunt, ergo possunt dolere.

Item Deus potest peccatum condonare quia finitum est.

Respondeo: Aliqui voluerunt assignare impossibilitatem rectificationis voluntatis daemonis quia peccavit proprio instinctu: Hugo, li. 1, pars 9. Alii propter hoc quia non habuit fragilitatem carnis sicut homo: Isidorus, *De summo bono* ca. 10. Alii quia non omnes peccaverunt sicut omnes homines in primo homine peccaverunt: Augustinus, *Enchiridion* ca. 19. Alii quia habent intellectum deiformem: Dionysius, 4. *De divinis nominibus*. Unde quia angelus propter deiformitatem sui intellectus in instanti potuit cognoscere quid faciendum et quid vitandum, homo autem in tempore, ideo quae est proportio instantis ad tempus, eadem est peccati angeli ad peccatum hominis.

Nulla istarum rationum sufficit. Prima non valet quia dato quod homo peccasset nullo suggerente et angelus alio suggerente, adhuc peccatum hominis

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD//voluntas: voluntates FD//possit: possint FD 8 eos *om.* GT, *mg.* B 9 repararet: reparari FG 18 voluerunt: volunt BD 19 daemonis: daemonum BGT 20 habuit: habent FDG, habuerunt B 32 speculabilia *om.* GT 33

---

7 Ps.–Augustinus (Fulgentius Rusp.), De fide ad Petrum n.32.33 (PL 40,763s.).
14 August., De civitate Dei 14, c.15 (PL 41,424).
19 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.9 (PL 176,290C).
21 Isidorus Hisp., Sent. 1, c.10, n.11 (PL 83,555C).
22 August., Enchiridion c.28 (PL 40,246).
23 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1145C). Dionysiaca vol. 1, p.309, trl. Scoti Eriugenae.

esset remediabile, angeli vero non. Secunda non valet quia Adam non habuit in statu innocentiae carnem inclinantem ad peccatum. Tertia non sufficit quia dato quod sola Eva peccasset, adhuc posset reparari. Quarta non valet quia anima multa apprehendit subito ut principia speculabilia et operabilia sicut quod parentes sunt honorandi. Ergo si circa ista peccasset homo, eius peccatum esset irremediabile quod tamen falsum est.

Alia assignatur ratio et melior irreparabilitatis angeli ex parte status quia Deus posuit angelum in tali statu quod tantum usque ad primum motum deliberatum liberi arbitrii esset in statu merendi, postea vero esset in statu recipiendi secundum merita. Et signum ad hoc est quod angelus statim positus fuit in caelo. Et si obicias quod Deus sit causa quod diabolus sit in tali statu in quo non sit reparabilis et ita videtur quod sit causa defectus, dicendum quod bene potest dici quod Deus est causa impoenitentiae angeli quia Deus bene potest esse causa deficiens privationum, sed non positionum, secundum quem modum dicitur aliquid causa privationum per accidens, non per se, sicut sol facit tenebram quia non illuminat, vel Deus facit solem non tenebrosum per hoc quod facit ipsum luminosum.

Argumentum patet in scripto.

---

esset: fuisset GT 36 angelum: hominem FT//motum: liberi *add.* T 39 tali statu *trp.* BGT

Quaestio 2
Utrum actus malae voluntatis in daemonibus semper continuetur

Utrum actus malae voluntatis in daemonibus semper continuetur.

Videtur quod sic: *Joh* 3: „Diabolus ab initio peccat." *Glossa*: „Ab initio usque modo."

Contra: *Jac* 2: „Daemones credunt et contremiscunt." Sed pro illo instanti in quo exeunt in actum credendi et contremiscendi non peccant, ergo actus malae voluntatis aliquando interrumpitur.

Item Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: Daemones „bonum optimum concupiscunt: esse, vivere et intelligere", ergo ut videtur aliquando exeunt in actum concupiscendi bonum optimum. Sed pro illo instanti non peccant, ergo etc.

Item daemones naturaliter Deum diligunt. Ponatur ergo quod iste amor aliquando exeat in actum. Sed tunc interrumpitur actus malae voluntatis, ergo etc.

Respondeo dicendum quod in daemonibus sunt aliqui actus pure naturales ut vivere et intelligere, et isti sunt boni. Et sunt aliqui voluntarii et isti omnes sunt mali. Nota tamen quod malitia actus est duobus modis, vel quia quidditas ipsius actus in se est mala sicut in his quae mox nominata coniuncta sunt malo ut mentiri, fornicari, vel propter modum faciendi ut dare eleemosinam propter vanam gloriam. Dico ergo quod omnis actus daemonum est malus altero istorum duorum modorum, sed non semper primo modo.

Ad primum patet.

Ad aliud dicendum quod natura quosdam actus naturales exercet per se ut esse, vivere, quosdam adiutorio voluntatis ut generare, comedere. Talis autem actus est diligere Deum et quia voluntas est depravata per habitus vitiorum, ideo actum diligendi Deum non exercet nisi deformatum, sicut ambitiosus naturaliter diligit beatitudinem, sed non vult beatificari nisi in divitiis. Voluntas autem movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem dupliciter apprehenditur, aut in sua essentia aut in suo effectu. Cum igitur ipse per essentiam sit bonus, immo

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 8 actum: actu FGT 10 Daemones: daemonem T 12 peccant: peccat T 28 exercet: exserit FD, exserunt T 36 non *om.* FDB 37 moveantur: moveatur FT 39 fuerint: fuerit GT

---

5 Joh 8,44. Glossa non inventa.
7 Jac 2,19.
10 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1143A). Dionysiaca vol. 1, p.282, trl. Scoti Eriugenae.

ipsa bonitas, non posset non diligi ab his qui eum sic apprehendunt. Sed quoniam effectuum eius quidam sunt voluntati daemonum repugnantes in quantum naturam laedunt, ideo ea apprehensione qua Deum apprehendunt in talibus effectibus accenditur in eis affectus et habitus odii divini in tantum ut, si aliquando apprehendunt bonitatem divinam in aliis effectibus suae voluntati non repugnantibus, non moveantur ad Deum non odiendum. Unde Avicenna dicit, 6. *Naturalium*, „cum aptitudo", inquit, „fuerit ad unam partem non patietur ex causis alterius partis nisi fortissimae fuerint", sicut patet in melancholicis.

Per hoc patet ultimum.

---

38 Avicenna, De anima c.5 (ed.cit. Appendix, 198, ll. 79s., 81s.).

Quaestio 3
Utrum sit in eis malae voluntatis intensio

Utrum sit in eis malae voluntatis intensio.

Videtur quod sic: Isidorus, *De summo bono* li. 1, ca. 10: „Diabolus non per hoc contentus est quod existimans se aequalem Deo cecidit, sed etiam superiorem se Deo dicit." Sed hoc dicendo continue peccat, ergo continue intenditur eius mala voluntas.

Contra: Ubi crescit mala voluntas, crescit elongatio a gratia. Sed in daemonibus non potest crescere elongatio a gratia, ergo etc. Minor patet quia in primo peccato factus est impossibilis ad gratiam, ergo nec remansit in eis aliquid de actu gratiae nec de potentia ad gratiam.

Respondeo sicut in scripto.

Ad oppositum de elongatione dicendum quod elongatio a gratia in daemonibus potest crescere et hoc propter diminutionem potentiae ad gratiam. Sed ista potentia non est naturalis nec aptitudo naturalium quia sic natura posset deperdi et tunc naturalia in eis non mansissent, quod est contra Dionysium. Praeterea tota natura posset deperdi cum non sit infinita. Ideo notandum secundum Anselmum, *De libero arbitrio* ca. 4, quod sicut potentia videndi consistit in quatuor, scilicet in oculo, in praesentia obiecti, in praesentia lucis et in remotione impedimenti, ita potentia habendi gratiam consistit partim in recipiente, partim in Deo dante, partim in non impediente, et voco impediens omnem dispositionem vel habitum malitiae. Unde haec potentia non est aliquid de naturalibus angeli. Similiter haec potentia est infinita ea ratione qua dicitur quod „non homo", „non iustus" est nomen infinitum. Dico ergo quod potentia habendi gratiam prout est in Deo dante non minuitur, sed minuitur prout est in non impediente, et tale impediens est omnis actus malus. Et quia actus malus potest crescere in infinitum, ita potentia non impedientis potest diminui in infinitum quamvis carentia proprie loquendo non sit finita vel infinita. Crescit ergo mala voluntas in daemonibus propter elongationem a gratia continue crescentem quae quidem elongatio crescit propter diminutionem potentiae habendi gratiam prout consistit in non impediente sicut dictum est.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//intensio: intentio GT 6 existimans: aestimans T//etiam: et GT 7 continue[2]: cottidie BG, *om.* FD 9 Ubi: ut GT 15 diminutionem: dimensionem T 27 Et *om.* BT

---

5 Isidorus Hisp., Sent. 1, c.10, n.8 (PL 83,555B).

17 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1142D). Dionysiaca vol. 1, p.282, trl. Sarraceni.

19 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.3 (ed.cit. 213).

Quaestio 4
Utrum gratia confirmationis mutet in bonis angelis liberum arbitrium

Utrum gratia confirmationis mutet in bonis angelis liberum arbitrium.

Videtur quod sic quia secundum Philosophum potestates rationales valent ad opposita. Sed liberum arbitrium in angelis non est ad opposita, ergo in eis est mutatum.

Item vertibilitas inest libero arbitrio per naturam. Sed confirmatio tollit vertibilitatem, ergo tollit et mutat naturam liberi arbitrii.

Item mutabile et immutabile non minus differunt quam corruptibile et incorruptibile. Sed corruptibile et incorruptibile non succedunt sibi per naturam cum plus differant quam secundum genus secundum Philosophum in 10. *Metaphysicae*, ergo mutabile et immutabile non sunt eiusdem rei per naturam et ita mutatum est liberum arbitrium in angelis cum de mutabili sit factum immutabile.

Contra: Gratia et gloria perficiunt naturam, ergo non mutant eam.

Respondeo dicendum quod sicut Deus non potest peccare per naturam, ita nec angelus bonus per gratiam confirmationis. De se quidem deficere potest. Tamen ratione perfectae receptionis quae nihil potentiae suae imperfectum relinquit, habet quod peccare non possit, non de se. Unde possibilitatem habet de se ad peccandum, sed necessitatem non peccandi ab alio. Causa autem huius immutabilitatis liberi arbitrii per gratiam confirmationis et impossibilitatis ad peccandum assignatur per istum modum. Sicut enim videmus in naturalibus in quibus completur totus appetitus materiae per formam sicut in caelo et in angelis quod in eis non est possibilitas ad formam contrariam, similiter in intellectu quando apprehendit aliquam veritatem quamdiu nescit eam resolvere in aliquod principium per se notum, adhaeret ei ita quod relinquitur quaedam pronitas ad dubitationem de illa veritate et ad credulitatem oppositi. Sed quando scit illam veritatem per resolutionem ad aliquod principium per se notum adhaeret ei indubitanter. Consimiliter est in affectu. Finis enim ultimus in operabilibus et voluntariis est sicut primum principium in speculativis secundum Philosophum,

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD//gratia *s.l.* T 13 Metaphysicae *om.* DT, *mg.* B 19 Tamen: non *add.s.l.* T, tum FT//ratione: tum *add.* FT, tam *add.* D 20 relinquit: reliquit B//habet...se *om.* FDGT 21 de se *om.* FD 26 resolvere: revolvere T, solvere D 27

---

5 Aristot., Met. 9, c.2 (1046b4–6).
13 Aristot., Met. 10, c.10 (1058b26–9).
16–35 Thomas Aqu., In Sent. II, d.7, q.1, a.1, sol.

7. *Ethicae* et 2. *Physicorum*. Unde sicut intellectus numquam erraret si sciret omnia scibilia in principiis primis, ita affectus adhaerens fini ultimo et ex eo appetens omne quod vult in quantum ad illum finem ordinatur, numquam potest ad malum flecti, et ita est in omnibus beatis.

Ad primum ergo dicendum quod potestas rationalis non valet ad omnia opposita, sed ad aliqua. Aliter potest dici secundum Philosophum, 9. *Metaphysicae*: „Omne", inquit, „quod habet potentiam secundum rationem, cum fuerit appetens illud ad quod habet potentiam, necesse est ut agat illud secundum quod habet de appetitu." Commentator: „Id est magnum appetitum." Et ideo, quia omnes beati sufficienter habent de appetitu ad bonum, ideo impermutabiliter faciunt bonum.

Ad aliud dicendum quod aliquid inest naturaliter vel propter naturae defectum vel propter naturae complementum. Primum potest auferri sine corruptione naturae sicut patet quia licet anima sit creata sicut tabula rasa naturaliter, non destruitur eius natura quando perficitur scientiis et virtutibus.

Ad aliud dicendum quod corruptibile et incorruptibile possunt inesse alicui subiecto dupliciter: Vel ita quod utrumque insit per propria principia ipsius subiecti et sic numquam possunt sibi succedere, aut ita quod unum insit per principia naturae et aliud per aliud principium quod est supra naturam, et isto modo non est inconveniens et sic est de mutabilitate et immutabilitate liberi arbitrii quia per naturam est mutabile et per gratiam immutabile.

---

principium: primum T 39 ut: quod T 48 insit: sit T 52 gratiam: gloriam FDT

---

32 Aristot., Eth.Nic. 7, c.9 (1151a16). Phys. 2, c.9 (200a15–6). Cf. Mor. Eud. 2, c.11 (1227b28–30).
38 Aristot., Met. 9, c.5 (1048a13–5).
40 Averroes, In Met. 9, t.10 (ed.cit. 235 A).

Quaestio 5
Utrum obstinatio in daemonibus tollat liberum arbitrium

Utrum obstinatio in daemonibus tollat liberum arbitrium.

Videtur quod sic: Anselmus, *De libero arbitrio* ca. 3 et 13: „Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se." Sed daemones non possunt servare rectitudinem, ergo etc.

Item libere velle et necessario velle opponuntur. Sed necessario volunt malum, ergo etc.

Contra: Effectus non destruit causam. Sed obstinatio causatur a libero arbitrio, ergo non destruit liberum arbitrium.

Iuxta hoc quaeritur utrum confirmatio et obstinatio minuant liberum arbitrium.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod Anselmus definit liberum arbitrium per actum meliorem, scilicet per actum ordinatum in finem, et valde convenienter quia dicit Philosophus, 6. *Topicorum*, quod quando aliquid dicitur ad plura ita qod ad unum per se, ad aliud per accidens, vel ad duo quorum unum est melius altero, assignanda est semper definitio ad melius. Et post subdit: „Omnis disciplina et potestas eius quod est optimum videtur esse."

Ad aliud dicendum quod duplex est necessitas, scilicet esentialis quae est immutabilitatis et haec non aufert liberum arbitrium, alia coactionis et haec aufert liberum arbitrium. Exemplum est quia cum volo me habere vitam aeternam, dum hoc volo, immutabiliter volo quia pro illo instanti quo hoc volo non possum velle eius contrarium, et tamen dum hoc volo, libere volo. Similiter dicendum in beatis et in damnatis.

Ad illud quod ultimo quaeritur dicendum quod duplex est libertas: Quaedam a coactione et haec non minuitur per confirmationem et obstinationem, quaedam a miseria culpae et poenae et haec minuitur in damnatis per obstinationem et augetur in beatis per confirmationem.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 13 Respondeo...scripto *mg.* T 21 haec[1]: hoc T 25 in *om.* FT 28 minuitur: innuitur T//in *om.* GT

---

5 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.3 (ed.cit. 212); c.13 (ed.cit. 225).
16 Aristot., Top. 6, c.5 (143a9–11).

DISTINCTIO 8

Quaestio 1
Utrum in daemonibus cadat error

Utrum in daemonibus cadat error.

Videtur quod sic: Dionysius dicit quod „in daemonibus est phantasia proterva". Sed phantasia est principium erroris, ergo etc.

Contra: Dionysius, *De divinis nominibus*: „Data eis dona nequaquam alterata vel mutata dicimus." Sed a sua creatione receperunt intellectum sine errore, ergo etc.

Respondeo dicendum quod daemones valde errant in scientia practica quia, sicut dicit Philosophus, 6. *Ethicae*, „malitia facit errare circa operanda". In scientiis autem speculativis sunt valde acuti propter simplicitatem naturae et propter longam experientiam et quia multa per bonos angelos didicerunt. Dico ergo quod circa agenda ut agenda sunt, semper errant. In aliis autem non semper errant nec semper certi sunt. Errant enim frequenter, maxime circa contingentia.

Ad obiectum dicendum quod forte Dionysius vocat phantasiam non virtutem aliquam organicam secundum quem modum vocat Augustinus, 18. *De civitate* ca. 18, sed phantasia ibi accipitur pro intellectu daemonum, immo pro actione intellectus ipsorum. Certum enim est quod phantasia idem est quod imaginatio. Unde ubi una translatio habet phantasiam, alia habet imaginationem. Imaginatio autem apud philosophos vocatur operatio intellectus quae est informatio. Unde Alexander vocat eam imaginationem intellectualem, et Algazel in principio *Logicae* suae intellectum vocat imaginationem, et Damascenus, li. 3., ca. 22, glossat „intelligentiam" per „phantasiam".

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* FD 12 dicendum *om.* T 15 longam: temporis *add.* BD 16 non *s.l.* T 17 maxime *om.* T 20 accipitur: intelligitur T 21 intellectus: intelligentiae T(?) 23 quae *corr.*, qui *codd.* 24 intellectualem: intelligibilem BGT 26 glossat: intellectum *add.* B//intelligentiam: inntellectivam D, intellectum G 33

---

7 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1142C). Dionysiaca vol. 1, p.280, trl. Hilduini, Scoti, Sarraceni.
9 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1142D). Dionysiaca vol. 1, p.281s., trl. Sarraceni et Roberti (Grossatesta).
13 Aristot., Eth.Nic. 6, c.13 (1144a34–6).
18 Cf. l. 7.
19 August., De civitate Dei 18, c.18 (PL 41,575).
24 Alexander Aphr., De anima (ed.cit. 66, ll.20–1). Algazel, Logica c.1 (ed.cit. f. 1ra).
25 Johannes Dam., De fide orthodoxa 3, c.21 (ed.cit. 262, ll.26s.).

Ad obiectum alterius partis dicendum quod natura et potentiae naturales in daemonibus remanserunt. Sed illae non sufficiunt ad inquisitionem veritatis vel rectum iudicium sine divino lumine quo quidem, secundum Augustinum, *De vera religione*, sunt privati, et ideo nulla potest esse commemoratio veritatis, nulla rectitudo, quia mentem non perfundit „lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum", sicut dicit ibidem Augustinus. Et *De fide ad Petrum* dicit: In „exterioribus tenebris non illustrabuntur interiori lumine veritatis." Quod autem ista naturalia non sufficiunt ad inquisitionem veritatis patet per episcopum Lincolniensem, Super illud Dionysii: „Naturales formas": „Potentias angelicas essentiales angelicae naturae ipsi retinent integras. Sed his secundum naturam non utuntur voluntarie aversi ab eorum usu secundum naturam praecludentes per voluntariam aversionem a primo lumine virtutes seu potentias sui ipsorum conspectivas boni." Non igitur a privatione potentiarum et virtutum angelicarum naturalium sunt daemones mali, sed a privatione actuum ad quos naturaliter virtutes factae sunt. Et si obicias quod non intelligunt per decursum sed subito et ideo non decipiuntur, dicendum quod angeli beati propter adiutorium divini luminis subito intelligunt, daemones autem non quia privati sunt isto lumine. Hoc confirmatur per dictum Commentatoris, Super 11.: „Sententia patrum" etc.

---

illustrabuntur: illuminabuntur FD, illustrabimur G, in *add.* B 35 formas: etc. *add.* GT 36 integras: integram T 37 usu: qui *add.* FDT 39 ipsorum *om.* GT

---

30 August., De vera religione c.39, n.73 (PL 34,154).
33 Ps.–Augustinus (Fulgentius Rusp.), De fide ad Petrum c.3, n.38 (PL 40,766).
35 Locus non accessibilis. Forte ad locum: Dionysius Ar., De divinis nominibus c.2 (Dionysiaca vol. 1, 288: „naturales rationes").
44 Averroes, In Met. 12, t.51 (ed.cit. 335 D–337C).

Quaestio 2
Utrum in daemonibus cadat oblivio

Utrum in daemonibus cadat oblivio.

Videtur quod sic quia nullus de sapiente fit stultus nisi aliquid obliviscatur. Sed diabolus primo fuit sapiens, *Ezechiel* 28, et modo est stultus, ut dicitur *Eccl* 4 in *Glossa* super illud: „Melior est puer pauper et sapiens rege stulto et sene." Ergo etc.

Item intelligere eorum est cum variatione et ita cum tempore. Sed tempus est causa oblivionis secundum Philosophum, 4. *Physicorum*, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo : „Oblivio" secundum Damascenum, li. 2, ca. 19, „est ablatio memoriae". Rememorari autem importat duo, scilicet conservationem speciei et eius apprehensionem. Dicitur ergo oblivio dupliciter, vel deletio specierum ab ipsa memoria et haec opponitur actui memoriae qui est speciem conservare et talis oblivio non cadit in daemonibus secundum quosdam, sive species sint innatae sive acquisitae. Alio modo dicitur oblivio longa inerpolatio recordationis et haec opponitur actui qui est apprehendere speciem in memoria praeexistentem et talis oblivio cadit in daemonibus quia non recogitant divina beneficia. In nobis autem cadit oblivio utroque modo, et quantum ad intentiones universales et quantum ad particulares. Quare autem non et in ipsis non video.

Ad primum dicendum secundum quod dicit Rabbi Moyses, ca. 18: „Determinatum est", inquit, „quod hoc nomen ‚sapientia' lingua hebraea dicitur quatuor modis: Primo modo de habente scientiam intellectivam, secundo modo de habente bonos mores, tertio modo de habente artificium, quarto modo de habente astuciam malam. Si autem accipiatur sapientia primo modo, non est factus stultus per deletionem specierum, sed cessando considerare, vel quantum ad scientiam speculativam non est factus stultus, sed quantum ad practicam, et hoc non per oblivionem sed per vehementiam passionum. Unde 7. *Ethicae*, ca.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 6 fuit: fit T//28: 24 DT, 38 B, 4 G 15 haec: hoc FBG 21 non[1] *om.* GT, *s.l.* F[c] 22 18: 182 T, 19 G 23 Determinatum: determinandum BGT 26 astuciam: hastuciam T 30 disponuntur sicut dormientes:

---

6 Eze 28,3–6. Eccle 4,13.
7 Cf. Glossa ord. in Eccle 4,13 (apud Lyranum III, f. 346r).
10 Aristot., Phys. 4, c.12 (221a32).
11 Bonav., In Sent. II, d.7, p.2, a.1, q.2.
12 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.20 (ed.cit. 130, l.16).
22 Moses Maimonides, Dux perplexorum 3, c.54 (ed.cit. 361).
29 Aristot., Eth.Nic. 7, c.5 (1147a13–5).

5, dicitur quod „existentes in passionibus disponuntur sicut dormientes et vinolenti.“ Unde potest esse quod scientia practica remansit in eis quantum ad habitum. Si accipiatur scientia secundo modo, sic factus est stultus et de hac sapientia dicit Boethius, *Super praedicamenta*: „Qui virtute“, inquit, „participat aut probus nominatur aut sapiens“, et de stultitia huic sapientiae opposita dicit Augustinus, *De vita beata*: „Uno“, inquit, „nomine stultitiae omnia vitia animi“ includuntur. De duabus aliis acceptionibus sapientiae nihil ad propositum.

Ad aliud dicendum quod actus ut actus cadit in tempore, sed non actus ut habitus.

---

sicut dormientes disponuntur T 33 virtute: virtutes B, virtutem T 34 huic: huius T 35 beata: bona T 36 duabus: duobus: FDB 37 ut[1] actus[2] *om.* FDGT

---

33 Boethius, Super Praedicamenta l.1, De denominativis (PL 64,168B).
35 August., De vita beata c.4, n.30 (PL 32,974).

Quaestio 3
Utrum daemones praecognoscant futura

Utrum praecognoscant futura.

Videtur quod sic quia medici et astronomi praedicunt futura et praecognoscunt, ergo multo fortius daemones.

Item anima abstracta a sensibus multa videt etiam futura sicut est in exstasi et in somniis. Sed daemon penitus est abstractus a sensibus, ergo etc.

Item secundum Philosophum, 3. *De anima*, in anima est quo est omnia facere et quo est omnia fieri. Quo est omnia facere ex parte intellectus agentis et quo est omnia fieri ex parte intellectus possibilis. Unde si intellectus agens esset liber vel possibilis reductus ad actum per agentem, tunc non solum esset in potentia ad cognoscendum futura, sed etiam in actu ea cognosceret. Sed hoc est in daemonibus qui creati sunt in actualitate plenae cognitionis, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Item Damascenus dicit li. 2, ca. 3, quod non praecognoscunt futura.

Item *Ies* 11: „Annuntiate nobis futura et dicemus quia dei estis."

Respondeo dicendum quod quaedam sunt futura quae habent causas certas et infallibiles quae semper eveniunt. Uno modo ut eclipsis solis et talia possunt scire et praedicere. Alia sunt futura quae habent causas determinatas, possibiles tamen impediri per causas superiores ut ista naturalia inferiora et talia nesciunt certitudinaliter. Alia sunt futura quae non habent causas determinatas ut ea quae subsunt libero arbitrio et futura contingentia et in talibus frequenter fallunt et falluntur.

Ad primum dicendum quod medici ex signis exterioribus causas interiores cognoscunt. Similiter astronomi non possunt praenuntiare eventus nisi quando reducuntur ad motum caeli sicut ad causam primam et per se, cuiusmodi sunt transmutationes quae accidunt in corporalibus ut tempestates et pestilentiae et fertilitates quae tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, vel nisi reducantur ad causam per accidens, sicut ad transmutationem corporis disponitur anima ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 9 omnia *om.* FDT 26 praenuntiare: pronuntiare GT
27 et...se *om.* T//cuiusmodi: cuius GT 38 abstrahentibus: vel abstractis *add.* B,

---

9 Aristot., De anima 3, c.5 (430a14–5).
15 Bonav., In Sent. II, d.7, p.2, a.1, q.3.
16 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.4 (ed.cit. 76, l.25).
17 Ies 41,23.

complexione quidam sunt magis proni ad iram, quidam ad luxuriam, et talia possunt daemones praedicere licet frequenter fallantur.

Ad aliud dicendum quod non est simile. Causa autem huius est secundum Commentatorem, Super *De somniis et vigilia*, et secundum Algazel, quia in somno et in extasi vigorantur vires inferiores per otium exteriorum et coniunguntur intelligentiae agenti et aptatur anima ad recipiendum ab ea et similiter in aliis abstrahentibus. Daemon autem etsi sit abstractus a sensibus, tamen utitur apprehensionibus extrinsecis et recipit a sensibus, et ideo non aptatur ad interiores comprehensiones quia non recipit ab intelligentia agente sicut anima.

Ad aliud dicendum quod intellectus agens non agit omnia nec intellectus possibilis recipit nisi quae sunt praesentia per se apud sensum vel per sua fantasmata apud imaginationem et memoriam quia sicut dicit Commentator, Super 3. *De anima*: „Comprehensibilia humana dividuntur in duo, scilicet in comprehensibile cuius principium est sensus, et in comprehensibile cuius principium est cogitatio." „Virtus enim cogitativa ponit rem absentem a sensu quasi sensatam." Unde si loquamur de actu credulitatis, non potest facere cognitionem nisi eorum quorum habet apud se principia et terminos.

---

abstractionibus FD, abstractibus T 39 apprehensionibus: comprehensionibus FD, apprehensibilibus T 46 cogitatio: cognitio BGT 48 cognitionem: omnium *add.* GT// et terminos *om.* T

---

35 Averroes, In De somno et vigilia (ed.cit. 35 M–36 B). Algazel, Phil. 2, tr.5, c.8 (ed.cit. f. 61va).

44 Averroes, In De anima 3, t.33 (ed.cit. 173 B).

Quaestio 4
Utrum omnes formae sint a creatore vel aliquae sint ab agente creato

Utrum omnes formae sint a creatore vel aliquae sint ab agente creato.

Quod omnes a creatore videtur: Nobilior est forma quam materia. Sed materiam solus creator producit, ergo et formam.

Contra: Calor generat calorem et ignis ignem.

Respondeo dicendum quod de productione formarum multiplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod omnia sunt in omnibus et quaedam formae latent, quaedam apparent, et agens nihil facit nisi quod distinguit. Alii posuerunt quod agens quod ponit formam in materia est agens omnino abstractum et haec fuit opinio Avicennae qui posuit creationem et omnem formationem esse a datore formarum. Alii sicut Themistius et Alfarabius dixerunt quod agens invenitur duobus modis quia aliquod agens est abstractum sicut in generatione aequivoca quando aliquid generatur non ex simili, aliquod vero est non abstractum sicut in generatione univoca quando generatur simile ex simili, et isti posuerunt quod in generatione aequivoca forma est totaliter ab extrinseco quia agens est abstractum, in generatione autem univoca non. Plato et Empedocles posuerunt quod agens non agit nisi ordinando et segregando, unde videntur fuisse primae opinionis. Aristoteles vero posuit quod formae sunt in potentia materiae et agens transmutat materiam et facit in actu formam quae prius fuit in potentia. Theologi vero secundum sobrietatem et pietatem fidei ponunt creationem quoad materiam et rationes seminales et quod rationes seminales omnium formarum sunt in materia corporali sive in elementis huius mundi a creatione, et per actionem agentis transmutantis materiam trahuntur ad actum completum et sic quoad quid sunt a creatura et quoad quid a creatore. Unde quoad opus creationis sunt a creatore, quoad opus gubernationis ab utroque.

Ad obiectum dicendum quod non est simile quia materia educitur de nihilo, forma autem de potentia materiae.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 5 Nobilior: nobilius GT 25 transmutantis: in *add.* T
26 creatore[1]: creatione T

---

12 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.t (ed.cit. 493, l.95).
13 Averroes, In Met. 12, t.18 (ed.cit. 304 H).
18 Averroes, In Met. 12, t.18 (ed.cit. 304 I).
20 Aristot., Met. 9, c.8 (1094b4–27).

Quaestio 5
Utrum daemones possint veras formas inducere in materia

Utrum daemones possint veras formas inducere in materia.

Videtur quod sic quia formae secundum rationes seminales latent in materia sicut dicit Augustinus, 3. *De trinitate* ca.9. Sed daemones sciunt modum educendi, ergo etc.

Contra: *Glossa Exo* 7: „Absorbuit" etc.

Item 2 *Thess* 2: „Et signis mendacibus."

Item aut producit formas naturaliter aut artificialiter. Si naturaliter, ergo debet producere daemonem, non ranam. Si artificialiter, ergo non est vera rana.

Iuxta hoc quaeritur quae sit differentia inter falsa et vera miracula.

Respondeo: Ad primum dicendum quod formas artificiales possunt educere, sed formam naturalem non possunt virtute propria sed virtute aliena. Et ratio huius est quia per acumen intelligentiae noverunt proportionare rationes seminales ad eductionem formarum et sic per adiutorium virtutis caelestis quam noverunt, educunt formas, per se autem non possunt quia edcutio formarum naturalium non est sine alteratione praecedente et quia ipsi non habent in natura sua alterativas qualitates materiae corporalis, ideo virtute propria nullam formam naturalem educere possunt. Sed hoc possunt virtute aliorum quae adiuvant. Ideo formas quae non sunt in potestate virtutis naturalis non possunt educere ut suscitare mortuos.

Ad primum dicendum quod *Glossa* illa non loquitur assertive sed sub dubitatione. Unde communis opinio est quod fuerunt veri serpentes.

Ad aliud dicendum quod duplex est veritas, quaedam est veritas essentiae, quaedam significationis. Quantum ad veritatem essentiae multa vera miracula faciet Antichristus, quantum vero ad veritatem significationis omnia erunt falsa quia significabunt ipsum esse Deum cum tamen sit Dei adversarius.

Ad aliud dicendum quod divisio illa non est sufficiens quia aliqua fiunt voluntarie quae non dicuntur fieri naturaliter vel artificialiter. Sumendo tamen

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FDG//possint: possunt DBGT 6 educendi: ducendi T 12 quaeritur: quaero FD, *om.* G//falsa...vera *trp.* T 13 Ad primum *om.* T 19 nullam: numquam T 24 est: fuit T 25 est[2] *om.* T 27 veritatem significationis *trp.* T 28 Dei adversarius *trp.* T 29 fiunt: sunt BGT 38 dicitur...Metaphysicae *trp.* BGT 43

---

6 August., De trin. 3, c.8, n.13 (PL 42,875).
8 Exo 7,12. Glossa ord. in Exod. 7,12 (PL 113,204A).
9 2 Thess 2,9.
23 Cf. ad lin. 8.

„artificialiter“ generaliter dicendum quod artificialiter. Et quod tu obicis: Ergo non est vera forma, dicendum quod si principale operans agit artificialiter, tunc forma educta non potest esse naturalis. Sed si agat sicut cooperans tantum, bene potest esse naturalis forma educta quamvis actio agentis sit artificialis, et sic est in proposito quia daemon in productione ranae non agit sicut principale agens, sed potius natura, sed agit tantum sicut cooperans naturae et ideo licet agat artificialiter, tamen naturalis erit et vera forma ranae. Aliqua enim fiunt simul a natura et ab arte, sicut dicitur 7. *Metaphysicae* et Commentator super illud 2. *Physicorum*: „Necesse est igitur ut illud quod est propter aliquid“: „Natura enim“, inquit, „complet multa quae sunt per artem et ars multa quae sunt per naturam.“

Ad illud quod tu quaeris ultimo de differentia miraculorum dicendum quod differentia est in facto et in modo faciendi. Differentiam autem assignat Augustinus, *83 Quaestionum* qu. 80, quia magi faciunt miracula „quaerentes suam gloriam, sancti vero quaerentes gloriam Dei.“ Item magi per „privata commercia et veneficia, sancti autem publica administratione et iussu Dei cui cuncta sunt subiecta.“ Item aliam differentiam assignat Augustinus, *De utilitate credendi*, quia „quaedam sunt miracula quae tantum faciunt admirationem“ sec. *Glossam Rom* 8: „Quaedam autem magnam gratiam et benevolentiam conciliant.“ Prima fecerunt magi et faciunt, secunda facit Christus et sancti eius.

---

in^2 *om.* T 49 conciliant: consiliant GT 50 facit: fecit T

---

38 Cf. Aristot., Met. 7, c.7 1032a12–3).
39 Averroes, In Phys. 2, t.77 (ed.cit. 77 I). Aristot., Phys. 2, c.8 (199a7–8).
44 August., 83 Quaest. q.79 (PL 40,92).
47 August., De utilitate credendi c.16, n.34 (PL 42,90).
49 Cf. Glossa ord. in Rom 8 (apud Lyranum VI, f. 18v).

Quaestio 6
Utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita

Utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita.

Videtur quod sic: Augustinus, *De definitionibus rectae fidei* ca. 11: „Nihil incorporeum et invisibile natura credendum est nisi solum Deum patrem et filium et spiritum sanctum“ et ca. 12: „Creatura omnis corporea est, angeli et omnes virtutes corporeae licet non carne subsistant.“

Item nobiliori modo vivit qui vivit in se et alteri vitam tribuit quam qui vivit tantum in se, ergo etc.

Contra: Damascenus, li. 2, ca. 2.

Item iuxta regulam Philosophi, 8. *Physicorum*: „Si est reperire aliquam substantiam compositam ex corporali et spirituali, si est unam reperire per se, similiter et alteram.“

Respondeo dicendum quod licet Augustinus aliquando videatur dubitasse utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita, tamen magistri tenent modo communiter quod non et hoc probat Richardus, 4. *De trinitate* ca. ultimo, per legionem quae tota simul fuit in uno corpore quod non posset esse si corpora haberent locum replentia. Unde quod Augustinus videtur asserere 8. *De civitate*, angelos scilicet habere corpora, patet per eundem, *De civitate* li. 21, ca. 10, ubi quaerit si ignis infernalis est ignis corporalis, quomodo cruciat daemones, et respondet quod „vel habent corpora aerea sicut etiam doctis videtur hominibus vel si non habent, tamen miris verisque modis pati possunt ab ignibus“ et li. 12 *Super genesim*: „Angeli“, inquit, „nostras cogitationes non utique oculis quia non corpore sed spiritu vident.“

Ad primum quod nihil est incorporeum in creatura dicendum quod illud dicit Augustinus non absolute sed in comparatione ad Deum sicut dicit Damascenus,

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FDBG 5 ca. 11: 11. ca. 3 B//11: 10 T, 13 G//Nihil *om.* FDBG 6 natura: nihil FD, non B 8 subsistant: subsistunt FT 22 etiam: et T 23 tamen: tantum FBD*, cum G 25 vident: illos(?) *add.* T 29 comparatum: corporatum

---

5 August., De spiritu et anima c.18 (PL 40,793).
11 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.3 (ed.cit. 69, l.12).
12 Aristot., Phys. 8, c.5 (256b19–24). Averroes, In Phys. 8, t.37 (ed.cit. 376 L).
15 August., De civitate Dei 21, c.10 (PL 41,724).
17 Richardus a St. Victore, De trin. 4, c.25 (PL 196,948BC).
19 August., De civitate Dei 8, c.15 (PL 41,240).
20 August., De civitate Dei 21, c.10 (PL 41,724).
24 August., De Genesi 12, c.22, n.48 (PL 34,473).

ca. 17: Angelus „incorporalis et immaterialis dicitur quantum ad nos. Omne enim comparatum ad Deum“ „grossum et materiale invenitur“. Et quod haec fuerit mens Augustini: Dicit enim ibidem ita: „Ex eo enim corporeas dicimus quia localiter circumscribuntur sicut anima carne clauditur.“ Deus autem incorporeus creditur quia ubique est et omnia implet.

Ad aliud dicendum quod illud quod vivit tantum in se nobilius est quia absolutiori modo vivit.

T 30 enim²: autem DBGT//corporeas: corporea BD, corpora G//dicimus: dicuntur FDBT^{c} 31 quia: quod T

---

28 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.3 (ed.cit. 69, ll.14–6).
30 August., De spiritu et anima c.18 (PL 40,793.794).

Quaestio 7
De qua materia assumunt corpora

Quaeritur de qua materia assumunt corpora.

Videtur quod de materia caelesti: Gregorius, Super illud *Gen* 18: „Apparuerunt ei tres viri“ etc.: „Abraham non potuisset angelos videre, hospitio accipere, cibos exhibere nisi corpus ex caelesti elemento haberent.“ Et est sumptum de libro *Moralium* 28, super illud: „Respondens autem dominus Iob de turbine“ etc.

Quod de aere videtur: Gregorius, *Moralium* 28 ubi supra: „Nisi angeli quaedam nobis interna nuntiantes ex aere corpora sumerent exterioribus profecto nostris obtutibus non apparerent.“

Item Isidorus, *De summo bono* ca. 10: „Angeli corpora in quibus hominibus apparent de superno aere sumunt solidamque speciem ex caelesti elemento inducunt.“

Contra: Si sumerent corpora de materia caelesti, ergo caelum esset corruptibile.

Respondeo: Quidam dicunt quod angeli sumunt corpora de aere simplici sine admixtione alterius elementi. Et si obiciatur quod aer non habet figuram terminatam, respondent quod angelus potest ipsum condensare et secundum maiorem vel minorem condensationem coloratur diversimode quia secundum Augustinum, 6. *Musicae*, „lux est causa omnium colorum.“ Hoc non videtur verum quia sicut dicit Commentator in tractatu *De sensu et sensato*, „nullus color potest generari nisi ex admixtione ignis cum corporibus diaphanis.“ Item aer manens aer non posset tantum condensari. Mutaretur enim in aquam cum illa corpora sint magis densa quam aqua.

Ideo alii dicunt quod illa corpora sunt mixta ex omnibus elementis vel pluribus quia sicut dicitur libro *De generatione et corruptione*, sine terra non est densitas, sine igne non est color, sine aqua non est conterminatio. Sed tamen aer est ibi praedominans.

---

5 materia: natura T 6 ei *om.* T 24 aqua: aer DB*, vel aqua *mg.* B^{c}, *om.* F 27 color: calor FDB*G, color *s.l.* B^{c} 29 illo *om.* T 30 praedominationem: praedominantiam T

---

5 Glossa ord. in Gen. 18,2.3 (PL 113,126AB). Gen 18,2.
8 Gregorius Mag., Moralia 28, c.1, n.7 (PL 76,450B). Iob 38,1.
9 Ibid.
12 Isidorus Hisp., Sent. c.10, n.19 (PL 83,557A).
20 August., Musica 6, c.13 (PL 32,1184).
21 Averroes, De sensu et sensato (ed.cit. 14 C).
26 Aristot., De generatione 2, c.8 (334b31–335a6).

Per hoc patet solutio ad obiecta quia loquuntur de illo elemento quod est ibi per praedominationem. Alii forte dicent quod aer potest inspissari et per consequens inspissari, subito aer colligitur in nubes, sed alia opinio est melior.

Quaestio 8
Utrum angeli in corporibus assumptis exerceant opus nutritivae sive vegetativae

Quaeritur utrum in corporibus assumptis exerceant opus nutritivae sive vegetativae.

Videtur quod sic quia comedere deservit virtuti nutritivae. Sed angeli comedunt in corporibus assumptis, *Gen* 19, ergo etc.

Item videtur quod actum generativae habeant in illis corporibus: Isidorus 8: „Incubi" inquit, „saepe improbi fuerunt mulieribus et earum implent concubitum."

Item Magister in *Historia* super illud: „Videntes autem filii Dei" etc., dicit quod hoc exponitur de incubis, scilicet quod genuerunt gigantes. Si dicatur quod non seminant sed furantur semina, contra: In tali transmutatione et delatione de loco ad locum illud semen amitteret vim suam et ita non generaret. Praeterea tunc non generarent gigantes, sed alios homines.

Item quod actum sensitivae videtur: Duo sunt opera linguae, locutio et gustus. Sed in illis corporibus vere loquebantur, ergo vere gustabant. Sed gustare est opus sensitivae, ergo etc.

Contra: Quod non habeant opera nutritivae: *Tobias* 12: „Videbar vobis comedere, sed ego cibo invisibili utor." Ergo etc.

Item Commentator, Super 2. *De anima*, dicit quod „primum movens in actione nutrimenti et augmenti est anima" et ignis instrumentale. Alterare enim attribuitur igni, terminatio attribuitur virtuti coniunctae, id est animae nutritivae. Sed angeli non uniuntur corpori ut anima, ergo etc. Ex hoc autem sequitur quod non habent actum generativae cum ex actu nutritivae dependeat.

Quod non sensitivae videtur: Commentator, Super 7. *Physicorum*: „Corpora inanimata non alterantur secundum sensum", sed illa corpora sunt inanimata, ergo etc.

Respondeo dicendum quod omnes operationes quas exercet anima in corpore ut motor potest angelus exercere in assumpto corpore, operationes autem quas

---

5 Quaeritur *om.* T 8 Gen 19 *trp.* FDBG 14 amitteret: admitteret GT* 23 terminatio: terminato F*, terminare F^{c}D, divinatio G 30 autem *om.* T//quas: quae FT,

---

8 Gen 19,3.
9 Isidorus Hisp., Etym. 8, c.11, n.103 (PL 82,326A).
11 Petrus Comestor, Hist. schol., Liber Genesis c.31 (PL 198,1081D). Gen 6,2.
19 Tob 12,19.
21 Averroes, In De anima 2, t.41 (ed.cit. 71 E).

operatur ut perfectio non potest et operatio animae inquantum unitur corpori ut perfectio est vivere, et ideo operationes quae praesupponunt vivere non operantur. Tales sunt alterare cibum in sanguinem et ulterius in semen. Operationes sensitivae non habent quia potentiae sensitivae uniuntur organis ut perfectio. Unde dicit Philosophus, 2. *De anima*, quod „si oculus esset animal, potentia visiva esset eius anima." Eodem modo intelligendum est de aliis.

Ad primum dicendum quod est comedere ex necessitate et sic comedit homo, et ex potestate, et sic comedunt angeli in corporibus assumptis et Christus sic comedit post resurrectionem absorbendo potius cibum quam incorporando.

Ad illud de generatione dicendum quod non descindunt semina sed transfundunt tantum quia si descinderent, aut esset generatio univoca et tunc generarent daemones. Si aequivoca, ergo staret generatio ita quod gigantes sive generati a daemonibus non possent generare quia quando generatio est ex dissimili, stat generatio sicut patet de mulo, sicut dicit Philosophus, 15. *De animalibus*. Et quod obicis quod semen amitteret vim suam, dicendum quod virtutem seminis noverunt conservare quia noverunt virtutem seminum ex dispositione eius a quo descinditur et noverunt mulierem idoneam ad illius seminis susceptionem, et constellationem iuvantem ad talem effectum. Similiter quod obicis quod non generarent gigantes, dicendum quod gigas ex parentibus communis staturae potest generari sicut narrat Augustinus, 15. *De civitate*, ca. 23, quod in urbe Roma orta est quaedam femina gigantea ex parentibus parvae staturae, et quia daemones tales noverunt, furantur semina et postea mulieribus magis aptis infundunt.

Ad aliud de locutione et gustu dicendum quod non est simile quia locutionem per linguam operatur anima ut motor, sed gustum ut perfectio est corporis.

---

per quas BG 31 et: ideo non operantur in assumptis corporibus operationes vegetativae nec generativae nec sensitivae, prima enim *add.* GT, *sign.* va-cat B 40 illud: aliud DBG 41 transfundunt tantum *trp.* T 50 Roma: romana FDBG 52 tales: talem T 53 aliud: illud T

---

26 Averroes, In Phys. 7, t.12 (ed.cit. 317 C).
35 Aristot., De anima 2, c.1 (412b18–9).
44 Aristot., De generatione animalium 2, c.8 (748a2–3).
50 August., De civitate Dei 15, c.23 (PL 41,469).

Quaestio 9
Utrum daemones possint sensus humanos deludere

Quaeritur utrum daemones possint sensus humanos deludere.

Videtur quod sic: *Exodus* 7.

Item *Gal* 3: „O insensati Galathae quis vos fascinavit“ non oboedire veritati, *Glossa*: „Per simile hoc dicit quasi ut quod ante oculos est non videatis sicut ludificationibus magicis aliter quaedam oculis hominum ostenduntur quam sint“, et dicuntur illae ludificationes fascinationes.

Item Augustinus, 18. *De civitate* ca. 18: „Daemones non creant naturas sed mutant ut videantur esse quod non sunt.“ Ergo etc.

Contra: „Sensus particularis non decipitur circa proprium obiectum.“

Item cum diabolus facit apparere asinum ubi non est, ergo etc.

Item cum hominem facit videri capram.

Respondeo dicendum quod sicut docet experientia daemones sensus ludificant. Sed modus per quem hoc faciunt est difficilis ad intelligendum.

Quidam dicunt quod ludificant imprimendo species quas habent penes se, et iste modus est valde probabilis. Certum enim est secundum Augustinum, 3. *De trinitate* ca. 9, exemplificantem de virgis Iacob quod anima afficitur ex corpore et e converso anima afficit corpus. Hoc etiam confirmat Hieronymus in *Glossa super Genesim* ca. 30 per multa exempla. Unde forte valde possibile est ut species cogitationum suarum vel in organis sensuum vel in spiritu eorum quos deludunt vel etiam in ungue vel in gladio faciant seu imprimant. Hunc etiam modum tangit Augustinus, 12. *Super genesim* ca. 8, licet non asserat. „Quonam“, inquit, „modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus formentur an formata ingerantur“ etc. usque in finem capituli.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 fascinavit: fas mavit T, festinavit G 7 Glossa *om.* BGT 8 ludificationibus: ludificantibus FB 9 illae: istae FDG 22 quos: quorum T, quod G 24 8: 15 T; d *add.* FD, *spatium* G//Quonam: quodam B, quoniam T, *ill.* G 25 an: vel FD, aut B 26 ingerantur: ingenerantur BG(?), ingrediantur D 37 non sunt *trp.* GT

---

5 Exo 7,11.22.
6 Gal 3,1.
7 Petrus Lomb., Glossa in Gal. c.3, v.1.2 (PL 192,117D).
10 August., De civitate Dei 18, c.18 (PL 41,574).
12 Aristot., De anima 2, c.6 (418a14–5).
19 August., De trin. 3, c.8, n.15 (PL 42,877).
21 Hieronymus, Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim c.30, v.32 et 33 (PL 23,985A).
24 August., De Genesi 12, c.22, n.48 (PL 34,473).

Alii dicunt quod ludificatio fit per hoc quod daemon potest facere quod species quae sunt in thesauro memoriae fluant usque ad imaginativam et de imaginativa usque ad organa sensuum particularium, et ideo quando illae species contingunt organum sensus exterioris videntur res quarum sunt species esse praesentes. Iste modus non videtur falsus cum dicat Commentator in tactatu suo *De somno et vigilia*, quod talis modus est in somniantibus licet non in omnibus quia non in surdis et caecis.

Alii voluerunt dicere quod sensus eorum qui deluduntur apprehendunt species quae sunt in spiritu daemonis et moventur ab eis. Sed istud est impossibile quia Philosophus dicit in fine *De sensu et sensato*, quod omne sensibile magnitudo est et certum est qod species existentes in spiritu daemonis non sunt sub esse extenso, et ideo apprehendi non possunt sensu exteriori.

Alii dicunt quod daemon ludificat aut faciendo apparere quod praesens non est aut faciendo quod est apparere aliter quam est licet forte hoc non possit quando ludificatur totus populus, sed quando tantum unus homo, aut occultando quod praesens est. Nota in scripto de hoc. Primum facit vel immiscendo se spiritui hominis et faciendo visa sua visa eius et hunc modum tangit Augustinus, 12. *Super genesim*, vel formando cogitationem eius quam deludit a speciebus quae sunt in delusi memoria simplicibus vel compositis, et dum dirigitur intentio ad exterius, putantur res illarum specierum esse praesentes, et huius signum est quod numquam deludit per species penitus novas. Item aliquando intercludit vias spiritus ita quod spiritus visibiles non veniunt ad oculum et sic videt tantum quod interius est et sic facit apparere praesens quod praesens non est. Secundum, scilicet facere apparere rem aliter quam est, potest fieri tripliciter. Vel ex parte obiecti vel ex parte medii vel ex parte organi. A parte obiecti imprimendo uni rei speciem alterius sicut Simon Magus impressit speciem faciei suae faciei patris Clementis sicut legitur in *Itinerario* Clementis, et praecipue ubi impressit Simon faciem suam cuidam qui erat ex parte Petri. Hoc enim non fecit transfigurando quia hoc non potest daemon secundum Augustinum, *De civitate* 18, ca. 14: „Non itaque“,inquit, „solum animum sed nec corpus quidem ulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in membra vel lineamenta bestialia

---

40 faciendo: apparere *add.* FDG//quod est^2 *om.* G, praesens *add.* FD//apparere *om.* DG, apparens F*(*exp.* F^c *alia manus*) 45 delusi: eius BGT//memoria: scilicet delusi *add.* BT, scilicet deludendi *add.* G 46 huius: huiusmodi FBG 53 patris: beati *add.* T 56

---

32 Averroes, De somno et vigilia (ed.cit. 32 I).
36 Aristot., De sensu et sensato c.6 (445b9–10).
44 August., De Genesi 12, c.30 (PL 34,479).
53 Clemens Alexandrinus, Recognitiones 10, c.53 (PG 1,1446AB).
56 August., De civitate Dei 18, c.18 (PL 41,574s.).

posse converti.“ A parte medii per immixtionem aliquorum fumorum tremulorum quo omnia videntur moveri et tremere vel etiam ruere sicut dicit Dioscorides, *De magnete*. A parte organi ipsum inficiendo sicut quando aliquis humor sanguineus ascendit ad oculos omnia videntur rubea, vel perturbando et movendo spiritus visibiles ex quo accidit secundum Commentatorem, *De sensu et sensato*, quod unum apparet duo. Omnes autem istos modos bene noverunt daemones.

Ad primum dicendum quod illud intelligitur quando sensui servatur sua naturalis dispositio et sic salva complexione organi et dispositione obiecti et medii. Praeterea secundum Commentatorem in fine 2. *De anima*, sensus circa proprium obiectum raro fallitur, scilicet quoniam hoc est album aut nigrum. Sed circa obiectum commune vel per accidens ut quod hoc album est homo vel capra, frequenter fallitur. Item super 3. dicit quod in actione quae est apprehendere colorem non accidit error in maiori parte, sed in actione quae est sentire subiectum esse Sortem vel Platonem accidit error.

Ad alia duo sicut in scripto.

Aliter solvitur ista quaestio et magis, credo, secundum veritatem:

Duplex est enim ludificatio sive dupliciter est loqui de ludificatione. Uno modo ut dicatur ludificatio quando apparitioni nihil subest, alio modo ut licet aliquid subsit rei, non tamen subest ubi apparet vel sicut apparet. Primo modo non possunt daemones ludificare sensus nostros quia esset facere hoc quod nihil est esse aliquid. Talis enim apparitio aliquid est cum immutet sensum. Secundo modo possunt, sed non est proprie ludificatio nec simpliciter, sicut nec simpliciter error, sed tantum secundum quid quia quod apparet vere est, sed non sub circumstantia sub qua apparet. Verbi gratia: In visione quae fit per fractionem radiorum videtur res ubi non est sicut apparet de denario in scutella qui ante infusionem aquae non videtur et infusa aqua apparet in superficie aquae cum tamen sit in fundo vasis. Similiter aliquando apparet res maior, aliquando minor. Sicut enim probatur in perspectiva quia ad medium diversae diaphanitatis franguntur radii aliquando a perpendiculari, aliquando ad perpendicularem, ideo

---

nec: ne FBGT 59 videntur: viderentur DT 61 rubea: rubra F, vitrea G 67 aut nigrum: vel musicum T 68 quod: quoniam FDBG, *txt. s.l.* T 69 apprehendere: comprehendere B*DT 73 ista quaestio: quaestio illa T 74 est enim *trp.* T//enim *om.* G, *s.l.* D 78 aliquid[2] est[2] *trp.* T 85 diaphanitatis: dyaphorentis F, diaphoritatis B, dyaponitatis G 86 ideo: itaque T 88 Unde: aliquando *add.* T 89 minuta: aliquando

---

60 Locus non accessibilis.
62 Averroes, De sensu et sensato (ed.cit. 13 C).
66 Averroes, In De anima 2, t.161 (ed.cit. 134 F; 135 A).
69 Averroes, In De anima 3, t.26 (ed.cit. 169 C).
81–4 Cf. Roger Bacon, Opus Maius p.V, De scientia Perspectivae p. III, d.2, c.4 (ed.cit. 155).
84–7 Ibid. 157.

res apparet aliquando maior, aliquando minor. Unde oculo existente in medio densiori et re in subtiliori apparebit minor et e converso maior. Unde littera minuta apparet grossa cristallo superposito. Non est ergo error quantum ad rei perceptionem, sed quantum ad circumstantias, loci scilicet et quantitatis quae non sunt propria obiecta visus. Unde visus non decipitur. Similiter accidit quod una res potest apparere multa et hoc tam per naturam fractionis quam per naturam reflexionis. „Nam per reflexionem contingit unum apparere multa et infinita sicut visi sunt aliquando in caelo plures soles simul et plures lunae secundum quod Plinius recitat in *Naturalibus*. Et hoc non accidit nisi quando vapor fuerit dispositus ad modum speculi et hoc ut sit multiplex vapor et in diverso situ." „Unde possunt specula sic fieri et ordinari taliter quod una res apparebit quotquot volueris ut unus homo videatur exercitus et unus exercitus plures" et huius simile est „de speculo fracto cuius partes, cum situs respiciunt diversos, erunt imagines secundum diversitatem fractionum." Sic et in proposito ad multiplicationem speculorum multiplicatur apparitio rerum et „una res apparebit in tot imaginibus in quot volumus." „Possunt enim specula sic ordinari ut appareant visa quot voluerimus" et videbuntur res secundum veritatem, currentes tamen ad locum visionis nihil invenient. „Nam sic situabuntur specula in occulto respectu rerum ut tamen loca imaginum sint in aperto et appareant in aere" vel alibi secundum voluntatem specula ordinantis, in concursu scilicet „radiorum visualium cum cathetis" qui concursus quia est ubi res visae non sunt, sed aliquando ultra, aliquando citra, aliquando a latere secundum dispositionem et situationem speculorum, ideo in loco visionis est sola apparitio et quoad hoc est deceptio quod aestimatur res esse in loco apparitionis, „et si quis noverit aerem condensare ut reflexio fieret ab ipso, posset multas huiusmodi apparitiones insolitas procurare." Sic „daemones" cum noverint artem aerem condensandi, „ostendunt castra et exercitus et multa" alia faciunt apparere si permittantur. „Possunt" nihilominus „per visionem reflexam occulta in locis abditis" demonstrare sicut Socrates draconem anhelitu homines interficientem „inter latebras montium

add. B//apparet: aliquando *add.* G//cristallo superposito *trp.* FDBG//superposito: superposita FBG, supposita D 90 scilicet *om.* FDB 100 et *om.* FDG 103 tamen: cum(?) DBGT 104 situabuntur: servabuntur F, frenabuntur T 107 cathetis: cathenis F, catenis D, circu torto(?) B, chathenis G 112 artem *om.* B//aerem *om.* TG 115

87–8 Ibid. 155.
88–9 Ibid. 157.
91–102 Ibid. d.3, c.3 (ed.cit. 164).
95 C. Plinius Secundus, Naturalis Historia II, c.31 (ed. Joh. Harduini, rec. Joh. Georg. Frid. Franzius, Lipsiae 1778, vol. I, p.292 s.).
102–107 Roger Bacon, cf. ad 11. 91–102, 165.
110–9 Ibid. 164.

deprehendit“ ut habetur *De proprietatibus elementorum*. Sic etiam „possunt specula erigi in altum contra civitates ut omnia quae in eius sunt videantur et hoc fieri potest in omni distantia quam desideramus“ secundum quod docetur libro *De speculis*. „Sic Iulius Caesar quando voluit Angliam expugnare refertur maxima specula erexisse ut a gallicano litore dispositionem civitatum et castrorum Angliae praevideret.“ Item per fractionem radiorum „possunt maxima apparere minima et e converso, et longe distantia videbuntur propinqua et e converso. Nam possumus sic figurare specula et taliter ea ordinare respectu nostri visus et rerum quod frangerentur radii et flecterentur quorsumcumque vellemus et ut sub quocumque angulo voluerimus rem prope vel longe et ex incredibili distantia litteras minutissimas legeremus“ propter magnitudinem anguli sub quo videremus et „maxima corpora vix de prope videremus propter parvitatem anguli sub quo videremus.“ Istud patet de candela a longinquo visa quae maior apparet quam de prope. „Nam distantia non facit ad hoc nisi per accidens, sed quantitas anguli“ cum aliqua natura speculi superaddita. „Sic posset puer apparere gigas et unus homo videri sicut unus mons secundum quod possumus hominem videre sub angulo tanto sicut montem.“ „Sic parvus exercitus potest videri maximus et longe positus prope et e converso. Sic faceremus stellas descendere secundum apparentiam“ sicut de Mahometo dicitur quod apparuit quod luna intraret manicam suam. Omnia autem ista quae fiunt natura speculari et fractione et reflexione radiorum non latent daemones qui in instanti possunt specula quanta et quot volunt et qualiter volunt situare per aeris condensationem - aer enim modo debito condensatus naturam habet specularem - et similes apparitiones facere in quibus non est illusio nisi dicto modo.

---

anhelitu: hanelitu FD^{c}T, anelitu D*BG 123 taliter: talia GT//ea: apprehendere vel (et G) GT 124 quorsumcumque: quorsum F, qualitercumque B, quaecumque G, quorsumque T 127–8 et...videremus *om.* FD//propter...videremus *om.* FDB 130 et *om.* T 132 parvus: parvis FT 134 Mahometo: mathematico(? machanico?) B, Macha D 135 fiunt: sunt FBG

---

116 De causis proprietatum elementorum, c.1 (Inter opera Averrois, ed.cit. vol. VII, 209 I–L).
119 Euclides, Catoptrica, prop. 29 (Opera omnia VII, p.339).
119–21 Roger Bacon, cf. ad ll. 110–9, 165.
121–32 Ibid. c.4 (ed.cit. 165).
132–4 Ibid. 166.

Quaestio 10
Utrum daemones possint cogitationes immittere

Quaeritur utrum daemones possint cogitationes immittere.

Videtur quod sic: *Moralium* 14, super illud *Iob* 19: „Iratus est contra me furor tuus“: „Fit plerumque ut maligni spiritus afflictorum cordibus multa suadeant atque inter flagella quae exterius feriunt cogitationes noxias fundant.“

Item Augustinus, 3. *De libero arbitrio*: „Non est in nostra potestate quibus visis tangatur animus.“ Sed tangi visis est cogitare, ergo etc.

Item Augustinus, 22. *De civitate* ca. 22: „Qua“, inquit, „falsitate visorum etiam vigilantes in quibusdam morbis et venenis miserabilius agitantur.“ Ex hoc habetur quod venenum aliquod facit hominem cogitare. Sed daemon potentior est omni re corporali, ergo etc.

Contra: *Mat* 7, super illud: „Nihil quod in os intrat“ etc., *Glossa* Bedae dicit quod „diabolus non est malarum cogitationum immissor.“

Item Augustinus, 11. *De trinitate* ca. 3, dicit quod „cogitatio fit et etiam dicitur a coactu trium, scilicet memoriae, internae visionis et voluntatis.“ Sed daemon non potest aliquid supra voluntatem, ergo etc.

Item quod non potest nisi cum alius non facit quod potest, non potest simpliciter secundum Anselmum, *De libero arbitrio*. Sed diabolus non potest immittere cogitationes nisi cum anima cessat cogitare, ergo etc. Probatio minoris: Anima potest formare in se ipsa continue cogitationes et dum hoc facit, diabolus non potest immittere cogitationes quia non potest simul multa cogitare, ergo etc.

Respondeo dicendum quod non potest immittere cogitationes, saltem deliberatas, sicut agens principale sed sicut occasionale tantum. Unde nota quod sicut in parte motiva ipsius animae sunt primi motus qui praecedunt deliberationem, et secundi qui deliberationem sequuntur, ita et in parte cogitativa sive

---

4 Quaeritur *om.* T 6 maligni: malignus FDB 7 feriunt: ferunt FGT, fuerunt B (vel fervent *mg.* B)//fundant: fundunt T 10 Qua: quia D*(s.l.)*BG 11 miserabilius: miserabilibus DBG 25 occasionale: accidentale DG, accidentale vel instrumentale B 26 in...firmamentum *(dist.14,q.8, l.31) deficit in cod.* D 31 etiam: et T 37

---

5 Gregorius Mag., Moralia 14, c.37, n.45 (PL 75,1063B). Iob 19,11.
8 August., De libero arbitrio 3, c.25, n.74 (PL 32,1307).
10 August., De civitate Dei 22, c.22 (PL 41,786).
14 Mt 15,11. Glossa ord. in Mt 15,11 (apud Lyranum V, f. 48v). Beda Ven., In Act. c.5 (PL 92,954D).
16 August., De trin. 11, c.3 (PL 42,988).
20 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.2 (ed.cit. 210).

sensus sive rationis est ponere cogitationes primas quae praeveniunt deliberationem rationis et istas possunt immittere quia ad hoc sufficit repraesentatio et expressio phantasmatum in imaginatione, et quia operationum quae praeveniunt deliberationem non est plene domina. Est etiam ponere secundas quae deliberationem sequuntur et istas immittere non possunt quia istae fiunt mediante voluntate copulante aciem cogitationis cum phantasmatibus existentibus in memoria secundum Augustinum, 11. *De trinitate* ca. 3. Diabolus ergo non immittit cogitationes deliberatas per modum principaliter agentis, sed excitantis et modus excitandi est per repraesentationem phantasmatum ut videtur. Alium tamen modum ponit Augustinus, *Epistola* 8, respondens Nebridio qui sibi movit istam quaestionem. Dicit enim ibi Augustinus quod omnis motus animi aliquod vestigium imprimit in corpore, ista autem vestigia „possunt manere et quasi habitum facere quae cum latenter agitata fuerint secundum agitantis et concitantis voluntatem ingerunt cogitationes et somnia" et quia huiusmodi vestigia non latent ipsos daemones et ea bene sciunt agitare, ideo possunt excitando cogitationes ingerere. Et ponit exemplum de motibus irae ex augmento fellis. Huic videtur concordare Leo papa dicens quod „ibi quaerit diabolus causas nocendi ubi homines videt frequentius occupari." Primus, scilicet per oblationem fantasmatum videtur verior. Non enim videtur quod si magnus motus animi facit tantum vestigium in corpore, quod parvus quilibet motus aliquod imprimat vestigium. Praeterea si tali modo excitarent cogitationes, non excitarent nisi similes illis motibus ex quibus talia vestigia sunt in corpore derelicta quod tamen non videtur verum. Possunt enim ingerere cogitationes illis dissimiles.

Ad primum dicendum quod Beda intelligit de immissione per modum principaliter agentis vel de immissione cogitationum deliberationem sequentium.

Ad aliud dicendum quod non intelligitur verbum Augustini de omni cogitatione, sed de illa quam anima facit in se ipsa et haec est cogitatio deliberata. Et huius signum est quia secundum ipsum, ca. praecedenti, visio corporalis perficitur per voluntatem quae admovet sensum ipsi sensibili extra et tamen multae fiunt in nobis visiones quae non fiunt per voluntatem.

Ad aliud dicendum quod diabolus potest immittere cogitationes etiam si anima non desinat facere quod potest quia potest si permittatur aliqua phantasmata

---

movit: moverit B*, moverat B^{c}, movet T 42 excitando: agitando GT 45 Primus: primum FB, prima G//scilicet: via G 46 Non enim *trp.* T//si: etsi FT

---

34 August., De trin. 11, c.3 (PL 42,989).
37 August., Ep. 9 ad Nebridium n.3 (PL 33,721).
44 Leo Papa, Sermo 27, c.3 (PL 54,218B).
55 August., De trin. 11, c.2, n.5 (PL 42,987s.).

repraesentare expressius et fortius quam possit anima ex memoria sua. Unde quia maiores motus impediunt minores, cogitabit anima de sic praesentatis a diabolo et non de his quae exprimuntur de memoria sua. Vel dicendum secundum alios quod haec ratio concludit verum, scilicet quod diabolus non potest immittere cogitationes nisi cum anima vagatur et otiatur. 60

Quaestio 11
Utrum daemones possint malas affectiones incendere

Quaeritur utrum daemones possint malas affectiones incendere.

Videtur quod sic: Omnis potentia passiva est mobilis a suo obiecto. Sed affectus est potentia passiva, ergo est mobilis a suo obiecto, ergo quod potest praesentare obiectum, potest movere affectum. Sed diabolus hoc potest, ergo etc.

Contra: Si possent malas affectiones incendere, continue facerent nos peccare.

Item Gregorius, in *Pastorali*: Peccatum, inquit, consummatur „suggestione, delectatione et consensu" et dicit quod delectatio est a nobis. Sed prima affectio mala quae surgit est delectatio secundum Augustinum, li. 1. *De sermone domini in monte*, ergo etc.

Respondeo dicendum quod non possunt incendere malas affectiones sicut principale agens, sed sicut excitans et ministrans materiam praesentando, scilicet appetibilia, et disponendo carnem aliqua dispositione per quam anima occasionaliter excitetur ad varie concupiscendum.

Ad obiectum dicendum quod sunt quaedam potentiae passivae quae necessario moventur a suis obiectis ut sensus. Aliae sunt potentiae passivae liberae sicut voluntas, et talis non semper movetur in praesentia sui obiecti.

---

4 Quaeritur *om.* T//daemones *om.* T//possint: possit T 5 a suo obiecto: ab obiecto suo BG, *om.(infra hom.)* F 10 Pastorali: pastorem BT, pasto G 12 sermone: sermonibus FB

---

10 Gregorius Mag., Reg. Pastoralis liber p.3, c.29 (PL 77,109A).
12 August., De sermonibus domini in monte 1, c.12, n.34 (PL 34,1246).

DISTINCTIO 9

Quaestio 1
De definitione hierarchiae

Definitio hierarchiae secundum translationem Johannis Sarraceni: „Hierarchia est ordinatio sancta et scientia et operatio ad deiforme sicut est possibile assimilata et ad inditas ei a Deo illuminationes iuxta proportionem ad Dei imitationem acta."

Secundum episcopum Lincolniensem: „Est quidem hierarchia secundum me ordinatio sacra et scientia et operatio ad deiforme ut possibile est assimilata et ad inditas ipsi divinitus illuminationes analogice ad Dei imitationem reducta."

Secundum translationem Hugonis, *De angelica hierarchia*, ca. 3: „Est autem hierarchia secundum me divinus ordo scientia et actio deiforme quantum possibile est similans et iuxta inditas et divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens."

Haec definitio non est data per genus et differentias, sed per ea quae sunt essentialia hierarchiae. Haec particula: „secundum me" non est de definitione. „Ordo", id est ordinata potestas sive legitima. Et quia haec est inutilis et noxia sine discretione, additur „scientia" ut qui legitime potest, sciat exsequi prudenter et discrete. Sed quia potestas et scientia sine operatione congruenti pariunt omissionem et negligentiam, ideo additur „operatio". Sed quia omnis operatio intendit finem aliquem, ideo dicitur quis sit iste finis: „deiforme quantum possibile est similans", id est deiformitatem imitans quantum sibi possibile est. Secundum episcopum „deiforme" dici potest vel Deus ipse cui debet natura rationalis conformari vel etiam „deiforme" dicitur ipsa renovatio et conformitas spiritus rationalis ad Deum „prout possibile est et ad inditas" etc., id est ascendens in Dei similitudinem proportionaliter iuxta illuminationes sibi divinitus, id est a Deo, inditas, id est infusas. Item nota quod Dionysius non intendit ordinare more logico, sed intendit ea quae sunt essentialia hierarchiae constituendae tangere. Ista essentialia dinoscuntur ex fine quoniam essentialia sunt finis et ea per quae consequitur ipsum finem quem intendit tota hierarchia et quaelibet

---

10 quidem: quidam G, quaedam T 12 inditas: indita T 16 ascendens: conscendens

---

6 Dionysiaca vol. 2, p.785s.
10 Ibid.
13 Hugo a St. Victore, Expositio in ang.hier. 4, c.3 (PL 175,989Ds.). Versio est Scoti Eriugenae, Dionysiaca vol. 2, p.785s.

persona hierarchica. Iste autem finis est assimilatio ad Deum quantum possibile est. Unde Dionysius, ca. 3, secundum interpretationem Hugonis: Intentio hierarchiae est ad Deum sicut est possibile assimilatio et unitio. Hunc autem finem non contingit assequi nisi per operationem rectam. Actio autem recta praesupponit duo, scilicet legitimam potestatem et scientiam. Unde episcopus Lincolniensis: Oportet operationem sacram ex potestate a Deo tradita et ordinata prodire ne sit praesumptio et secundum scientiam fieri ne sit error. Haec autem omnia tangit Dionysius: legitimam potestatem: „ordo divinus", scientiam dirigentem: „scientia", actionem ibi: „actio", finem actionis ibi: „deiforme" etc. Sed actio per quam consequitur hierarchia dictum finem in duobus consistit, scilicet in receptione divini luminis et in transfusione eiusdem. Unde Hugo, *Super angelicam hierarchiam* li. 6, ca. 7: „Omnis sacrae potestatis actio vel in eo consistit quod participant a superiori vel in eo quod tradunt inferioribus purgationem, illuminationem, perfectionem." Primum est finis in se et secundum intentionem primam, secundum est finis in alio et secundum intentionem secundam. Ideo utrumque tangit Dionysius, receptionem divini luminis per hoc quod dicit „inditas" etc., recepti transfusionem in alios per hoc quod dicit „proportionaliter in Dei similitudinem ascendens", scilicet susceptas illuminationes transfundendo in alios, et nominat istam transfusionem conscensum sive ascensum quia in hoc consistit perfectio divinae assimilationis, quia ut idem dicit ca. 3, „omnino divinius est cooperatores Dei fieri". Item nota quod quamvis Gregorius et Dionysius conveniant in divisione supremae hierarchiae, diversificantur in divisione et ordinatione mediae et infimae. Nam secundum Gregorium divisio mediae hierarchiae est penes potestatem, aut in praesidendo et sic sunt dominationes, aut in regendo et sic sunt principatus, aut in protegendo et sic potestates. Secundum Dionysium potest esse insubicibile ab alio, et defectibile in se ipso, perfectibile ab alio et aliorum perfectivum. Item nota: Secundum episcopum, ca. 5. *angelicae hierarchiae*, amor est immediate susceptivus influentiarum a Deo et unitivus amantis cum ipso, et ideo penes amorem accipitur

---

FBG 41 ibi[2] *om.* T 44 li. 6 *om.* T 50 ascendens: conscendens BGT 53 divinius: Deus B, Dei munus T 54 conveniant: contrariant F, communiant(?) B, communicant G 55 ordinatione: ordine BGT 58 et defectibile: indefectibile FG 59 perfectibile: factibile T 60 susceptivus: susceptus FG, suscepens B 61 influentiarum:

---

34 Hugo a St. Victore, cf. 1.13 (PL 175,994B).
44 Ibid. 6, c.7 (PL 175,1035BC).
53 Dionysius Ar., De angel. hier. c.3 (PL 122,1043B). Dionysiaca vol. 2, p. 791, trl. Scoti Eriugenae.
56 Gregorius Mag., 40 Hom. in Evv. lib. 2, hom. 34, n.10 (PL 76,1251CD).
60 Locus non accessibilis.

primus ordo et supremus, scilicet seraphin, et quia amor est unctio quae docet de omnibus et in animam malivolam non introibit sapientia, manifestum est quod mediante amore suscipitur natura quae inflat scientiam et penes hanc accipitur secundus ordo, scilicet cherubin, et quia iudicium non aliunde procedit quam a scientia amante, ideo penes iudicium accipitur tertius ordo, scilicet throni, et quia iudicium cassum esset nisi quod iudicatum est susciperet effectum, ideo sequitur imperium ut fiat quod iuste iudicatum est et ideo penes imperium sumitur quartus ordo, scilicet dominationes, et quia imperium cassum esset nisi fieret quod imperatum est, ad imperium sequitur imperati exsecutio per virtutes et quia potestas adversaria semper nititur resistere bonis actibus, consequenter sequitur resistentia conatibus ipsis per potestates. Has sex condiciones sequitur ignorantium doctrina, et primo illa quae validior est, scilicet per operationes rerum supernaturalium per principatus, secundo doctrina speculativorum comprehensione difficillimorum et ad salutem summe necessariorum per archangelos, tertio doctrina agendorum minorum per angelos, et secundum hoc ordinantur novem ordines.

---

influentiam B//unitivus: unionem F, uniens(?) B 63 animam malivolam *trp.* T 64 natura: vera BGT, et *add.* GT 73 operationes: opiniones T 76 agendorum: et *add.* FGT//minorum: numerorum F, minimorum B

Quaestio 2
Utrum praedicta definitio hierarchiae sit conveniens

Quaeritur utrum praedicta definitio hierarchiae sit conveniens.

Videtur quod non quia videtur convenire cuilibet ordini et cuilibet personae quia haec omnia sunt in ordine et in qualibet persona.

Item ordo est pars hierarchiae, non ergo hierarchia.

Item videtur quod male ponantur ibi tria nomina substantive quia solum genus quod praedicatur in quid debet sic poni.

Item quare potius nominat potestatem, scientiam, actionem quam alia gratuita?

Item videtur inculcare verba quia idem est „deiforme" etc. et „Dei similitudinem" etc. Idem enim est deiformitas et Dei similitudo.

Item actio non convenit omni hierarchiae, sed tantum ministrantibus, ergo definitio non est universalis.

Item obicitur contra numerum hierarchiarum quia sunt tantum duo officia, scilicet assistere et ministrare.

Item cum in futuro evacuetur omnis praelatio, ergo hierarchiae quae penes praelationem sumuntur, cessabunt.

Item obicitur de contrarietate quae est inter Gregorium et Dionysium.

Item videtur quod non sit hierarchia supercaelestis quia ibi nullus principatur alteri.

Respondeo: Ad primum dicendum quod non est inconveniens secundum aliquos. Aliter tamen potest dici quod non omne illud dicitur hierarchia in quo haec reperiuntur, sed congregatio sanctarum personarum per gradus et officia distincta recte et ordinate. Accipiendo vero hierarchiam secundum expositionem Vercellensis abbatis qui multum in ista materia studuit, conceditur quod definitio hierarchiae convenit cuilibet hierarchiae et cuilibet ordini et cuilibet personae, sed primo hierarchiae, sicut definitio animalis convenit cuilibet speciei et cuilibet individuo, sed per prius animali et postea aliis. Accipiendo vero hierarchiam pro sacro principatu, tunc aequivocatur praepositio „in" subintellecta. In hierarchia

---

4 Quaeritur *om.* T 11 deiforme: deiformem T 15 duo *trp.p.* quia T 21 alteri: alicui F, *trp.p.* nullus (*l.* 20) B 25 expositionem: opinionem GT 26 Vercellensis: Vercelli

---

19 Dionysius Ar., De angel. hier. c.3 (PL 122,1043B). Dionysiaca vol. 2, p. 791, tr. Scoti Eriugenae. Gregorius Mag., 40 Hom. in Evv. lib. 2, hom. 34, n.10 (PL 76,1251CD).

26 Thomas Gallus, Paraphrasis in De hier.cael. c.3 (Dionysiaca vol. 2, p.1047s., n.785–n.790).

enim sunt illa sicut partes, in ordinibus et personis sicut accidentia in substantiis, sicut aliter sunt omnia bona in beatitudine, aliter in beatis.

Ad secundum dicendum quod ordo hic accipitur pro ordinata potestate et ita ut pars. Ibi vero ordo dicitur multitudo caelestium spirituum. Unde aequivocatur ordo hic et ibi.

Ad tertium dicendum quod non intendit ordinare definitionem more logico, sed tantum essentialia hierarchiae ostendere.

Ad quartum dicendum quod ista nominat potius quia ad ista alia reducuntur, vel quia ista praecipue sunt essentialia hierarchiae.

Ad quintum dicendum quod in hoc est differentia quod primum explicat solum finem, aliud particulares actiones per quas assequitur illum finem. Ulterius nota ad dicti solutionem quod „alicui agenti vel imprimenti potest aliquid dupliciter assimilari, vel secundum formam tantum, vel secundum formam et actionem, sicut aliquid illuminatur a sole“ dupliciter, vel ita quod non illuminet ulterius alia vel etiam ut alia illuminet, et haec est assimilatio in forma et actione et est perfecta, et isto modo assimilantur angeli Deo. Prima assimilatio notatur ibi: „deiforme“, secunda ibi: „ad inditas“ etc.

Ad sextum dicendum quod non definit hierarchiam penes extrinsecam actionem quae est circa nos, sed penes intrinsecam quae est in receptione divini luminis et eiusdem transfusione, et haec est communis omnibus.

Ad septimum dicendum quod tantum essent duae si distinguerentur penes singula officia, nunc autem non sic, sed penes excellentiam habendi. Unde suprema principaliter contemplatur, infima principaliter ministrat, media vero medio modo.

Ad octavum dicendum quod distinctio ordinum et hierarchiarum potest considerari vel quantum ad essentialia et sic semper erit quia semper erit in angelis distinctio gradus naturae et actiones hierarchiae et sortes gloriae, vel quantum ad actum consequentem secundum quod mediantibus ordinibus angelorum reducuntur homines in Deum, et sic cessabit praelatio et ministerium angelorum, et secundum hoc intelligendae sunt auctoritates apostoli.

Ad illud quod quaeritur de contrarietate Gregorii et Dionysii dicunt aliqui quod Gregorius habuit mendosum codicem. Sed melius dicitur quod eosdem spiritus caelestes quos intellexit Dionysius per principatus, intellexit Gregorius

---

FB, *om.* G(*spatium*)//abbatis: alberis F, *om.* G//multum *om.* T 32 beatis: bonis FB 37 ostendere: ostenduntur F, ostendentia G, *txt.* T, *mg.* B 38 ista^{2}: illa BG//alia *om.* F, *trp.p.* ad G 41 particulares: partiales FBG 44 non *om.* FG 50 haec: hoc FBG 60 et *om.* T 63 intellexit^{1}: intelligit T 67 concedunt *om.* G//aliqui *om.* GT

---

65 1 Macc 2,66.

per virtutes, et sic non est contrarietas nisi in voce quia decet principes esse
65 virtuosos iuxta illud 2. ca., 1. *Macc*: „Iudas Maccabaeus fortis viribus a iuventute sua sit nobis princeps militiae et ipse aget bellum populi."

Ultimum concedunt aliqui.

Quaestio 3
Utrum distinctio ordinum sit a natura vel a gratia

Quaeritur utrum distinctio ordinum sit a natura vel a gratia.

Quod a natura videtur: Magister, distinctione ista: „Alii superiores, alii inferiores."

Item Deus facit omnia in numero, specie et ordine.

Contra: Hierarchia est deiforme quantum possibile est similans. Sed hoc per gratiam, ergo etc.

Respondeo dicendum quod a natura est tamquam a disponente, a gratia tamquam a consummante.

Prima duo argumenta patent. Sunt enim distincti per naturalia sua dispositive, sed per gratiam consummative.

Ad ultimum quod videtur probare quod totaliter a gratia, dicendum quod in natura angelica est quaedam deiformitas secundum quod magis accedit ad divinam similitudinem.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 ista: 1 FG 13 consummative: consummantem FB

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.9, c.4, n.3 (ed.cit. 374, l.14s.).

Quaestio 4
Utrum Deus dederit eis gratiam iuxta capacitatem naturalium

Quaeritur utrum Deus dederit eis gratiam iuxta capacitatem naturalium.

Videtur quod sic: Magister supra, dist. 3, et est auctoritas Hugonis.

Item natura melior est capax maioris gratiae. Aut ergo dedit secundum eius capacitatem aut non. Si sic, habeo propositum. Si non, ergo cum secundum mensuram gratiae detur et gloria, remanet aliquis appetitus naturae incompletus in beatitudine quod non videtur possibile.

Contra: Frequenter qui minus excellit in naturalibus est in statu perfectiori. Sed in perfectioribus est magis de gratia, ergo etc.

Respondeo dicendum quod natura sive naturale dicitur duobus modis. Uno modo quod totaliter est a natura ita quod voluntas nihil operatur, et hoc vel statim a principio ut esse, vivere et similiter potentiae animae, vel post principium ut germinatio barbae. Alio modo quod partim est a natura, partim a voluntate sicut naturalis dilectio et actiones in quas potest rationalis natura sine gratia ut comedere et studere. Dicendum ergo quod penes capacitatem naturalium primo modo quae pure sunt naturalia, non dat Deus gratiam, sed penes naturalia secundo modo est distinguendum quia le „secundum" potest dicere causam vel dispositionem necessitatis et sic non est verum sicut patet in Paulo, vel potest dicere causam et dispositionem congruitatis et sic conceditur. Sic accipienda est auctoritas Magistri et Hugonis.

Ad aliud dicendum quod gratia perficit naturam non quocumque modo, sed secundum exigentiam dispositionis, sicut in naturalibus forma non perficit materiam secundum totam capacitatem, sed secundum quod est disposita. Et quod obicis quod aliquis appetitus remanet incompletus, dicendum quod in beatis natura subiecta est voluntati, et ideo non extendit se eorum appetitus ultra quam meruerunt. Vel dicendum quod omnis natura rationalis appetit gloriam, sed in appetendo non determinat sibi gradum in gloria. Verbi gratia: Omnia gravia appetunt centrum idem indivisibile aequaliter ita quod illud non plus appetitur ab uno gravi quam ab alio.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 supra: 8 T 8 aliquis appetitus *trp.* T 17 et *om.* T 21 conceditur: et *add.* T 30 centrum: sibi *praem.* F, *om.* G

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.3, c.2, n.3 (ed.cit. 342, ll.25–31). Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.5, c.9.10 (PL 176,250s.).

DISTINCTIO 10

Quaestio 1
Utrum angeli mittantur

Quaeritur utrum angeli mittantur.

Videtur quod non quia si angelus mittitur, aut convertitur ad nos aut non. Si non, nescit quid agatur circa nos. Si convertitur ad nos, ergo tunc non potest converti ad Deum quia simul non potest ad plura converti, ergo avertitur a Deo quando ad nos mittitur, quod est inconveniens.

Item in illa conversione aut per eandem vim convertitur ad nos et ad Deum aut per aliam. Si per eandem, ergo diminuitur in sua actione quia Commentator, super illam propositionem *De causis*: „Omnis virtus unita“: „Virtus“, inquit, „quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur et efficit operationes viles.“ Si per aliam et aliam, tunc una operatio impedit aliam quia secundum Commentatorem in tractatu suo *De somno et vigilia*: Quando anima utitur una virtute, „debilitatur in usu alterius“, et „quando otiatur secundum aliquod genus virtutum aut speciem aliquam, vigoratur secundum aliam“.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod secundum Augustinum, 15. *De trinitate* ca. 17, „fortasse in patria non erunt volubiles cogitationes nostrae“. Praeterea secundum Commentatorem, Super 3. *De anima*, intellectus cum intelligit formas abstractas, non impeditur ab intellectu formarum naturalium, et ideo non oportet quod si angelus convertatur ad nos, quod propter hoc non convertatur ad Deum.

Ad aliud dicendum quod per eandem vim, et quod obicis quod diminuitur in sua actione, dicendum quod illud non habet veritatem ubi unum est ratio intelligendi alterum. Eadem enim intellectione intelligo speciem rei in mente mea et rem extra et similiter ars in mente artificis dirigit ipsum in sua operatione et est ei ratio intelligendi ipsum opus. Deus autem est angelo ratio intelligendi creaturas ita quod angelus regulatur in sua operatione circa creaturas per hoc quod semper ad Deum aspicit et sic intuendo Deum non impeditur ab operatione

---

6 Quaeritur *om.* T 20 Respondeo...scripto *om.* T 22 volubiles: nobiliores T 38

---

13 Liber de causis prop. 16 (ed.cit. 179).
16 Averroes, De somno et vigilia (ed.cit. 35 M–36 A).
21 August., De trin. 15, c.16, n.26 (PL 42,1079).
23 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 151 F–152 A).

circa nos, sed magis iuvatur. Item Deus est finis omnium quae agunt angeli et ita eos dirigit. Sed contra hoc videtur quia quando aliquis artifex facit aliquid actualiter extra, minus considerat artem suam in mente sua quam quando nihil facit, et e converso quando considerat artem actualiter impeditur in actione sua. Verbi gratia: Si scriptor vellet omnes litteras suas et formas actu considerare in scribendo, peius et tardius scriberet, et hoc dicit Avicenna libro suo *Physicorum*. Item Algazel in *Metaphysica* sua, capitulo de scientia 1: „Cum anima intendit in aliquid unum discretum, prohibetur simul intendere in aliud." Ergo similiter videtur quod angelus considerando actu artem illam in verbo, impeditur in sua actione licet per illam reguletur. Respondeo: Hoc verum est de operatione et contemplatione cum difficultate. Sed quando aliqua aguntur sine difficultate et attentione, tunc illa non sunt impeditiva aliorum. Verbi gratia: De administratione corporis sani quae quia est sine difficultate, non impedit alias operationes animae. Sed administratio corporis infirmi impedit quia est cum difficultate, et hoc dicit Augustinus, 6. *Musicae*. Sed ita est de angelis quod quicquid faciunt sive ministrando sive operando sive intelligendo, totum faciunt sine difficultate. Ad illud quod obicis contra hoc de artifice dicendum quod duplex est consideratio artis, scilicet manifesta et occulta, sicut ponitur in nobis duplex ratiocinatio, occulta et manifesta, secundum auctorem *Perspectivae*. Verbi gratia: Quando puero proponuntur duo poma, unum pulchrum et aliud minus pulchrum, statim eligit pulchrius ratiocinatione quadam occulta praecedente. Syllogizat enim sic apud se licet quasi subito et occulte: De duobus propositis melius est eligendum. Hoc est melius et pulchrius, ergo etc. Occulta consideratio artis est quando artifex habet habitum operativum et operatur iuxta illum absque hoc quod percipiat se considerare. Unde Augustinus, 15. *De trinitate* ca. 8: „Donec", inquit, „finiatur omne quod dicimus vel canimus, nihil est quod non provisum perspectumque proferatur." Et haec consideratio non percipitur quia est sine difficultate, et ideo non impedit exteriorem operationem. Alia potest esse manifesta quae est cum difficultate et ideo impedit etc.

Circa quaestionem qua quaeritur utrum omnes mittantur, nota quod secundum opinionem quorundam omnes illi qui sunt de infima hierarchia et simul cum eis duo ordines inferiores mediae mittuntur ad nos. Ratio eorum est quia facere

---

hoc *om.* FG 40 simul *om.* B, F*(hom.)* 43 aguntur: inspiciuntur B, *om.* F 48 ministrando...operando *trp.* T//sive intelligendo *om.* T 62 mittantur: imitantur T 64

---

38 Avicenna, De sufficientia 1, c.14 (ed.cit. 22rbI).
39 Algazel, Phil. 2, tr.4, c.5 (ed.cit. f. 57rb).
47 August., Musica 6, c.5, n.9 (PL 32,1168).
51 Alhazen, Perspectiva 2, c.1, n.13 (ed. Risner p.33).
57 August., De trin. 15, c.7 (PL 42,1067).

miracula et coercere adversarias potestates sunt eorum officia et talia exhibentur circa nos. Et si obicis quod illi qui sunt de ordine seraphin etiam mittuntur quia ille qui fuit missus ad Iesaiam fuit unus de seraphin secundum Dionysium, dicendum quod illud solvit Dionysius quod ille angelus fuit de infima hierarchia. Quare autem dictus sit seraphin assignat Dionysius duas rationes ca. 9 angelicae hierarchiae. Una est et ponitur in scripto quod quia veniebat ad incendendum labia prophetae quod est officium spirituum seraphicorum, ideo sic dictus est. Alia ratio est quam Magister approbat quod angelus qui purgavit et incendit labia Iesaiae hoc fecit propria et immediata actione quam tamen actionem attribuit propheta seraphin velut hierarchiae primae et proximae post Deum. Exemplum est, si sacerdos simplex absolveret auctoritate summi ponitificis, ille qui absolveretur diceret se absolutum a summo pontifice quia absolutus esset auctoritate a summo pontifice descendente, quae tamen auctoritas esset propria simplicis sacerdotis licet ab alio descenderet.

---

ratio: responsio BGT 65 exhibentur: exibentur GT 69 autem: aut T 72 est *om.* T// Magister: magis GT

---

67 Ies 6,6. Dionysius Ar., De cael. hier. c.13 (PL 122,1063D). Dionysiaca vol. 2, p. 942–6.

72 Petrus Lomb., Sent. 2, d.10, c.1, n.2 (ed.cit. 377, ll.13–9).

Quaestio 2
Utrum angeli mittantur ad inflammandum affectum

Quaeritur utrum angeli mittantur ad inflammandum affectum.

Ad utramque partem sume rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod affectum inflammari ab aliquo potest tripliciter intelligi. Vel infundendo habitum affectus inflammativum, et sic non potest nisi solus Deus. Alio modo movendo ipsam voluntatem sicut movens principale, et sic desiderium inflammat affectum. Tertio modo excitando et admovendo et ostendendo per sensum vel per imaginationem vel per intellectum factivas propositiones. Conclusio enim factivarum propositionum est operatio secundum Philosophum, *De motibus animalium*. Hoc modo potest angelus incendere affectiones nostras.

---

4 Quaeritur *om.* T

---

12 Aristot., De motu animalium c.7 (701a12–3).

Quaestio 3
Utrum angelus possit illuminare intellectum alterius angeli vel etiam hominis

Utrum angelus possit illuminare intellectum alterius angeli vel etiam hominis.

Videtur quod non quia aut hoc erit novum lumen creando in mente eius et tunc esset creator quod est inconveniens, aut lumen receptum transfundendo, et tunc est ponere medium deferens sicut est in illuminatione corporali, quod non potest esse quia nihil recipit speciem intelligibilem nisi quod est actu intellectus.

Quod non intellectum alterius angeli videtur quia omnes angeli immediate vident divinam essentiam in qua videntes eam omnia vident secundum Gregorium, ergo ab alio non illuminantur.

Quod non intellectum hominis videtur quia dicit Augustinus, *83 Quaestionum* qu. 51, quod „nulla interposita natura a prima veritate formatur."

Item Augustinus, li. 1. *De baptismo parvulorum*: „Nullus illuminatur nisi ab illo doctore qui Deus est."

Iuxta hoc quaeritur penes quid distinguantur illi tres actus hierarchici, scilicet purgare, illuminare et perficere.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod intellectus creatus comprehendat aliquam veritatem tria requiruntur: Illuminatio intellectus, repraesentatio veritatis intelligendae et attentio qua convertat se intellectus super veritatem intelligendam et speciem, ut scilicet lumen illustrans assit sub quo sive mediante quo cognoscat, et veritas praesentetur et intellectus acies ad veritatem praesentatam convertatur et ab ea informetur. Primum autem secundum quosdam non potest facere nisi solus Deus, scilicet infundere lumen intellectui sub quo veritas aliqua comprehenditur. Unde Augustinus, 1. *Soliloquiorum*: „Deus facit intelligi omnia intelligibilia." Secundum alios hoc potest angelus facere, alioquin, ut dicunt, negatur tota doctrina Dionysii quod absurdum est dicere. Dicunt ergo quod angelus potest immittere radium sub quo fit visio et tamen illud lumen originaliter est a Deo, sed ministerialiter est ab angelo. Exemplum est ad hoc de radio qui

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* F 14 quod: quia T 25 et: ut T 27 comprehenditur: comprehendatur FGT 28 hoc potest *trp.* T 31 est[2] *om.* T 32 appositionem: opposi-

---

11 Cf. Gregorius Mag., Moralia 2, c.3 (PL 75,556D–557A).
14 August., 83 Quaest. q. 51, n.4 (PL 40,33).
15 August., De baptismo parvulorum 1, c.25, n.37 (PL 44,130).
27 August., Soliloquia 1, c.1, n.3 (Pl 32,870).

est a sole in aliqua parte aeris qui per appositionem speculi potest apparere in alia parte aeris, et ille qui apponit speculum facit hoc ministerialiter, sol autem effective. Secundum istos repraesentare speciem veritatis intelligendae potest angelus vel per modum linguae vivaciter exprimentis vel per modum speculi repraesentantis, est enim speculum spirituale. Tertium autem, scilicet convertere aciem intellectus super intelligibile non potest angelus. Hoc enim est solius liberae voluntatis. Cum igitur primum, saltem ministerialiter secundum quosdam, et secundum possit angelus, sane concedi potest quod angelus illuminare potest alium angelum vel etiam intellectum humanum.

Ad primum dicendum quod non est ibi creatio novi luminis nec transfusio eiusdem luminis secundum numerum ut scilicet idem lumen numero quod est in mente angeli superioris transfundatur in mentem inferioris, nec est secundum quosdam delatio per medium quia falso inter eos imaginatur distantia situalis. Sed quod est in corporibus situs, hoc est in spiritibus ordo. Sed secundum alios non est inconveniens ponere delationem et multiplicationem speciei. Mihi autem videtur quod non est necessaria distantia situalis nec medium deferens ad hoc ut lumen receptum in mente angeli superioris multiplicet se sive suam speciem in intellectu angeli inferioris vel etiam hominis sicut species existens in memoria potest gignere suam similitudinem in acie intellectus secundum Augustinum. Ubi tamen nulla est talis distantia vel medium aliquod deferens, sic angelus cum possit se applicare alteri angelo vel intellectui humano absque omni situali distantia poterit non idem lumen numero quod in se habet, sed eiusdem luminis speciem per naturam gignitionis et multiplicationis transfundere in intellectum alterius angeli vel hominis absque omni medio deferente. Unde nota quod est duplex lumen, intellectuale scilicet et connaturale, sicut in nobis est lumen intellectus agentis de quo dicitur in *Psalmis*: „Signatum est" etc., et tale lumen solus Deus infundit nec ei ad hoc cooperari potest aliqua creatura. Aliud est lumen ab extrinseco exhibitum, et tale potest ministrare angelus.

Ad secundum dicendum quod quamvis omnes beati videant divinam essentiam, non tamen sequitur ex hoc quod omnes aeque immediate videant omnes effectus eius, et ideo unus ibi videt quod alterum latet et de hoc potest unus alterum instruere, sicut non oportet quod qui videt causam, comprehendat

---

tionem B, *om.(hom.)* FG//in^2: et B, *om.(hom.)* FG 39 et secundum *om.* T//concedi potest *trp.* T 42 idem: illud FT, *om.* G, idem *add.s.l.* F(*a.m.*) 43 est: ibi *add.* FB 44 delatio: deletio F, lato G 49 sicut: enim *add.* GT 54 intellectum: intellectu FBGT, *corr. cum* F 4.729 61 tamen: propter hoc *add.* GT 63 alterum:

---

50 August., De trin. 12, c.9, n.16 (PL 42,996).
57 Ps 4,7.

omnes eius effectus nisi ipsam secundum totam suam potentiam comprehendat, similiter sicut nec oportet quod qui cognoscit principium quod cognoscat omnes conclusiones quae ex ipso sequuntur.

Ad tertium dicunt quod Augustinus loquitur de formatione iustificationis quae est per gratiam.

Ad quartum dicendum quod illud dicit Augustinus quia Deus docet principaliter et nullus sine ipso. Sicut enim in actionibus naturalibus secundum agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi quod vehementius imprimit in effectum, ita in intellectualibus illuminans secundum nihil potest nisi per virtutem primi illuminantis, et ideo Deus est qui omnes docet. Non tamen propter hoc excluditur ab aliis illuminatio sicut nec ab agente naturali actio.

Ad illud quod ultimo quaeritur dicendum secundum expositionem Lincolniensis *Super ecclesiasticam hierarchiam*, quod lumen divinum quando recipitur in anima tria facit: Aufert nescientiam et sic dicitur purgatio, manifestat veritatem et sic dicitur illuminatio, tertio lumen receptum reducit animam in Deum et sic dicitur perfectio. Et haec tria etsi non differant realiter, differunt tamen secundum rationem. Unde Dionysius dicit in *Angelica hierarchia* quod haec tria sunt „thearchicae scientiae assumptio", et ibi dicit Loncolniensis quod perfectio est inquantum transit in habitum ita quod aboleri non possunt duo prima sicut prius. Hugo vero, ca. 6, p. 7, dicit quod „illuminatio dicitur inquantum radius ille facit scientiam speculativam, perfectio vero inquantum facit practicam." Alii dicunt quod purgatio est inquantum per illud est remotio impedimentorum, illuminatio quantum ad cognitionem veritatis, perfectio vero quantum ad amorem eiusdem. Nota tamen quod purgatio a nescientia non est purgatio a vitiosa ignorantia debitae scientiae, sed a carentia alicuius scientiae mundanae. Respectu enim talis scientiae bene possunt fieri angeli mundiores. Verbi gratia: Si quis mihi ostenderet propositiones factivas de novo et in me non esset dispositio contraria, statim inciperem bene agere. Angeli autem non habent dispositionem contrariam et ideo haec maxime fit in illis quia hoc potissime fit in illis qui non habent dispositionem contrariam sicut dicit Philosophus, 7. *Ethicae*.

---

alium GT 65 cognoscat: cognoscit T 73 nihil: non FB 74 sicut: sic BT 82 thearchicae: thearchiae F, hierarchiae B, *om.* G 92 inciperem: inciperet F*TG, *txt.* BF^{c} 92–3 non habent dispositionem contrariam: dispositionem contrariam non habent T 93 contrariam: sicut dicit *add.* FB

---

77 Locus non accessibilis.
81 Dionysius Ar., De cael. hier. c.7 (PL 122,1052C). Dionysiaca vol. 2, p.858, trl. Sarraceni et Roberti.
82 Locus non accessibilis.
84 Hugo a St. Victore, Expos. in angel. hier. 2 (PL 175,937B).
94 Aristot., Eth.Nic. 7, c.5 (1147a30–1).

Quaestio 4
Utrum locutio angelorum sit idem quod eorum cogitatio

Quaeritur utrum locutio angelorum sit idem quod eorum cogitatio.

Videtur quod sic secundum Basilium: „Si nuda", inquit, „et intecta anima viveremus, ex solis intentionum motibus cogitationes alterutrum panderentur." Si dicas quod locutio addit supra cogitationem aliquod signum exprimens occultum mentis conceptum, contra: Illud signum aut erit sensibile aut intelligibile. Non sensibile quia angeli talibus non utuntur, sed quicquid est in eis est intellectuale. Nec intelligibile quia aeque occultum esset sicut cogitatio ipsa.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Nota tamen quod differt illuminatio et locutio quia illuminatio fit tantum a superioribus, locutio ab omnibus. Item illuminatio est de re per se non cognoscibili, locutio vero de re per se cognoscibili sicut differt locutio et doctrinatio. Item illuminatio fortificat intellectum, locutio non. Si autem quaeras quomodo fieri habet ista locutio, dicunt aliqui quod sicut possum movere speciem quae est in memoria mea usque ad aciem intelligentiae, sic angeli possunt multiplicare illam speciem quam habent apud se usque ad alium angelum. Unde habent in potestate sua occultare cogitationes suas sicut et nos nostras. Alii autem dicunt, et hoc facilius intelligi potest, quod locutio huiusmodi non fit per receptionem et impressionem speciei in mente alterius angeli, sed per excitationem quae habet fieri per aliquod signum ab alio angelo in se ipso factum et excitatus sic format illam speciem, id est illi similem in se ipso secundum Augustinum, 12. *Super genesim* et *De trinitate* et 6. *Musicae*, et etiam Boethius, libro *De consolatione*, videtur dicere quod anima nihil recipit a re sed excitata per speciem format illam in se ipsa.

Ad primum dicendum quod per motum intentionum comprehendit ipsa signa specialia, non simplicem cogitationem sine signo mente conceptam.

Ad aliud dicendum quod forte illud signum est species rerum cogitatarum. Sicut enim angeli possunt species retentas in memoria admovere ad movendum

---

4 Quaeritur *om.* T 5 anima: animae FB 10 intellectuale: intelligibile BG 18 angeli possunt *trp.* T 25 et^2 6: 26 T 26 excitata: excogitata T, exita G 37 pervenit: provenit FBG

---

5 Basilius, Homilia in „Attende tibi ipsi" (Deut 15,9) (PG 31,198). Verbatim: Thomas Aq., In Sent 2, d.11, q.2, a.3, arg.1.

25 August., De Genesi 12, c.12, n.26 (PL 34,464). Musica 6, c.5, n.10 (PL 32,1169). De trin. 12, c.15, n.25 (PL 42,1012). Boethius, De consol. 5, pr. 4 (PL 63,849s.).

aciem intelligentiae, ita species intellectas quas habent apud se possunt ad movendum vel non movendum intellectum alterius angeli ordinare pro sua voluntate. Quod ergo quaeritur utrum illud signum sit sensibile vel intelligibile, dicendum quod intelligibile. Et quod obicitur quod aeque occultum est ut significatum, dicendum quod non sequitur quia significatum retinetur apud loquentem, signum autem pervenit ad eum cui fit locutio.

Quaestio 5
Utrum sit eadem locutio Dei et angeli

Utrum sit eadem locutio Dei et angeli.

Ad utramque partem rationes de scripto.

Respondeo dicendum secundum Gregorium, *Moralium* 28, quod „duobus modis locutio divina distinguitur, aut inquantum per se ipsum Deus loquitur aut per creaturam angelicam. Cum per se ipsum loquitur, de verbo eius sine verbis cor docetur", et infra: „Tum per angelum" etc., et Augustinus, 8. *Super genesim*, „certissime", inquit, „tenere debemus Deum aut per suam substantiam loqui aut per subiectam creaturam." Dicendum ergo quod est quaedam locutio Dei quae est per suam substantiam et hoc vel ad creandum vel ad illuminandum, et hoc est solius Dei. Quaedam autem per subiectam creaturam, et hoc dupliciter, aut per spiritualem sicut per similitudines rerum in somniis et extasi repraesentatas imaginationi, vel per corporalem ut per voces praesentatas sensibus, et istis duobis modis ultimis potest esse eadem locutio Dei et angeli, Dei imperantis et angeli exsequentis.

---

9 8 *trp.p.* genesim T 10 debemus: tale *add.* T 14 repraesentatas: repraesentatam F, repraesentat BG 15 praesentatas: propheticas F, repraesentatas BG

---

6 Gregorius Mag., Moralia 28, c.1, n.2 (PL 76,447BC).
9 Ibid. n.3 (PL 76,448C). August., De Genesi 8, c.27, n.49 (PL 34,392).

DISTINCTIO 11

Quaestio 1
Utrum angeli debuerunt deputari ad custodiam hominis

Quaeritur utrum angeli debuerunt deputari ad custodiam hominis.

Videtur quod non: *Luc* 22: „Maior est qui recumbit." Sed angelus est maior homine, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod secundum Dionysium, 4. ca. *Angelicae hierarchiae*, „divinus legalis ordo illud lege ponit per prima secunda ad Deum reduci", et hoc contingit in omni statu, non solum in his quae diversarum naturarum existunt ut angeli et homines vel angeli diversorum ordinum, sed etiam in his quae sunt unius ordinis ista lex definitur. Angelica ergo custodia secundum Dionysium ordinatur ut homo reducatur ad Deum et ut vitam consequatur aeternam, et ideo omni homini et in omni statu in quo potest abduci a Deo et impediri ne vitam consequatur aeternam, debet deputari angelica custodia, et ita in statu innocentiae et naturae lapsae quam cito animatur foetus in utero. Et quia Christus non potuit abduci a Deo, ideo non debuit habere angelum custodem.

Et sic patet quaestio qua quaeritur utrum homini in statu innocentiae et utrum Christo debuit angelica custodia deputari.

Ad obiectum dicendum quod est ministrare alicui propter se et sic est minoris, vel propter alium et sic non sequitur. Vel aliter: Est ministrare alicui intentione prima et hoc est minoris, vel intentione secunda et sic non oportet.

---

6 Quaeritur *om.* T

---

7 Luc 22,27.

10 Dionysius Ar., De cael. hier. c.4 (PL 122,1047C). Dionysiaca vol. 2, p.812, trl. Scoti Eriugenae.

15 Ibid. c.8 (PL 122,1055AB). Dionysiaca vol. 2, p.882s.

Quaestio 2
Utrum angelus aliquando deserat custoditum

Quaeritur utrum angelus aliquando deserat custoditum.

Videtur quod sic: Hieronymus, Super 52 *Iesaia*, li. 14: Audita est vox tempore passionis, „transeamus ex his."

Item super illud *Iesaia* 5: „Auferam saepem", *Glossa*: „Id est angelorum custodiam", ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod angelica custodia est quaedam exsecutio divinae providentiae, ideo idem est iudicium de utroque. Divina autem providentia numquam relinquit ex toto. Sed tamen secundum magis et minus providet diversis. Nam bonis providet ita quod omnia eis cooperantur in bonum, sed malis ita providet quod secundum aliquid eos derelinquit utpote sinendo eos ruere de peccato in peccatum. Similiter autem est de custodia angelorum. Et si obicias quod non semper est praesens custodito, ergo aliquando ex toto derelinquit, dicendum quod etsi aliquando sit absens, tamen semper custodit inquantum effectus eius manet in custodito post actionem sicut patet in motu proiectorum quod motore primo quiescente remanet eius effectus in proiecto usque ad finem motus. Vel forte posset dici quod quando angelus custodiens discedit ex causa a custodito, committit vices suas alteri angelo, et sic patet ad obiecta.

---

4 Quaeritur *om.* T 18 actionem: acceptionem T

---

5 Hieronymus, Comm. in Isaiam prophetam lib. 14, c.52, v.4 seqq. (PL 24,498D). Ies 15,4.

7 Ies 5,5. Glossa interl. in Ies 5,5 (apud Lyranum IV, f. 13r). Cf. ibid. in Ies 5,2 (apud Lyranum IV, f. 12v).

10–8 Thomas Aqu., In Sent. II, d.11, q.1, a.4, sol.

Quaestio 3
Utrum inter bonos angelos sit aliquando concertatio et discordia ratione custoditorum

Quaeritur utrum inter bonos angelos sit aliquando concertatio et discordia ratione custoditorum.

Videtur quod sic: *Daniel* 10: „Princeps Persarum restitit mihi 20 et 1 diebus." Si dicas quod loquitur de angelo malo, contra: Aut causa angeli boni fuit iusta aut iniusta. Si iusta, non debuit tanto tempore impediri, si iniusta, non debuit aliquando expediri.

Contra: Augustinus, 15. *De civitate* ca. 5: „Mali pugnant inter se et boni imperfecti. Sed boni perfecti numquam." Sed omnes boni angeli sunt perfecti, ergo etc.

Item qui praestant patrocinium causis contrariis discordant et oportet quod unus foveat causam iniustam. Sed angelus non potest fovere causam iniustam, ergo etc.

Respondeo dicendum secundum Gregorium, 17, quod „uterque angelus fuit bonus" et si quaeras quomodo discordabant, dicendum quod non dissentiebant absoluta intentione, sed referebant merita subditorum ad divinum examen secundum Augustinum, 5. *Super genesim*, et *De gratia novi testamenti*. Illa ergo resistentia fuit relatio contrariorum meritorum ad divinum examen et uterque expectabat divinam sententiam super illis meritis.

Ad primum dicendum quod verbum Augustini intelligitur de pugna proprie dicta quia perfecti bene possunt habere contrarias voluntates condicionatas ut patet in dolore de morte patris.

Ad aliud dicendum quod poterant praestare patrocinium diversis causis secundum quod quaelibet habebat aliquid de iustitia.

---

5 Quaeritur *om.* T//aliquando: aliqua FBG 7 20 et: 21 T 12 boni[2] angeli *trp.* T 14 praestant: praedicant T 18 quaeras: quaeris *mg.* F, quandoque BG 26 poterant: potuerunt T//praestare: praedicare T

---

7 Dan 10,13.
11 August., De civitate Dei 15, c.5 (PL 41,441s.).
17 Gregorius Mag., Moralia 17, c.12, n.17 (PL 76,20B).
17–22 Thomas Aqu., In Sent. II, d.11, q.2, a.5, sol.
20 August., Ep. 140 De gratia Novi Testamenti c.29 (PL 33,568). De Genesi 5, c.19, n.37 (PL34,334).

Quaestio 4
Utrum angeli boni proficiant in cognitione Dei

Quaeritur utrum angeli boni proficiant in cognitione Dei.

Videtur quod sic quia Deus puro corde cognoscitur, *Mat* 5, ergo quanto intellectus est purgatior, tanto perfectius potest videre Deum. Sed intellectus angelicus assidue redditur purgatior per actus hierarchicos, ergo etc.

Item si non potest, aut hoc est quia est in summo suae perfectionis aut in summo suae capacitatis. Non primo modo quia sic solus Deus est perfectus. Non secundo modo quia maior est capacitas angelorum quam hominum. Sed capacitas hominis viatoris non tantum impletur quin adhuc plus possit capere, ergo etc.

Contra: Qui est in termino motus non movetur. Beati angeli sunt in termino, ergo etc.

Respondeo: Quidam voluerunt dicere quod proficiunt in cognitione Dei usque ad iudicium. Sed hoc non potest stare quia sic oporteret ponere quod omnes secundum eandem proportionem proficerent vel permutaretur ordo hierarchicus. Propter hoc dicendum quod non proficiunt in cognitione divina.

Ad primum dicendum quod purgatio illa et illuminatio non est respectu eorum quae essentialiter pertinent ad beatitudinem.

Ad aliud dicendum quod remota capacitas, scilicet naturae, maior est in angelo quam in homine viatore, sed propinqua quae est per meritum gratiae maior est in homine quia cotidie augmentabilis est.

---

4 Quaeritur *om.* T 8 est[2] *om.* T 21 in *om.* FB

---

5 Mt 5,8.
12 Aristot., Phys. 8, c.9 (265a31s.).

Quaestio 5
Utrum angeli proficiant in cognitione aliarum rerum sive utrum cognoscant omnia

Quaeritur utrum proficiant in cognitione aliarum rerum sive utrum cognoscant omnia.

Videtur quod omnia cognoscant quia qui cognoscit magis intelligibile, multo fortius minus intelligibile. Sed ipsi cognoscunt Deum qui est summe intelligibilis, ergo etc.

Item secundum Magistrum, supra Dist. 5, „angeli habent perfectionem naturae". Sed in natura eorum est ut possint omnia cognoscere secundum philosophos quia „intellectus materialis est quo est omnia fieri et agentis quo est omnia facere", ergo etc.

Contra: Si non proficiunt in cognitione, ergo non illuminantur. Sed in eis est thearchicae scientiae assumptio secundum Dionysium, 7. ca. *Angelicae hierarchiae*, ergo etc.

Item Dionysius, 7. ca. *Angelicae hierarchiae*: „In caelesti", inquit, „hierarchia est illuminatio perfectior eos ducens divinorum cognitioni et ab ignorantia eorum quorum nondum habebant scientiam repurgans."

Respondeo dicendum quod sicut in cognitione principii alicuius non est necesse quod qui novit ipsum principium secundum essentiam, quod noverit eum secundum totam suam virtutem, sed ille qui est acutioris ingenii plures intelligit conclusiones, qui obtusioris pauciores, ita est in spiritibus beatis, et sicut ille qui pauciores cognoscit doceri potest per eum qui novit plures, ita in angelis superiores illuminant inferiores, et sic proficiunt in cognitione creatorum.

Ad primum dicendum quod illud bene concludit de cognitione quantum est a parte possibilitatis virtutis cognitivae. Sed quantum est a parte illuminantis et ostendentis non cogit.

---

5 Quaeritur *om.* T 15 thearchicae: hierarchicae B, thoraticae G 18 ab *om.* T 19 repurgans: repugnans FB*G, vel expurgans *mg.* B 21 essentiam: non est necesse *add.* FT 22 totam suam *trp.* T 25 cognitione: cognitionem FBG//creatorum: causatarum

---

10 Petrus Lomb., Sent. 2, d.5, c.1 (ed.cit. 351, l.23).
12 Aristot., De anima 3, c.5 (430a14–5).
15 Dionysius Ar., De cael. hier. c.7 (PL 122,1052C). Dionysiaca vol. 2, p. 858s.
17 Ibid.

Ad aliud dicendum quod perfectio naturae non dicit ibi perfectionem totius
30 capacitatis, sed naturalis appetitus et inclinationis, et hanc habet intellectus angelicus quantum ad essentialia beatitudinis, non quantum ad omnia alia intelligibilia.

F, causatorum G 31 alia *om.* T

Quaestio 6
Utrum angelis accrescat aliquod gaudium de salvatione custoditorum

Quaeritur utrum angelis accrescat aliquod gaudium de salvatione custoditorum.

Videtur quod sic: *Luc* 15: „Gaudium est angelis super uno peccatore poenitentiam agente", ergo etc.

Item ubi completur desiderium, augetur gaudium. Sed angeli desiderant salvationem eorum quos custodiunt, ergo etc.

Contra: Boethius, 3. *De consolatione*: „Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus." Sed quod est perfectum, crescere non potest, ergo etc.

Item bonum creatum comparatum ad bonum increatum est sicut punctus ad lineam, ergo gaudium de bono creato est punctuale respectu gaudii de bono increato. Sed punctus additus lineae nihil facit maius, ergo etc. Si dicas quod in eis crescit gaudium accidentale, contra: Gaudium essentiale non est infinitum, ergo tantum posset crescere accidentale gaudium quod aequaretur essentiali quod est impossibile, ergo etc.

Respondeo: Forte posset dici quod nullo modo crescit in angelis gaudium formaliter, sed tantum materialiter quia secundum Augustinum, 9. *De trinitate* ca. 6, „idem est appetitus habendi et amor habiti" et idem videtur esse iudicium de gaudio et de amore. Sicut ergo nihil appetunt angeli nisi propter Deum, ita de nullo gaudent nisi propter Deum et in Deo. Sed non magis appetunt Deum et omnia propter Deum quam Deum tantum. Ergo videtur quod non magis gaudeant de Deo et de aliis in Deo quam de Deo tantum quia „ubi unum propter alterum utrobique tantum unum". Si igitur non crescit in eis gaudium de Deo qui est eis ratio gaudendi, de quibuscumque gaudeant, videtur quod nec de aliis diligendis in Deo et propter Deum nisi tantum quia materia gaudii crescit, et bene videtur hoc possibile, scilicet quod crescat materia gaudii, non tamen gaudium, quando gaudium est de aliquibus non propter se, sed propter alterum. Si autem obiciatur contra hoc quod cum angeli beati nunc habeant Deum, ergo frustra appeterent aliqua propter Deum si non crescit eis gaudium, dicendum quod dupliciter propter

---

4 Quaeritur *om.* T//custoditorum: custodiendorum FG, custoditi B 7 augetur: augmentatur T 19 esse iudicium *trp.* T 20 ergo *trp.p.* amore BG, igitur F 24 utrobique: ibi T 30 eis: de his T, *om.* BG 32 concomitans: communicans FBG 36

---

5 Luc 15,10.
9 Boethius, De consol. 3, prosa 2 (PL 63,724).
19 August., De trin. 9, c.12, n.18 (PL 42,972).
24 Aristot., Top.2, c.3 (110b 17–20).

aliquid potest aliquid appeti: Vel ut conferens sive conducens ad ipsum et de hoc est verum quod obicitur, vel ut concomitans sicut rubeum appetitur vel amatur propter vinum, et de hoc non est verum, et hoc modo forte appetunt angeli ea quae appetunt propter Deum quia vident Deum hoc velle et de hoc gaudere. Unde notandum quod est desiderium finis ut sanitatis, et eorum quae sunt ad finem ut confectionis, vel eorum quae sunt accidens ut vini quoniam dulce.

Sustinendo hanc opinionem de facili potest responderi ad prima argumenta.

Alius est modus dicendi, scilicet quod incrementum gaudii est duobus modis: extensive et sic crescit gaudium angelis de salvatione custoditorum, vel intensive et sic dicunt aliqui quod gaudium angelorum crescit usque ad diem iudicii et quantum ad gaudium essentiale et quantum ad gaudium accidentale. Sed hoc non potest stare quia sic oporteret aequaliter crescere et proportionaliter vel angelorum ordines confundi et perturbari. Alii dicunt quod in neutro crescit intensive, sed tantum extensive. Sed hoc videtur falsum quia plus gaudent in aspectu solius virginis quam decem aliorum licet de illis multiplicius. Propter hoc dicendum quod in eis non crescit intensive substantiale gaudium quia perfectum est, sed accidentale quod est imperfectum.

Sustinendo istum ultimum modum, dicendum ad primum quod beatitudo non est omnium bonorum simpliciter, sed competentium. Unde Anselmus, *De conceptu virginali*. „Beatitudo est sufficientia competentium commodorum sine omni indigentia sive carentia bonorum quae oportet haberi."

Ad aliud dicendum quod licet Deus sit bonum infinitum, non tamen est angelo materia gaudendi infinite, sed finite, et ideo potest fieri additio.

Ad illud quod obicis quod tunc gaudium accidentale tantum posset crescere quod aequaretur gaudio substantiali, dicendum quod numquam aequabitur ei, non quia substantiale sit infinitum sed quia est alterius speciei. Hoc enim est de fine, illud de his quae sunt ad finem, sicut album in voce numquam potest adaequari albo in colore.

---

sunt^2: secundum BGT 41 ad: in T 52 indigentia: id est *add.* T//sive: sine BT

---

51 Anselmus Cant., Cur Deus homo 1, c.24 (ed.cit. 93); De concordia 3, c.13 (ed.cit. 285).

Quaestio 7
Utrum angelus ex damnatione custoditi incurrat aliquod damnum

Quaeritur utrum angelus ex damnatione custoditi incurrat aliquod damnum.

Videtur quod sic: Si „oppositum est causa oppositi", et propositum erit causa propositi. Sed gaudet de salvatione, ergo tristatur de damnatione.

Item Augustinus, *De civitate* li. 21, ca. 3: „Frustrata quippe cupiditas sive non perveniendo quo tendebat sive amittendo quo pervenerat, vertitur in dolorem." Sed eorum desiderium sive cupiditas qua cupiunt custoditos salvari eorum damnatione frustratur, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod illa regula non tenet nisi in causa propinqua et respectu effectus proprii, ut habere pulmonem est causa respirandi et non habere pulmonem est causa non respirandi. Sed quando unus effectus est a pluribus causis, non habet veritatem. Suppono enim nunc, licet habeat dubitationem, quod unus et idem effectus potest esse a causis diversis in genere secundum Commentatorum, 5. *Metaphysicae*, ca. de causis. Verbi gratia: Abstinentia consumit superfluitates et labor similiter. Et ideo non valet hoc argumentum: Abstinens caret superfluitate humorum, ergo non abstinens abundat in superfluitatibus, quia alia via quam per abstinentiam consumi possunt in eo, scilicet per laborem. Sic autem est in proposito quia causae gaudii angeli sunt plures, scilicet fruitio Dei et salvatio custoditi. Et ideo non sequitur: Gaudet de salvatione, ergo dolet de damnatione quia alia est sibi causa gaudii, scilicet fruitio Dei. Vel aliter dicendum secundum Avicennam, li. *De anima* p. 4, ca. ultimo: „Cum aptitudo", inquit, „fuerit propria ad unam partem, non patietur ex causis alterius partis nisi fortissimae fuerint. Patietur tamen ex causis suis quamvis sint debiles." Quia igitur affectus angelicus propter habitum gloriae summe dispositus est ad gaudium, ideo gaudere potest de salvatione custoditi, sed contristari non potest de eius damnatione.

---

4 Quaeritur *om.* T 14 proprii: propinqui FBG 15 respirandi: spirandi T 19 hoc *om.* T 20 superfluitate: malorum *add.* T 21 consumi possunt *trp.* GT 27 fuerint: fuerunt F, fuerit BG 28 igitur: ergo T 29 dispositus est *trp.* T 31

---

5 Aristot., De gen. et corr. 2, c.10 (336a30–1). Cf. Aristot., Top. 4, c.3 (124a9).
7 August., De civitate Dei 21, c.3 (PL 41,711).
18 Averroes, In Met. 5, t.2 (ed.cit. 104 I).
25 Avicenna, De anima p.4, c.5 (ed.cit. Appendix, p.198, ll.78–80; ed.cit. 1508 f.21va).

Ad aliud dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de cupiditate qua quid concupiscitur absolute, non quando sub condicione, et sic est in proposito.

---

intelligendum est *trp.* T 32 quid: quidem GT//concupiscitur: concupitur T

Quaestio 8
Utrum si angelus custodit praescitum et si constet per revelationem, utrum velit eum damnari

Quaeritur utrum si angelus custodit praescitum et si constet per revelationem, utrum velit eum damnari.

Videtur quod sic quia tenetur conformare voluntatem suam voluntati divinae. Sed Deus vult eum damnari, ergo etc.

Respondeo dicendum quod sicut in Deo est duplex voluntas, scilicet antecedens et consequens, sic et in angelo. Unde vult eum angelus salvari quantum in se est, id est voluntate antecedente. Sed voluntate consequente vult eum damnari sicut et Deus, et ideo plene conformat in hoc voluntatem suam voluntati divinae.

---

5 Quaeritur *om.* T 6 utrum *om.* T

DISTINCTIO 12

Quaestio 1
Utrum materia sit producta sub omnimoda possibilitate

Quaeritur utrum materia sit producta sub omnimoda possibilitate.

Videtur quod sic: Philosophus, 11. *Metaphysicae* et 8. *Physicorum*, dicit quod „si est aliquid compositum ex duobus, si unum invenitur per se, et reliquum", sicut si est reperire aliquid quod sit movens et motum, si est tantum movens, erit tantum motum. Similiter exemplum de hydromelle. Hoc idem dicit Commentator, super illud 8. *Physicorum*: „Et de necessitate sequitur": „Cum aliquid", inquit, „fuerit compositum ex duobus oppositis quorum utrumque existit per se", scilicet quod neutrum est necessarium ad esse alterius, „si alterum eorum fuerit separatum a reliquo, necesse est ut reliquum sit separatum." Sed invenitur compositum ex materia et forma et invenitur forma per se sine omni materia sicut Deus, ergo erit invenire materiam per se sine omni forma. Si dicas quod non sequitur quia haec forma „Deus" non est eiusdem condicionis cum forma creata, contra: Commentator, Super 11., dicit quod Alexander dicit quod non est instantia nisi in subiecto et accidente tantum. Sed non sic est in proposito, ergo etc.

Contra: Philosophus, *De generatione*: „Materia", inquit, „numquam separatur a morphea."

Respondeo dicendum quod materia potest dici informis dupliciter: Aut a carentia omnis formae et hoc modo non potuit esse informis secundum actum, sed tantum secundum intellectum secundum Commentatorem, Super 11.: „Materia", inquit, „intelligitur secundum ablationem formarum individualium ab ea." Sed materia secundum hunc intellectum non habet esse extra animam. Vel potest dici informis a carentia formae completae sicut dicitur puerperium ante animationem informe, et hoc modo secundum communem opinionem prima materia fuit informis et praecessit res formandas etiam tempore.

---

6 Quaeritur *om.* T 9 aliquid: aliquod FT 29 etiam: in T, secundum B//tempore: tempus B

---

7 Aristot., Met. 12, c.7 (1072a24–6); 8 Phys. c.5 (256b20–4).
10 Averroes, In Met. 12, t.35 (ed.cit. 317 L).
11 Averroes, In Phys. 8, t.37 (ed.cit. 376 L).
18 Averroes, In Met. 12, t.35 (ed.cit. 317 L).
20 Aristot., De generatione 1, c.5 (320b16–7).
24 Averroes, In Met. 12, t.14 (ed.cit. 301 A).

30 Ad obiectum dicendum secundum Commentatorem, Super 8., quod „illud intelligitur quando neutrum est necessarium ad esse alterius“ sicut patet in verbis suis superius positis. Non sic est in proposito.

---

30 Averroes, In Phys. 8, t.37 (376 L).

Quaestio 2
Utrum materia sit producta sub omnimoda actualitate

Quaeritur utrum materia sit producta sub omnimoda actualitate, id est utrum omnia simul producta sint.

Videtur quod sic quia subita perfectio effectus attestatur perfectioni potentiae et voluntatis efficientis et perfecte scientis producere effectum suum sine confusione.

Item *Gen* 2: „Istae sunt generationes caeli et terrae in die qua creavit Deus caelum et terram." Cum ergo dicit „in die" singulariter, videtur quod simul creavit caelum et terram. Sed per caelum intelliguntur omnia spiritualia, per terram omnia corporalia, ergo omnia sunt simul creata.

Item natura et ars quam cito possunt perficiunt opus suum. Sed Deus est agens perfectius quam sit ars vel natura, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod opinio fuit Augustini quod maiores et principales partes mundi et individua specierum perfectarum fuerunt simul creata sicut videtur dicere 4. et 5. *Super genesim*. Alii sancti et magistri moderni tenent quod non fuit producta sub formis completis.

Ad primum dicendum quod le „die" stat ibi confuse et collective, sicut dicitur „equus pheraeus" vel „misit ranam" etc.

Ad aliud dicendum quod etsi subita productio possit magis manifestare potentiam, sapientiam et bonitatem quam successiva, non tamen ita manifestat antecessionem creatoris et novitatem creaturae.

Ad aliud dicendum quod non est simile quia ars et natura recipiunt bonitatem ab actione sua, et ideo quia indigent bonitate, producunt suum effectum quam cito possunt. Sed Deus secundum Philosophum, 2. *De caelo et mundo*, non indiget quia non recipit bonitatem a re creata, sed magis e converso. Et Augustinus, 1. *Super genesim* ca. 7., dicit quod „Deus non agit per indigentiae necessitatem."

---

4 Quaeritur *om.* T 5 producta sint *om.* FT 22 aliud dicendum: secundum T 29 Deus *om.* FB

---

9 Gen 2,4.
18 August., De Genesi 4, c.34 (PL 34,319s.); De Genesi 5, c. 3 (PL 34,322s.).
27 Aristot., De caelo 2, c.1 (284a18–20.b1–5). Cf. Aristot., De mundo c.6 (398b10–1); Mor.Eud. 7, c.12 (1244b8s.).
29 August., De Genesi 1, c.7 (PL 34,251).

Quaestio 3
Utrum materia fuerit producta sub aliqua diversitate formarum

Circa quaestionem qua quaeritur utrum materia fuerit producta sub aliqua diversitate formarum, nota quod contra illam opinionem scripti quae dicit quod materia fuit producta sub una forma quae se habuit ad formas elementares sicut imperfectum ad perfectum, videtur esse verbum Commentatoris, Super 11., non longe post principium, super illud: „Et dubitandum est in hoc et dicendum": „Prima materia", inquit, „est una secundum subiectum et multa secundum habilitates. Primo enim habet habilitates ad recipiendum primas contrarietates, id est formas quatuor elementorum. Secundo vero habet potentias consimilium partium mediantibus formis quatuor elementorum." Tamen in libro *Fontis Vitae* dicitur contrarium. Ibi enim dicitur quod „omnes formae reducuntur ad unam formam sicut et materiae" et infra: „Omnes", inquit, „formae etsi diversae sint et multae, tamen conveniunt in forma universali colligente formas." Praeterea Commentator, 2. *Metaphysicae*, super illud: „Quoniam autem in fundamento" etc.: „Materia", inquit, „primo recipit formas universales", deinde speciales. Sed constat quod formae quatuor elementorum univocantur in aliqua forma communi, ergo materia primo per naturam recipit illam. Item cum omnis generatio sit ex contrario et prima contrarietas sit in elementis, non videntur elementa ex aliquo generari, et hoc magis credo. Glossandum est ergo verbum Commentatoris, Super 11., quod loquitur de formis completis.

---

5 Bonav., In Sent. II, d.12, a.1, q.3, sol. (Opera II, p.300a–b).
7 Averroes, In Met. 12, t.11 (ed.cit. 297 EF).
12 Avencebrol, Fons vitae 4, 15 (ed. Baeumker 247, l.8s.).
14 Ibid. 20 (ed. Baeumker 256, ll.18–20).
16 Averroes, In Met. 1, t.17 (ed.cit. 14 K).
22 Cf. l. 7.

Quaestio 4
Utrum eadem sit materia inferiorum et superiorum corporum

Quaeritur utrum eadem sit materia inferiorum et superiorum corporum.

Videtur quod sic quia forma corporeitatis est unius rationis in omnibus, ergo et materia quia propriae formae respondet propria materia.

Item *Gen* 1: Ex prima materia factum est firmamentum et similiter corpora inferiora, ergo etc.

Item secundum Philosophum, 2. *De anima* ca. 13, „diaphanitas reperitur communiter in aere et aqua et in corporibus perpetuis, scilicet caelestibus", et per eandem naturam secundum ipsum. Sed eiusdem passionis est idem subiectum et eadem causa, ergo etc.

Contra: In inferioribus materia est subiecta privationi, in superioribus vero non, ergo etc.

Item quae communicant in materia ad invicem agunt et patiuntur sicut dicitur libro 1. *De generatione*, ca. de actione et passione. Sed inferiora non agunt in superiora, ergo etc. Si dicas quod fuit eadem ante distinctionem, non post distinctionem, contra: Si fuit eadem ante distinctionem, ergo eaedem erant rationes seminales in tota materia ita quod quaecumque fuerunt in una parte, fuerunt in omni parte. Aut ergo remanserunt post distinctionem aut non. Si sic, ergo in materia caeli est potentia ad formas elementares et e converso. Sed si est ponere potentiam passivam, erit ponere agens in natura quod ex caelo possit extrahere formam elementi et ex elemento formam caeli. Certum est enim quod si est potentia passiva in natura, est et agens creatum in natura quod potest illam ducere ad actum, ergo per potentiam creaturae poterit educi de elemento forma caeli et e converso quod est impossibile, ergo non remanserunt. Sunt ergo destructae. Aut ergo per Deum aut per formas elementares. Non per formas elementares quia forma in actu non destruit formam in potentia sibi oppositam sicut frigiditas in actu non destruit calorem in potentia. Non Deus quia secundum Commentatorem, Super 11., „agens numquam agit per destructionem per se, sed aliquid faciendo." Deus ergo numquam agit solam destructionem quin ponat

---

4 Quaeritur *om.* T//eadem sit *trp.* T 9 diaphanitas: diaphoritas FB 15 dicitur: in *add.* FB 16 1 *om.* T 38 corruptibile: corporale FT//incorruptibile: incorporale FT 39

---

7 Gen 1,6.
9 Aristot., De anima 2, c.7 (418b4–7).
16 Aristot., De generatione 1, c.7 (324a33–4; b4–6).
30 Averroes, In Met. 12, t.18 (304 I; 305 GH).

aliquid. Unde si destruit unam formam per consequens ponit aliam. Sed nihil positum privat dictam potentiam, ergo redit idem quod prius, scilicet quod rationes seminales non destruuntur.

Respondeo: Opinio fuit Avicennae quod ratione corporeitatis quae invenitur in utrisque est materia una in corporibus superioribus et inferioribus. Opinio autem Commentatoris in fine 10. *Metaphysicae* fuit quod non est eadem quia „corruptibile et incorruptibile differunt secundum formam et secundum genus." Unde dicit quod si superiora et inferiora habent eandem materiam, non habent nisi aequivoce, et ratio sua est quia incorruptibile dicit privationem potentiae ita quod contrarium non potest inesse. Contraria autem non privant potentiam, sed actum solum. Una ratio Commentatoris est quia contraria sub eodem genere habent potentias contrarias in genere, non sic corruptibile et incorruptibile. Item si esset materia eadem oporteret quod haberet potentias easdem in superioribus et inferioribus quod non est verum. Alia ratio est quia contraria habent numerum ita quod ambo contraria.

Sustinendo opinionem Commentatoris dicendum ad primum quod est univocatio logica et naturalis. Logicus enim definit tantum per formam sicut dicitur in 1. *De anima*, et ideo definitio logica una est. Naturalis autem definit per formam et materiam univoce. Unde logica dicitur corpus de superioribus et inferioribus, non naturali.

Ad secundum dicendum quod materia superiorum et inferiorum dicitur una non ab unitate formae, sed ex aggregatione multarum partium sicut mundus dicitur unus.

Ad tertium dicendum secundum Commentatorem, *De substantia orbis*, quod diaphanitas dicitur per prius et posterius de corporibus superioribus et inferioribus.

Sustinendo opinionem Avicennae dicendum ad duo prima in oppositum quod ante distinctionem fuit una materia et eadem secundum esse, sed post non est eadem actu vel potentia quia non sunt ad invicem transmutabilia. Sed in inferioribus quamvis non sit eadem in actu, tamen eadem est in potentia. Quia

---

habent[1]: habeant T 40 incorruptibile: incorporale FT 42–45 Una...verum *om.* T 43 corruptibile: corporale F, *om.* T//incorruptibile: incorporale F, *om.* T 45 est[2] *om.* FBG 47 dicendum ad primum: ad primum dicendum T 49 una: vana FTB* 50 univoce: univocatione T//unde: ergo T 53 multarum: multorum T 56 diaphanitas:

---

35 Avicenna, De sufficientia 1, c.3 (ed.cit. 15va); cf. Phil. prima tr.2, c.2 (ed.cit. 79, ll.85–8).
37 Averroes, In Met. 10, t.26 (ed.cit. 276 EF.H).
49 Aristot., De anima 1, c.1 (403a29–b2).
50 Ibid. (403b11–2).
55 Averroes, De substantia orbis c.2 (ed.cit. 7 L); cf. In De anima 2, t.68 (ed.cit. 85 E).

igitur non est eadem in superioribus et inferioribus secundum esse post distinctionem et secundum esse quod habet in his inferioribus, tantum consequitur eam privatio quia in eis forma non complet totum appetitum materiae.Ideo solum in his inferioribus est subiecta privationi et in his potest esse mutua actio et passio.

Ad tertium dicunt aliqui quod rationes seminales ad elementa remanserunt in caelo et e converso, sed ita sunt remotae ab actu quod per nullum agens creatum possunt reduci ad actum. Sed hoc nihil est quia destruit illud quod posuerat pro principio vel pro fundamento, scilicet quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa quae potest illam trahere ad actum. Ideo potest dici quod in materia prima in sua confusione existenti non erant adhuc inditae rationes seminales, sed quando Deus res distinxit, tunc rationes seminales indidit. Tamen *Gen*, 2. ca., dicitur in *Glossa* quod materia statim accepit virtutem quam habet. Ideo aliter dicitur quod rationes seminales ad elementa fuerunt destructae in materia caeli per formam caeli. Et quod obicitur quod forma non destruit potentiam, dicendum quod non est verum ubi forma totaliter perficit materiam quia tunc destruitur potentia ad oppositum, et talis est forma caeli. Et si obicias de formis elementorum quae non perficiunt totaliter suam materiam, ergo ibi est ratio seminalis ad formam caeli, dicendum quod in partibus inferioribus illius materiae non fuit ratio seminalis ad formam caeli nec videtur valere illud: „cuilibet potentiae passivae respondet activa in natura" quoniam si datae sunt rationes seminales primae materiae ad formas, constat quod huic potentiae passivae non correspondebat activa in natura eo quod remotae ab actu quia illa productio distincta nec fuit nec potuit esse ab agente naturali. Ideo non sequitur illud inconveniens, si adhuc sunt rationes seminales in elementis ad formas elementorum distantes ab actu quae non possint reduci sine agente virtutis infinitae qui numquam reducitur quia non oportet.

---

diaphoritas FB 61 superioribus...inferioribus *trp.* T 77 potentia: forma F*BGT, *txt. mg.* F^{c} 80–7 nec...oportet *om.* T 81 natura: materia BG//datae sunt *trp.* BG 82 primae: illae F, illi B//primae materiae: materiae illae(?) G 83 remotae: remoto F 84 nec^{1}: non BG 85 in...elementorum *om.* F 86 possint: possunt BG 87 reducitur: reducit F//non: neque F

---

73 Gen 2,5. Glossa ord. in Gen. 2, v.5 (PL 113,85 A). Cf. Rabanus Maurus, Comm. in Gen. 1, c.11 (PL 107,471BC).

80–1 Aristot., Met. 5, c.12; c.15; Phys. 3, c.3; De anima 3, c.5 (430a10–2).

Quaestio 5
Utrum illa materia habuerit aliquem situm

Quaeritur utrum illa materia habuerit aliquem situm.

Videtur quod sic: Hugo, *De sacramentis* li. 1, p. 1, ca. 7.

Item Beda.

Contra: Philosophus, 4. *Physicorum*, dicit quod „si non esset motus, non quaereretur locus". Sed illa materia non movebatur nec habebat inclinationes determinantes ad motum, scilicet gravitatem et levitatem, ergo etc.

Item 3. *Physicorum* dicitur quod sex sunt differentiae loci, scilicet sursum, deorsum, ante et retro, dextrorsum, sinistrorsum. Sed has differentias non habebat illa materia, ergo etc.

Item nihil inane et vacuum replet locum. Sed illa materia erat inanis et vacua.

Respondeo sicut in scripto quod habuit situm.

Ad primum dicendum quod Philosophus notabiliter dixit: „Non quaereretur locus si non esset motus" quia motus facit quaerere locum. Sed tamen si non esset motus, esset locus, sed non quaereretur.

Ad aliud dicendum quod licet esset unius naturae, tamen habuit aliquam distinctionem sive diversitatem in suis partibus ratione cuius potuit habere loci differentias vel saltem per respectum ad aliqua fienda potuit dici habere illas differentias loci.

Ad tertium dicendum quod locus dicitur vacuus aut propter carentiam corporis aut propter carentiam solidi corporis. Locus autem ubi erat illa materia dici poterat vacuus ultimo modo, sed non primo modo.

---

4 Quaeritur *om.* T//habuerit: habuit FB//aliquem: locum *add.* GT 5 1^2: 2 T 9 gravitatem: gratuitatem T 10 3: 2 FG 11 et *om.* GT 20 diversitatem: adversitatem FG 25 modo^2 *om.* T

---

5 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.1, c.6 (PL 176,190B).
6 Beda Ven., Expos. in Gen. 1 (PL 91,192A).
7 Aristot., Phys. 4, c.1 (208a29–32; b1–3), c.4 (211a12–3).
10 Aristot., Phys. 3, c.5 (205b31–3).
13 Aristot., Phys. 4, c.8 (216b9–12).
16 Cf. l. 7.

DISTINCTIO 13

Quaestio 1
Utrum lux fuerit corporalis vel spiritualis

Quaeritur utrum illa lux fuerit corporalis vel spiritualis.

Videtur quod spiritualis: Augustinus, li. 10. *Super genesim*: „Lux proprie dicitur in spiritualibus." Sed quandocumque aliquod nomen dicitur de uno proprie et de alio figurative, si dicatur per se, debet intelligi de eo cui convenit proprie, ergo etc.

Item si fuit corporalis prius fuit ornatus quam illud cuius est ornatus. Sed hoc est inconveniens, ergo etc.

Contra: Tenebrae corporales fuerunt expulsae per illam lucem, ergo fuit corporalis.

Respondeo: Condicionem lucis aliter exponit Augustinus, aliter alii sancti. Secundum Augustinum formatio lucis est angelicae naturae ad Deum conversio per quam conversionem quae prius formata erat in esse naturali et caelum dicta formata est in esse spirituali et lux appellata. Secundum alios sanctos formatio lucis est cuiusdam corporis luminosi de prima materia informi productio ad distinctionem dierum et noctium. Prima expositio magis est allegorica, secunda vero magis historica.

Ad primum dicendum quod aliqui doctores non concordant quod lux sit proprie in spiritualibus cum sit sensibilis et in re sensibili.

Ad aliud dicendum quod lux simpliciter non est ornatus firmamenti, sed lux luminarium et stellarum quae factae sunt in quarta die. Sed prima lux fuit quasi ornatus illius chaos.

---

6 Quaeritur *om.* T 8 nomen: unum T

---

7 August., De Genesi 4, c.28 (PL 34,315).
16 August., De Genesi 1, c.17, n.32 (PL 34,258); De Genesi 2, c.8 (PL 34,269s.).

Quaestio 2
Quomodo illa lux faciebat diem et noctem

Quaestionem qua quaeritur quomodo illa lux faciebat diem et noctem accipe sicut in scripto.

Ad obiectum ultimum de mane dicendum quod „mane" dicitur dupliciter. Uno modo dicitur „mane" quaedam lucis apparentia antequam veniat lumen solis et sic dicitur mane proprie, vespera per oppositum dicitur quando iam sol est sub horizonte. Alio modo accipitur pro tempore magis propinquo post solis ortum et sic accipitur *Marcus* 16: „Et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum orto iam sole" et sic accipitur improprie et per oppositum dicitur verspera tempus propinquum occasui solis, *Exo* 12, ubi dicitur quod phase facerent ad vesperam cum tamen inciperent hora nona. Sustinendo ergo opinionem Graecorum mane dicebatur licet improprie sicut dictum est, tempus immediate sequens radiorum emissionem et vespera tempus praecedens radiorum contractionem, vel ut verius dicatur retentionem quia Graeci non intellexerunt illam contractionem refluxum radiorum iam emissorum in ipsam lucem, sed potius non emissionem ut pro tanto dicatur illa lux radios contraxisse ut noctem faceret quia eos non emittebat.

---

4 et noctem *om.* T 6 ultimum *om.* FG 12 phase: paschae B, pasce G, fase T

---

10 Mc 16,2.
12 Exo 12,18.

Quaestio 3
Utrum lux sit corpus vel forma corporis

Quaeritur utrum lux sit corpus vel forma corporis.

Videtur quod sit corpus quia Philosophus, 5. *Topicorum*, dicit quod „tres sunt species ignis, scilicet ignis carbo, ignis flamma, ignis lux". Sed ignis est corpus, ergo et eius species.

Contra: Damascenus, li. 1., ca. 8: „Lux est qualitas corporis", ergo etc.

Respondeo: Aliqui dixerunt lucem esse corpus et isti posuerunt corpus aliquod ut solem esse pure lucem ita quod nihil haberet de tenebrositate materiae. Sed hoc nihil est quia secundum hoc esset pura forma et per consequens intellectus quia secundum Commentatorem, Super 11., „omnis forma abstracta est intellectus." Praeterea secundum Augustinum, li. 2. *Soliloquiorum*, „aliquid esse in aliquo est duobus modis, vel ut seiungi queat vel ita in subiecto ut ab eo nequeat separari ut in sole lux et in igne calor." Lux ergo secundum Augustinum non est ipsum corpus solare, sed forma solis sicut accidens est forma subiecti. Propter hoc aliter dicendum quod sicut calor aliquando nominat ipsum corpus calidum, aliquando ipsam formam, scilicet caliditatem, sic dicendum est de luce.

Et per hoc patet ad argumenta.

---

4 Quaeritur *om.* T

---

5 Aristot., Top. 5, c.5 (134b28–9).
8 Johannes Dam., De fide orthodoxa 1, c.8 (ed.cit. 34, l.121).
12 Averroes, In Met. 12, t.36 (ed.cit. 318 H).
13 August., Soliloquia 2, c.12 (PL 32,895).

Quaestio 4
Utrum lux sit forma accidentalis

Quaeritur utrum lux sit forma accidentalis.

Videtur quod sic: Nihil est obiectum sensus nisi accidens quia sensibile est in tertia specie qualitatis. Sed lux est obiectum sensus, ergo etc.

Item Commentator, Super 6. *Ethicae*: „Sensus", inquit, „negociatur circa singularia non substantias eorum assumens, sed rationales solum hoc faciunt. Assumunt autem eorum qualitates seu accidentalia." Sed sensus apprehendit lucem, ergo etc.

Item solum accidens est de compositione accidentis. Sed lux est de compositione colorum sicut dicit Commentator in tractatu suo *De sensu et sensato*: „Lux", inquit, „non est tantum necessaria in inductione colorum ad visum, sed in esse eorum", et infra: „Color", inquit, „albus est vilior luce cum sit ex ea."

Contra: Forma substantialis praecedit accidentales. Sed lux est prima forma ut dicit scriptura, ergo etc.

Item secundum Augustinum „lux est nobilissima inter omnes formas". Unde dicitur 12. *Super genesim*, ca. 6, quod „maxime animae vicinatur". Sed substantia nobilior est accidente, ergo etc.

Item lux caelestis est causa multarum formarum substantialium in istis inferioribus secundum Dionysium, *De divinis nominibus*, ca. 4, et etiam secundum Philosophum, ergo cum nihil agat ultra suam speciem videtur quod lux stellarum ad minus sit substantia.

Respondeo: Quidam dixerunt quod lux est forma substantialis et hanc formam omnia participant a circumferentia usque ad centrum, et secundum quod plus habent de luce, sunt nobiliora. Aliis non placet hoc quia sicut dicunt, forma substantialis non est visibilis, et videtur per Philosophum, 17. *De animalibus*, qui dicit quod „ignis in propria materia non lucet, sed in aliena." Alii distinguunt quod si lux accipiatur pro forma in corpore luminoso, sic est forma substantialis,

---

4 Quaeritur *om.* T 18 dicitur: dixit T//ca. 6 *om.* T 31 quaestio est de hoc: de hoc

---

7 Eustratius, In Eth.Nic. 6, c.2 (ed.cit. 273, ll.10–2); Aristot., Eth.Nic. 6, c.2 (1139a17).
12 Averroes, De sensu et sensato (ed.cit. 14 G).
18 August., De Genesi 12, c.16, n.32 (PL 34,466).
21 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1130D). Dionysiaca vol. 2, p.176.
22 Aristot., Historia anim. 5, c.19 (552a8–10).
27 Aristot., De gener. anim. 3, c.11 (761b18–20). Averroes, De sensu et sensato (Parva naturalia p.17, ll.66–7).

si pro fulgure circumfuso, sic est accidentalis. Sed de hoc nihil ad praesens quia quaestio est de hoc quod visum immutat et quod visus apprehendit. Et ad hoc dico quod est qualitas accidentalis corporis luminosi sicut calor est accidens corporis calidi per quod agit.

Ad primum dicendum secundum Commentatorem, Super 8. *Metaphysicae*, quod „aliquando utimur formis accidentalibus pro formis substantialibus propter earum latentiam", et ideo Scriptura loco illius formae substantialis nominat nobis qualitatem accidentalem.

Ad secundum dicendum quod lux non est nobilissima forma simpliciter, sed in agendo quia omnis actio in corporibus est per lucem sicut dicit Augustinus, 6. et 12. *Super genesim.*

Ad tertium dicendum quod duplex est agens, scilicet principale et instrumentale. Accidens autem non potest esse causa substantiae ut agens principale, sed bene potest ut instrumentale quia tale agens non requirit univocationem cum causato. Praeterea productum non sequitur condiciones instrumenti sed principalis agentis. Praeterea non pono ego quod sint causa animae vegetativae et sensitivae, sed ille qui indidit rationes seminales.

---

quaestio est T 33 quod agit: quem agat FT 44 principalis: principaliter FT 46 rationes: formas GT

---

34 Averroes, In Met. 8, t.5 (213 A).
40 August., De Genesi 7, c.15 (PL 34,363); De Genesi 12, c.16 (PL 34,466).

Quaestio 5
Utrum lumen in medio sit corpus

Quaeritur utrum lumen in medio sit corpus.

Videtur quod sic: Motus localis, repercussio, intersectio, confricatio et omnia talia non competunt nisi corpori. Sed ista omnia conveniunt lumini in medio, ergo etc.

Item omne quod habet trinam dimensionem est corpus. Sed lumen in medio est huiusmodi, ergo etc. Si dicas quod hoc non habet a se, sed a corpore in quo est, contra: Si corpus luminosum esset in vacuo, diffunderet radios suos secundum dimensiones istas et tunc non haberet eas ab alio, sed a se.

Contra: Philosophus, 2. *De anima*, dicit quod „lumen non est corpus nec defluxus a corpore."

Item nullum corpus potest subito moveri. Sed lumen subito movetur, ergo etc. Probatio huius super 4. in fine.

Item si est corpus, aut ex nihilo et tunc cum sit a sole, sol esset creator, aut ex aliquo et tunc aut ex aere, et hoc non videtur cum nihil depereat aeri, aut ex sole quod non potest esse quia sol iam totus deperisset.

Respondeo: Quidam dixerunt quod lumen in medio est corpus compositum ex materia et forma, et dicunt quod corpus luminosum propter suam actualitatem multiplicat non solum formam, sed etiam materiam. Hoc autem falsum est quia sic sequeretur quod plura corpora essent simul in eodem loco quia simul sunt multa lumina. Praeterea quanto in aliquo est plus de materia, tanto est densius. Ergo quanto plura lumina essent in medio, tanto medium sive aer esset densior quod tamen falsum est quia subtilior est et citius ignitur quod non potest esse nisi per subtiliationem. Et propter hoc dicitur quod est vere accidens.

Ad primum de motu et fractione et ceteris dicendum quod ad omnia est una responsio secundum Avicennam in libro *De anima*, p. 13, ubi dicit quod „omnia illa de lumine dicuntur improprie". Unde dico quod non est ibi descensus, sed unus punctus gignit alium et sic de aliis, et ita subito fit ista gignitio, et hanc gignitionem vocat Avicenna quasi quamdam renovationem sicut calor multiplicat suam speciem.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 intersectio: intersecatio FT//confricatio: confirmatio G, fricatio T, vel fermatio *add.* B 21 autem: etiam F, *om.* G 30 ita *om.* B, sic T 35 2: 3 T 39

---

12 Aristot., De anima 2, c.7 (418b13–5).
15 Averroes, In Phys. 4, t.129 (ed.cit. 200 G–201 E); t. 132 (203 C).
28 Avicenna, De anima p.3, c.2 (ed.cit. 180, l.52).
31 Ibid. (ed.cit. 181, l.64).

Ad secundum dicendum quod lumen non habet tres dimensiones nisi per suum subiectum. Et ad illud quod obicitur dixerunt aliqui quod sol in vacuo posset illuminare. Sed hoc non credo quia Philosophus, 2. *De anima* ca. 13, invehitur contra Democritum qui dixit quod si esset vacuum videremus formicam in caelo. Hoc autem non potest esse quia omnis sensus est per contactum quo sensus aliquid patitur secundum ipsum ibidem, et talis contactus non est nisi per medium deferens, et ideo posito vacuo cum deficiat medium deferens, nihil videbitur. Dicendum ergo quod sol in vacuo non diffunderet radios non propter praesentiam impedimenti sed propter absentiam adiutorii, scilicet medii deferentis speciem rei visibilis quod de necessitate requiritur ad videndum. Et nota secundum Avicennam quod est differentia inter lumen et lucem. Lux enim proprie dicitur secundum quod est in corpore luminoso, sed lumen quod inde recipitur in corpore diaphano illuminato.

---

deferens[2]: differens T 41 propter *om.* T 42 requiritur: requiretur GT 45 illuminato: ergo etc. *add.* BGT

---

35 Aristot., De anima 2, c.7 (419a15–7;17–21).
43 Avicenna, De anima p.3, c.1 (ed.cit. 171, l.23–172, l.32).

Quaestio 6
Utrum lumen in medio sit substantia vel accidens

Quaeritur utrum lumen in medio sit substantia vel accidens.

Videtur quod sit accidens quia advenit completo in esse.

Item adest et abest praeter subiecti corruptionem.

Item accidens non opponitur nisi accidenti. Sed accidens, scilicet tenebra, opponitur lumini, ergo etc.

Contra: Algazel in sua *Metaphysica* probat quod duo accidentia ut duae albedines non possunt esse simul in eadem parte medii. Sed si essent duo soles, eorum lumina essent simul in eadem parte aeris sicut vult Dionysius, ergo etc.

Item accidentia causantur a principiis sui subiecti. Sed lumen non causatur a principiis aeris, ergo etc.

Item lumen potest manere immobile moto aere sicut patet de radiis concurrentibus in speculo concavo. Sed accidens movetur moto subiecto, ergo lumen non est accidens.

Respondeo dicendum secundum Damascenum in *Logica* sua, ca. 1. et 2.: „Substantia", inquit, „est res per se existens et non indigens altero ad consistentiam." „Accidens vero est res quae non secundum se ipsam potest esse, sed in altero habet existentiam." Sumendo ergo accidens communiter ad ens non per se, sic potest concedi quod lumen est accidens. Sumendo autem accidens proprie prout dividitur contra substantiam, non est accidens quia divisio entis in substantiam et accidens non comprehendit omne ens, sed ens distinguimus in tria, scilicet substantiam, accidens et speciem substantiae et accidentis. Unde Commentator dicit Super *De caelo et mundo*, in principio, quod „omne quod est, aut est substantia aut accidens aut motus aut via ad hoc." Sed est species vel similitudo accidentis. Sensus enim secundum Philosophum, 2. *De anima*, „est susceptivus specierum sine materia". Si autem obicias quod species sola sive intentio non habet operationem naturalem, lumen autem habet operationem quia alterat ista corpora inferiora, dicendum quod falsum est. Illud enim quod agens

---

4 Quaeritur *om.* T 22 proprie: improprie GT 35 sensato...forti[2] *om.(hom.)* T//colore:

---

9 Algazel, Phil. 1, tr.1, c.7 (ed.cit. f. 21ra); tr.2 (ed.cit. f. 27ra); Phil. 2, tr.4, c.5 (ed.cit. f. 58rb).

11 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.2 (PL 122,1121D–1122A). Dionysiaca vol. 1, p. 79s.

17 Johannes Dam., Dialectica c.1 (ed.cit. 1, ll.6–10).

25 Averroes, In De caelo 1, t.1 (ed.cit. 1 K).

27 Aristot., De anima 2, c.12 (424a17–9).

immittit in patiens est species sola. Verbi gratia: Quando calidum agit in frigidum, non immittit caliditatem existentem in eo tamquam in subiecto quia tunc accidens mutaret subiectum, sed speciem caliditatis quae tamen species transmutat et alterat frigidum. Praeterea videmus secundum Philosophum quod sensus transmutatur a forti sensato ut visus a forti colore et olfactus a forti odore.

Ad primum ergo in oppositum dicendum quod accidentia sic dicta possunt esse plura simul quia illa non sunt ut in subiecto proprie loquendo, sed ut in medio per modum intentionis et numerantur per suas origines.

Et sic patet ad tertium. Non enim est necesse quod tale accidens moveatur ad motum subiecti talis quod non proprie est subiectum sed deferens, cum ab illo non dependeat.

Ad secundum, scilicet quod accidentia causantur a principiis subiecti, dicendum quod non est verum nisi de accidentibus naturalibus. Multa enim causantur per violentiam vel ab extrinseco, unde multa sunt accidentia secundum Algazel quae sunt sicut motus violentus, et talia non causantur a principiis subiecti. Tale enim est lumen, causatur enim ab extrinseco.

---

calore B*T 37 ut[1] *om.* T 42 scilicet: dicendum FB

---

34 Aristot., De somno et vigilia c.2 (459b11–22).
45 Algazel, Phil. 2, tr.1, c.2 (ed.cit. f. 46ra).

DISTINCTIO 14

Quaestio 1
Utrum super caelos sint verae aquae

Quaeritur utrum super caelos sint verae aquae.

Videtur quod sic quia sic est in minori mundo, ergo ita erit in maiori.

Item omne continuum potest dividi in infinitum. Sed partes minimae possunt in altum collocari sicut patet de pluvia, ergo etc. Hoc argumentum tangit Augustinus, 2. *Super genesim.*

Item secundum Philosophum, *De caelo et mundo*, corpora caelestia per velocitatem sui motus generant calorem in istis inferioribus. Ergo cum Saturnus velocissime moveatur motu diurno, deberet esse calidissimi effectus cuius contrarium docetur ab Astrologis, ergo ut videtur hoc erit propter aquarum propinquitatem. Hanc rationem tangit Augustinus, 2. *Super genesim*, ca. 6.

Contra: Omne ponderosum violenter quiescit extra centrum. Sed aquae sunt ponderosae, ergo sunt ibi violenter. Sed nullum violentum est aeternum secundum Philosophum, *De caelo et mundo*, et secundum Ambrosium, *Hexaemeron*, homelia 1., parum ante illud: „Terra erat invisibilis et incomposita“: „Omne“, inquit Ambrosius, „quod in contrarium cogitur non naturae serviens sed necessitati cito solvitur et in ea solvitur ex quibus videbatur compositum.“

Item Basilius, *Hexaemeron*, homelia 1, 8: „Quod“, inquit, „violenter natura recusante temptatur celeriter dissipatur.“

Item firmamentum est corpus nobilissimum, ergo super ipsum non collocatur corpus aqueum quod est minus nobile.

Respondeo: Quidam dixerunt sicut Magister Willelmus de Conchis, qui rationibus innitebantur physicis, quod non sunt aquae super caelos. Et quando

---

6 Quaeritur *om.* T 17 ergo sunt *trp.* T 27 physicis: philosophicis FB 28

---

10 August., De Genesi 2, c.4 (PL 34,266).
11 Aristot., De Caelo 2, c.7 (289a19–21); Meteorol. 1, c.3 (341a17–23).
15 August., De Genesi 2, c.5 (PL 34,267).
18 Aristot., De caelo 2, c.3 (286a17–8).
19 Ambrosius, Hexaemeron 1, c.7, n.25 (in Gen 1,2) (PL 14,135D). Ibid. c.6, n.23 (PL 14, 135A).
22 Basilius, In Hexaemeron Hom.1, n.11 (PG 29,26D–27A).
26 Wilhelmus de Conchis, De substantiis physicis III (Argenterati 1567 (repr. Frkft. 1967) p.65s.).

dicit scriptura: „Benedicite aquae quae super caelos sunt" etc., intelligitur de natura angelica. Sed hoc valde inconveniens videtur quod scriptura loquatur ita aequivoce.

Alii dicunt quod ibi sunt verae aquae graves. Sed quia concameratae sunt ad modum structurae arcualis, ideo una pars non permittit aliam cadere. Contra hoc est quia si sunt ibi violenter, non erunt perpetuae, sicut patet auctoritatibus superius positis.

Ideo dicendum secundum Augustinum, 2. *Super genesim* ca. 6, quod super caelos sunt aquae. „Quoquo modo", inquit, „et qualeslibet ibi aquae sint, esse ibi eas minime dubitemus." Notandum tamen quod illae aquae quae ibi sunt, non remanserunt in illa informitate quam primo habuerunt. Unde dicitur quod illae aquae superiores cum inferioribus habent univoce perspicuitatem, sed nullo modo gravitatem. Frigiditatem autem non habent cum eis formaliter, sed effective tantum. Quia ergo aquae ibi sunt et non totaliter eiusdem naturae cum istis, ideo respondendum est ad argumenta utriusque partis.

Ad primum dicendum quod non similiter ordinantur in homine et in mundo. In homine enim cor quod est principium vitae quia passibile est et facile laedi potest, ponitur in medio propter conservationem. In mundo vero caelum cuius motus est quasi vita in inferioribus quia impassibile et incorruptibile est, ponitur in circumferentia ad continendum alia.

Ad secundum de divisione dicendum quod corpora secundum quod naturalia non possunt dividi in infinitum. Magnum enim et parvum sunt dispositiones non diversificantes essentiam formae, sed tantum operationem. Praeterea aliud est dividi, aliud rarefieri. Unde materia aquae tantum posset rarefieri quod esset necessitas ad formam ignis. Praeterea secundum quod imaginaris, aut illae minutae aquae tangunt se et tunc erit corpus continuum er per consequens grave, aut non, et sic erit ponere vacuum et utrumque inconveniens.

Ad tertium quod obicitur de orbe Saturni dicendum quod forte omnes planetae calefaciunt, sed hoc dictum est comparative tantum secundum Commentatorem, *De caelo et mundo*, vel si Saturnus infrigidat, hoc non habet ab aquis, sed a virtute consequente speciem sicut adamas attrahit ferrum. Alioquin stellae fixae

---

Benedicite: benedictae FB//intelligitur: intelligit T 31 concameratae: continuatae BG 36 Quoquo: quoque F, quo B//inquit: in quid T//ibi aquae^2 *trp.* GT 41 aquae ibi *trp.* T 45 in^2 mundo vero *om.* T, (in medio vero *exp.* T)//caelum: vero *add.* T 56 hoc: tantum *add.* B//dictum est *trp.* T//tantum *om.* T, sed BG 57 infrigidat *om.*

---

28 Dan 3,60.
35 August., De Genesi 2, c.5 (PL 34,267).
57 Averroes, In De caelo 2, t.42 (ed.cit. 127 B).

quia viciniores sunt illis aquis, magis infrigidarent, quarum tamen quaedam sunt calidissimi effectus sicut patet de canicula.

Ad primum alterius partis dicendum quod illae aquae non sunt ponderosae.

Ad secundum dicendum quod Deus in ordinando partes universi non tam attendit partium nobilitatem quam universi utilitatem sicut patet in illa parte terrae quae elevatur super aquas propter salutem animalium. Similiter potest esse quod aquae sunt super firmamentum propter refrigerationem caloris qui accidit ex motu orbium.

GT 60 canicula: cavicula FBG 62 tam: tamen F, tantum BG

Quaestio 2
Utrum firmamentum sit naturae igneae

Quaeritur utrum firmamentum sit naturae igneae.

Videtur quod sic quia alioquin scriptura omittit facere mentionem de igne quod est nobilissimum elementum, et hoc esset inconveniens, ergo etc.

Item Augustinus, 3. *Super genesim.*

Item omne quod fit, fit a suo simili. Sed firmamentum generat calorem in haec inferiora, ergo etc.

Contra: Quae differunt motu, differunt natura. Sed ignis movetur motu recto, firmamentum vero motu circulari, ergo etc.

Respondeo: Omnes fere philosophi, maxime Platonici usque ad Aristotelem posuerunt caelum esse naturae igneae et de natura quatuor elementorum. Solus Aristoteles hoc improbat et ostendit hoc esse quintam essentiam quae natura differt ab elementis. Item Commentator, Super 1. *De caelo et mundo*, recitando unam rationem Aristotelis dicit quod „si caelum esset ignis, destrueret omnia in tempore brevi" „propter augmentum corporum caelestium in magnitudine super elementa." Sancti similiter in hoc diversas sententias habuerunt quia secuti sunt diversas opiniones philosophorum. Sed in istis physicis accipienda est eorum sententia iuxta sententiam philosophorum quos sequuntur et quia omnes fere philosophi qui fuerunt post Aristotelem secuti sunt ipsum Aristotelem, ideo in hac quaestione tenenda est illorum sanctorum sententia qui in hoc cum Philosopho sentiunt.

Ad primum dicendum quod scriptura non facit mentionem nisi de his quae habent sensibilem apparentiam quam non habet ignis nisi in aliena materia.

Ad secundum dicendum quod Augustinus fuit Platonicus. Vel dicendum quod loquitur quoad proprietates aliquas quas caelum et ignis habent communes sicut claritatem et caliditatem effective, levitatem autem non habent communem quia caelum nec est leve nec grave.

---

4 Quaeritur *om.* T 12 maxime Platonici *trp.* BGT 13 esse naturae igneae: esse igneae naturae B, igneae esse naturae G, naturae igneae esse T 17 tempore brevi *trp.* T 19 diversas opiniones *trp.* T//physicis: philosophicis F, vel B

---

7 August., De Genesi 3, c.4 (PL 34,281).
12–23 Thomas Aqu., In Sent. II, d.14, q.1, a.2, sol.
14 Aristot., De caelo 1, c.2 (269a30–2).
15 Averroes, In De caelo 1, t.26 (ed.cit. 19 H).
16 Aristot., Meteorol. 1, c.3 (340a1–3).

Ad tertium dicendum secundum Philosophum, 7. *Metaphysicae*, et Commentatorem, Super *De caelo et mundo* et tractatu suo *De substantia orbis*, quod illud habet veritatem in generatione substantiae, non autem accidentis.

---

30 Aristot., Met. 7, c.7 (1032a22–5); c.8 (1033a29–31).
31 Averroes, In De caelo 2, t.42 (ed.cit. 126 K). De substantia orbis c.2 (ed.cit. 8 A).

Quaestio 3
Utrum dextrum et sinistrum sint in caelo

Quaeritur utrum dextrum et sinistrum sint in caelo.

Videtur quod sic per Philosophum, 2. *De caelo et mundo* ca. 2.

Item 2. ca. 3 dicit quod „dextrum et sinistrum sunt termini latitudinis sicut sursum et deorsum longitudinis, ante et retro profunditatis", ergo etc.

Item dextrum et sinistrum inveniuntur in animalibus propter perfectionem sui motus. Sed in caelo est motus nobilissimus, ergo etc.

Contra: Philosophus dicit *De caelo et mundo* li. 2, ca. 2, quod „in plantis non est dextrum et sinistrum", ergo multo minus in caelo.

Item dextrum et sinistrum sunt fixa in illis in quibus sunt. Sed in caelo non sunt aliquae partes fixae, ergo etc.

Respondeo dicendum quod dextrum dicitur illud quod primo recipit motoris influentiam. Unde dicit Philosophus, 2. *De caelo et mundo* ca. 2: „Principium", inquit, „motus augmenti est sursum, principium motus localis dextrum, principium motus sensibilis est ante et non significamus per ante nisi ubi est sensus." Et ca. 3: „Dextrum", inquit, „est unde incipit motus localis" et hoc patet conferendo ad invicem sensibilia et insensibilia. Dicitur ergo quod in caelo empyraeo quia est immobile, non debet poni dextrum et sinistrum, sed in omnibus aliis ponenda sunt, differenter tamen ponenda sunt in caelo et in animalibus quia in animalibus dextrum et sinistrum sunt aliquae partes determinatae quia motor eorum unitus est eis sicut forma et perfectio. In caelo non est aliqua pars determinata dextra vel sinistra propter separationem motoris. Sed revera secundum quod vult Commentator, Super 2. *De caelo et mundo*, Aristoteles posuit in caelo dextrum et sinistrum quia posuit ipsum animatum. Unde Commentator, Super illud *Caeli et mundi* li. 2, ca. 3: „Dico iterum quod si caelum habet animam et est in eo principium motus, tunc procul dubio sunt ei dextrum et sinistrum": „Aristote-

---

4 Quaeritur *om.* T 5 2^2: 3 FBGT, *txt.* F 4.729 6 3 *om.* FGT 45 motus^2 *om.* T

---

5 Aristot., De caelo 2, c.2 (285a31).
6 Ibid. (285a19–20).
8 Ibid. (284b32–3).
10 Ibid. (284b17–8).
15 Ibid. (284b26–30).
18 Ibid. (285b16–7).
25 Averroes, In De caelo 2, t.13 (ed.cit. 102 F).
27 Aristot., De caelo 2, c.2 (285a29–31).

les", inquit Commentator, „vult pro constanti accipere in isto libro causam propter quam habet dextrum et sinistrum, scilicet esse animatum." Et superius aliquantulum Philosophus ca. 2. dicit quod „haec principia non sunt quaerenda in inanimatis, sed in corpore spirante, id est animato." Hoc autem falsum est secundum Damascenum, li. 2, ca. 5. Ideo Catholicis qui negant caelos esse animatos negandum est ipsos habere dextrum et sinistrum.

Ad primum dicendum quod Philosophus loquitur ex falsa suppositione. Supponit enim caelos esse animatos.

Ad secundum dicendum quod longitudo et latitudo secundum Philosophum non accipiuntur tantum pro dimensionibus sicut procedit obiectio, sed pro motibus longitudinis et latitudinis sicut exponit Commentator dicens „superius est principium longitudinis, id est motus qui est in longitudine, id est crementi, dextrum est principium latitudinis, id est principium motus qui est ex uno duorum extremorum latitudinis, id est principium motus animalium in loco, et ante est principium profunditatis, id est principium motus sensuum."

Ad tertium dicendum quod causa istarum differentiarum non est sola perfectio motus, sed animatum esse et habere principium motus ab anima.

---

29 Averroes, In De caelo 2, t.13 (ed.cit. 132 F–G).
31 Aristot., De caelo 2, c.2 (284b30–4)
33 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.6 (ed.cit. 83, l.90).
39 Averroes, In De caelo 2, t.8 (ed.cit. 99 KL).

Quaestio 4
Utrum caelum immediate moveatur a Deo vel mediante aliqua virtute creata

Quaeritur utrum caelum immediate moveatur a Deo vel mediante aliqua virtute creata.

Videtur quod a Deo immediate: Philosophus, 2. *De caelo et mundo*, dicit quod „causa prima movet primum causatum", ergo etc.

Item Philosophus, 11. *Metaphysicae*, per numerum mobilium probat numerum motorum. Sed est primum mobile, ergo illud movet primus motor.

Item Commentator, Super 11., dicit quod „nulla intelligentia est otiosa, sed aliquid movet." Sed Deus est intelligentia, ergo aliquod corpus movet. Sed convenientius est quod moveat primum mobile quam aliud, ergo etc.

Contra: Philosophus, 2. *De caelo et mundo* ca. 15., dicit quod „si in aliquo orbe stellarum errantium esset magis quam una stella, moveretur orbis ultimus cum labore et poena." Sed nulla poena potest accidere virtuti divinae moventi, quantumcumque stellae multiplicentur, ergo etc.

Item inter movens et motum est proportio. Sed inter Deum et mobile primum nulla potest esse proportio, ergo etc.

Item Philosophus, 6. *Physicorum*: „Si aliqua virtus movet aliquod corpus in aliquo tempore, tunc maior in minori et infinita in non tempore." Sed omnis motus est in tempore, ergo virtus infinita nihil movet.

Respondeo: In hoc consentiunt omnes philosophi quod caelum habet duplicem motorem, scilicet intelligentiam et animam. Sed de illa intelligentia est contraria positio. Dicit enim Avicenna in *Metaphysica* sua, tractatu 9., ca. 3., quod „illa intelligentia non est causa prima" et quod „causa prima non movet nisi sicut desideratum et amatum commune, non sicut efficiens vel amatum proprium", et dicit quod „numerus intelligentiarum post primum est secundum numerum motuum". Commentator autem, Super illud 11.: „Quoniam autem substantias

---

5 Quaeritur *om.* T 12 movet[2]: movens T 35 opinio: quia *add.* BGT, *add. et exp.* F

---

7 Aristot., De caelo 2, c.6 (288b2–4).
9 Aristot., Met. 12, c.8 (1073a32–4).
11 Averroes, In Met. 12, t.44 (ed.cit. 327 H; 328 B).
14 Aristot., De caelo 2, c.12 (292a12–4.22–8; 293a1–2).
20 Aristot., Phys. 6, c.2 (232b14–20).
25 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.3 (ed.cit. 475, ll.20s.).
29 Averroes, In Met. 12, t.44 (ed.cit. 327 K).

esse“ etc., fuit contrariae positionis et dicit quod Aristoteles vult quod „motor sphaerae primae sit causa prima“. Unde dicit ibidem Commentator quod „motus illorum corporum componitur ex duobus motoribus quorum unus est finitae motionis et est anima existens in eo, et alter infinitae motionis et est potentia quae non est in materia.“ Per potentiam enim non existentem in materia intelligit primam causam. Tamen prima opinio magis videtur concordare cum Augustino, 1. *Retractationum* ca. 19., et 8. *Super geneseim* ca. 7., ubi dicit parum ante finem quod „angeli serviunt Deo ad decorandum et ministrandum mundum“. Motus autem caeli est maximum opus administrationis mundi, 3. *De libero arbitrio*.

Ideo dicendum quod caelum movetur ab intelligentia creata. Nos enim non ponimus caelum moveri ab anima.

Ad primum in oppositum dicendum quod Philosophus loquitur de motione per modum finis, non per modum efficientis. Vel dicendum quod hoc non posuisset Philosophus nisi quia posuit caelum moveri ab aliquo motore finitae motionis, scilicet ab anima.

Ad secundum dicendum secundum Avicennam quod illud intelligitur de intelligentiis quae sunt post primam intelligentiam quae est causa prima. Et ratio huius quia intelligentiae creatae acquirunt perfectionem suam per operationem nobilem quod intelligi non potest de causa prima quae est integrae bonitatis.

Per hoc patet ad ultimum de Commentatore.

---

36 ca. 7 *om.* T

---

31 Ibid. t.41 (ed.cit. 324 E).
36 August., Retract. 1, c.11 (PL 32,602). De Genesi 8, c.25 (PL 34,391).
39 August., De libero arbitrio 3, c.11, n.33 (PL 32,1287).
46 Cf. l. 25.

Quaestio 5
Utrum motus caeli sit a forma naturali vel ab intelligentia

Quaeritur utrum motus caeli sit a forma naturali vel ab intelligentia.

Quod a forma naturali videtur: Philosophus, 2. *Physicorum*: „Natura est principium motus et quietis in eo in quo est." Sed forma caeli est naturalis, ergo etc.

Quod non ab anima quia motus animalis non est sine labore et poena sicut dicitur 2. *De caelo et mundo*. Sed motus caeli est sine labore et poena, ergo etc.

Quod non ab intelligentia videtur quia virtus intelligentiae est finita, ergo est fatigabilis. Sed ille motus est infatigabilis, ergo etc.

Contra: Avicenna in *Metaphysica* sua, tractatu 9., ca. 2.: „Omnis", inquit, „motus naturalis est a dispositione innaturali ad dispositionem naturalem ita quod mobile quiescit quando venit ad dispositionem naturalem" et hoc est verum in omni motu. Sed caelum non movetur tali motu quia numquam quiescit, ergo etc.

Item omne quod movetur naturaliter manente eadem dispositione, si quiescit, quiescit violenter. Sed motus caeli quiescit post iudicium, ergo cum eadem semper maneat caeli dispositio, post iudicium quiescet violenter. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod opinio philosophorum graecorum ut Aristotelis sicut patet *De caelo et mundo*, et Avicennae et omnium sicut dicit Commentator, Super 6. *Ethicae*, fuit quod caeli sunt animati et quod anima dicitur aequivoce de anima caeli et de anima corporum organicorum secundum Avicennam et quod moventur duplici motore sicut vult Avicenna, *Metaphysica* sua tractatu 9., ca. 2., scilicet motore propinquo, id est anima, et remoto, id est intelligentia. Ratio positionis huius fuit quia intelligentia secundum eos habet formas universales et non variatur nec imaginatur formas particulares. Motus autem non potest esse nisi a motore renovato per apprehensionem particularium intentionum. Sed positio est falsa et quoad hoc quod ponit caelos animatos et quoad hoc quod ponit intelligentias non apprehendere intentiones particulares. Primum enim

4 Quaeritur *om.* T 13 innaturali: naturali T 17 manente eadem dispositione: manente dispositione eadem B, eadem dispositione manente T 32 6: 26 GT 37–8

5 Aristot., Phys. 2, c.1 (192b20–3).
9 Aristot., De caelo 2, c.12 (292a20–1).
12 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.2 (ed.cit. 447, ll.58s.; 448, ll.69s.).
23 Eustratius, In Eth.Nic. 6, c.7 (ed.cit. 329, ll.26–7); Aristot., Eth.Nic. 6, c.7 (1141a33–b2).
26 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.2 (ed.cit. 449, ll.92s.102s.).

damnat Damascenus, li. 2. ca. 6.: „Nemo", inquit, „aestimet caelos vel luminaria animata. Inanimati enim sunt caeli et insensibiles." Hoc etiam videtur damnare Augustinus, *Retractationum* ca. 10. Quod autem dicit Hieronymus, super illud *Eccl* 1: „Lustrans omnia in circuitu pergit spiritus", dicit recitando.

Sed utrum moveatur a natura, dicunt aliqui quod sic. Sed illud improbat Commentator, Super 2. *De caelo et mundo*. Contra hoc etiam est illud Philosophi, 2. *De caelo et mundo* ca. 15., de labore et poena. Et reprobat etiam hoc Avicenna in *Metaphysica* sua tractatu 9., ca. 2. Reprobat etiam hoc Algazel.

Restat igitur tertia opinio, scilicet quod movetur ab intelligentia.

Ad primum dicendum secundum Commentatorem, Super 1. *De caelo et mundo*: „Motus", inquit, „caeli est naturalis, non quia principium eius est aliqua forma naturalis, sed quia formae abstractae quae movent caelos innatae sunt ut illud quod movetur ab eis neque grave sit nec leve sicut innatae sunt ut motum ab eis sit rotundum." Hoc autem est dictu quod caelum est innatum suscipere talem motum non habens naturam repugnantem tali motui voluntario sicut est in nobis. Vel dicendum quod motus caeli dicitur naturalis quia est a principio intra secundum eos qui ponebant caelos animatos. Unde Commentator, Super 8. *Physicorum*, super illud: „Revertamur igitur nunc considerare": „Si fuerit", inquit, „aliquod motum per principium in eo ita quod in suo corpore non sit principium contrarium motui animae, tunc illud motum erit motum naturaliter et simpliciter, scilicet per animam et per corpus ut declaratum est de motore caelesti."

Secundum argumentum bene concludit, scilicet quod non est ab anima. Tamen quando dicitur quod motus animae est cum labore et poena dicendum quod ipse non intelligit hoc universaliter, sed quando est cum dispositione ad contrarium.

Ad tertium dicendum secundum Commentatorem, Super 2. *De caelo et mundo*, et in tractatu suo *De substantia orbis*, quod est infinitas secundum qualitatem et

---

Contra...mundo *om.* FG 37 etiam *om.* B//illud Philosophi: Philosophus B 38 De...mundo: caeli et mundi B//etiam *om.* T 39 etiam hoc: hoc etiam F, et T 45 autem *om.* T 46 talem: tale T 48 qui: quia GT 49 fuerit: fuit BGT

---

32 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.6 (ed.cit. 83, ll.90s.).
34 August., Retract. 1, c.11 (PL 32,602). Hieronymus, Comm. in Ecclesiasten, c.1 (PL 23,1016C).
35 Eccl 1,6.
37 Averroes, In De caelo 2, t.3 (ed.cit. 97 A).
38 Aristot., De caelo 2, c.12 (292a20–1).
39 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.2 (ed.cit. 448, l.68). Algazel, Phil. 1, tr.4, c.2 (ed.cit. f. 39va–b).
42 Averroes, In De caelo 1, t.5 (ed.cit. 5 G).
49 Averroes, In Phys. 8, t.27 (ed.cit. 365 F).
56 Averroes, In De caelo 2, t.39 (ed.cit. 123 E).
57 Averroes, De substantia orbis c.3 (ed.cit. 9 GH).

secundum durationem. Quod autem habet finitatem secundum durationem, recipit fatigationem et quia licet intelligentia careat infinitate secundum qualitatem, id est infinitate virtutis, habet tamen infinitatem durationis, ideo potest in infinitum movere caelum sine fatigatione.

---

60 durationis...infinitum *om.* F//in *om.* BG//infinitum *om.* B

Quaestio 6
Utrum stellae in orbibus suis moveantur proprio motu

Quaeritur utrum stellae in orbibus suis moveantur proprio motu.

Videtur quod non quia locus quem acquirit stella in suo motu aut est vacuus et hoc impossibile, aut plenus et tunc aut cedit stellae venienti et tunc est sectio et per consequens corruptio aut manet, et tunc duo corpora sunt in eodem quod est maius impossibile.

Item si moventur motu proprio, ergo natura debuit eis dare membra organica quia natura non deficit in necessariis ut dicitur 3. *De anima*.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: In hac quaestione diversificati sunt philosophi naturales et astrologi. Sustinendo opinionem mathematicorum sive astrologorum quae videtur probabilior quantum ad apparentiam, respondeo ad argumenta in oppositum.

Ad primum dicendum secundum aliquos quod corpus illud scinditur et cedit planetae et iterum recolligitur et quod in caelo non est impossibilis talis sectio. Sed secundum hoc caelum non haberet figuram terminatam cuius contrarium dicit Commentator, Super 2. *De caelo et mundo*, et hoc convincitur per stellas quas semper videmus eodem modo figurari. Propterea melius dicitur quod possibile est duo corpora esse simul in illis corporibus sicut dicit Ptolemaeus, et fortasse hoc verum est etiam in aliis corporibus. Et quicquid fabulentur naturales, certum est quod per miraculum sunt duo corpora simul.

Ad secundum dicendum quod organa sunt necessaria in illis quae moventur motu progressivo, non in illis quae moventur circulariter.

Ad tertium argumentum de scripto dicendum quod non est similis fixio planetarum in suis orbibus et stellarum fixarum in suo orbe sicut nec sunt similes in suo motu. Ratio autem huius est sicut dicit Philosophus, 2. *De caelo et mundo*, diversitas in nobilitate. Quia enim orbis stellatus primus nobilior est quam inferiores, ideo paucioribus motibus acquirit bonitatem. Sicut enim ipse

---

4 Quaeritur *om.* T//moveantur: pro *add.* T 8 maius *om.* FB(*trp.*), magis G//impossibile: magis *add.* B 9 moventur: moveretur B, moverentur T 18 convincitur: convicitur FT, committitur G 19 Propterea: propter hoc BG, propter T 23 organa: non *add.* T// necessaria: nisi *add.* T 25 de...dicendum: dicendum de scripto T 30 adquirendam: ad

---

10 Aristot., De anima 3, c.9 (432b21–3).
18 Averroes, In De caelo 2, t.22 (ed.cit. 109 H).
20 Cf. Ptolemaeus, Hypotheseon ton phainomenon, Opera 2, 114.
28 Aristot., De caelo 2, c.12 (292b4–17).

dicit: „Res perfecte bona non indiget operatione ad adquirendam bonitatem, propinquior huic pauca operatione indiget, longinqua vero pluribus.“ Et exemplificat de sanitate.

Ad quartum argumentum scripti dicendum quod planetae semper uniformiter moventur quia motus eorum non intenditur nec remittitur. Unde stationes et progressiones et retrogradationes sunt ibi secundum apparentiam et errorem visus. Unde uniformitas quae privat intensionem motus est ibi, uniformitas vero privans appropinquationem et elongationem, exaltationem et depressionem non est ibi comparando ad minus unam partem motus ad aliam. Sed comparando totam unam revolutionem in suo circulo toti alii revolutioni, sic est ibi uniformitas.

---

acquirendum FB 34 moventur: movent T 36 intensionem: intentionem BGT

Quaestio 7
Utrum orbes sint continui vel contigui

Quaeritur utrum orbes sint continui vel contigui.

Quod sint unum corpus videtur per textum scripturae dicentis: „Fiant luminaria in firmamento." Dicit enim „firmamentum" singulariter.

Item si orbes essent distincti, ad motum unius non sequeretur motus alterius cuius contrarium est manifestum in motu diurno.

Contra: Damascenus, li. 2. ca. 5. distinguit septem caelos.

Item secundum Philosophum et Commentatorem, 5. *Metaphysicae*, „illud dicitur continuum in rei veritate quod movetur ex se motu uno." Sed orbes non moventur ex se motu uno, ergo etc.

Respondeo: Diversae sunt opiniones in ista quaestione.

Opinio Algazelis et Avicennae fuit quod caeli sunt plures et diversarum specierum. Dicit enim Algazel quod si orbes essent continui confunderentur sicut aqua.

Opinio autem Commentatoris fuit quod omnes orbes sunt unum corpus continuum. Unde Super illud 2. *Caeli et mundi*: „Et si in aliquo orbium erraticorum" etc., dicit Commentator quod totus orbis est unus orbis in veritate et quasi unum animal et motus diurnus quasi motus localis in animalibus et alii motus qui sunt in orbibus qui sunt partes istius orbis sunt sicut motus qui sunt in partibus animalium. Et propter hoc aliqui magistri dixerunt quod nec formis substantialibus nec superficiebus distinguuntur, sed tantum motibus, et ponunt exemplum de aqua continua quae quantum ad unam partem movetur ad orientem et quoad aliam movetur ad occidentem. Sed hoc non videtur possibile nec in caelo nec in aqua. Si enim partes aquae quae moventur contrarie sunt una aqua continua, ergo copulantur ad aliquem terminum communem, scilicet ad superficiem unam, et cum illa sit una utriusque partis, ipsa simul et semel movebitur ad partes oppositas per motum suorum subiectorum, et hoc videtur impossibile. Illa enim superficies cum sit in illis partibus sicut in subiecto,

---

4 Quaeritur *om.* T 8 manifestum: medium(?) FBG 9 li. 2 *trp.* T 43 De²...mundo:

---

5 Gen 1,14.
9 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.6 (ed.cit. 80, l.36).
10 Aristot., Met. 5, c.6 (1016a5–6). Averroes, In Met. 5, t.8 (ed.cit. 111 F).
14 Algazel, Phil. 1, tr.1, c.2 (ed.cit. f.42ra). Avicenna, Phil. prima tr.9, c.2 (ed.cit. 462s. ll.60–4).
18 Averroes, In De caelo 2, t.71 (ed.cit. 146 A–C).

necesse est quod ad motum subiectorum vel quietem moveatur vel quiescat ipsum accidens. Et ideo opinio Algazelis et Avicennae videtur probabilior, scilicet quod sint orbes distincti, suis superficiebus contigui, non continui, quia si esset ita ut dicit Commentator, non esset necesse ut numerus motorum esset secundum numerum orbium cuius contrarium dicit Philosophus in 11. Praeterea cum sit magis probabile quod stellae differant specie et stella sit eiusdem naturae cum suo orbe secundum Philosophum, 2. *De caelo et mundo*, et sit nobilissima pars sui orbis, non videtur quod sit unum caelum, sed plures non tantum secundum numerum, sed etiam secundum speciem differentes, nec distinguuntur tantum per diversitatem motuum sed etiam superficierum. Quod autem caeli differant specie patet quia nisi sic esset, posset orbis ambiens moveri ad orbem ambitum vel e converso, et tunc posset caelum secundum aliquam sui partem moveri motu recto. Quaere de hoc a Commentatore, super illud 2. *De caelo et mundo*: „Et dicamus quod stellae non moventur motu actuali" et infra super illud: „Volumus modo dicere de figuris stellarum". Et nota quod stella differt ab orbe suo per maiorem luminis aggregationem sicut dicit Avicenna in libro suo *De caelo et mundo*, et dicit hoc dixisse Aristoteles in libro *De sensu et sensato*, sed hoc non invenitur ab eo. A stella autem alia differt formali differentia sicut differt orbis ab orbe. Item nota quod lux non est forma substantialis luminarium sed accidentalis, et forte luces eorum etiam differunt specie. Unde luces aliquorum videntur aureae, aliquorum argenteae, et signum ad hoc est diversitas impressionum in his inferioribus.

Ad primum dicendum quod „firmamentum" est ibi nomen speciei, non individui sicut consuevit loqui scriptura ut patet eodem capitulo de herba et ligno.

Ad aliud dicendum quod continuitas non est causa quare unum movetur ad motum alterius, sed hoc est propter influentiam quia virtus firmamenti influit super alios orbes sicut patet de mari quod fluit et refluit propter influentiam lunae licet non continuentur ad invicem. Et forte quod dicit Commentator non contradicit huic positioni quia non intendit dicere quod omnes orbes sint unus orbis unitate continuationis corporalis sed unitate potentiae spiritualis. Unde

---

Caeli et mundi T, *om.* G 44 actuali: circulari GT//super illud *om.* T 55 ligno: lingno T 60 unus: unius GT 63 unum: vivum T 68 naturae: speciei T

---

35 Aristot., Met. 12, c.8 (1074a14–6).
37 Aristot., De caelo 2, c.7 (289a14–5).
43 Averroes, In De caelo 2, t.49 (ed.cit. 131 E–132 B).
45 Ibid. t.59 (ed.cit. 138 A–G).
47 Avicenna, De caelo et mundo c.13 (ed.1508, f.41rb).

dicit super eundem locum quod „est ligatum una potentia spirituali in suo toto", et propter hoc dicebant illi philosophi quod caelum est animal unum non ligatum multis ligamentis sed una potentia spirituali in suo toto.

Ad ultimum obiectum scripti de avibus dicendum quod non est simile nisi 65
quoad ornatum. Si enim esset similitudo quoad omnia, illi qui dicunt quod caelum est unus orbis continuus habent dicere quod stellae differunt specie sicut aves differunt specie quod tamen est contra eos quia stellae sunt eiusdem naturae cum orbibus in quibus sunt secundum Philosophum.

---

62 Averroes, In De caelo 2, t.71 (ed.cit. 146 A).
65 Bonaventura, In Sent. 2, d.14, p.2, a.1, q.1, 4. (Opera II, 351b).

Quaestio 8
Utrum stellae differant specie

Quaeritur utrum stellae differant specie.

Videtur quod sic: Philosophus, 7. *Metaphysicae*, secundum unam translationem: „Sol", inquit, „et luna sunt nomina specierum", ergo pari ratione et alia.

Item non potest esse nisi unus sol. Hoc non dicit Philosophus licet sibi attribuatur. Nota in scripto.

Item corpus quod est naturaliter luminosum et corpus quod est naturaliter opacum differunt specie. Nota in scripto.

Item terra ornata est diversis plantis et animalibus. Nota in scripto.

Contra: Corporis simplicis non habentis admixtionem alterius corporis partes sunt unigeneae. Nota in scripto.

Item luminaria sunt ex aggregatione lucis in suis orbibus. Nota in scripto. Hoc autem non dicit Philosophus sed Avicenna, libro suo *De caelo et mundo*, et dicit Aristotelem hoc dixisse in libro *De sensu et sensato*.

Item lux est nobilissima forma et haec est ultima. Nota in scripto. Si tu dicas quod est forma accidentalis, contra: Accidens causatur ab aliqua forma substantiali et tunc restat quaerere de illa et sic in illa adhuc conveniunt, ergo etc.

Respondeo dicendum quod opinio fuit Commentatoris, Super 2. *De caelo et mundo*, quod „omnes stellae sint eiusdem speciei" et „non est convenientia earum secundum univocationem sed secundum prius et posterius" sicut ipse dicit.

Opinio autem Algazelis fuit quod stellae diversorum orbium differunt specie quia si orbes differunt specie, necesse est quod et stellae quia stellae sunt eiusdem naturae cum suis orbibus secundum Philosophum. Sunt enim nobilissimae partes orbium.

Ad primum dicendum quod sicut dicimus corpus simplex esse elementum, nec tamen propter hoc sequitur quod omnia elementa sint eiusdem speciei, sic in

---

4 Quaeritur *om.* T 13 Contra: item T 26 specie *om.* T 31 non: *hinc inde*

---

5 Aristot., Met. 7, c.15 (1040a27–b1). Translatio non inventa.
11 Bonav., In Sent. II, d.14, p.2, a.2, q.1, contra 1 (Opera II, p.358a).
16 Avicenna, De caelo et mundo c.14 (ed. 1508, f. 41vb).
22 Averroes, In De caelo 2, t.48 (ed.cit. 130 D); t.49 (ed.cit. 132 A).
25 Algazel, Phil. 1, tr.1, c.2 (ed.cit. f.42ra).
27 Aristot., De caelo 2, c.7 (289a14–5).

proposito. Unde „firmamentum“ non est nomen unius individui, sed plurium specierum sicut „elementum“.

Ad aliud dicendum quod maior aggregatio vel minor non est causa diversitatis speciei, sed forma substantialis.

Ad aliud dicendum quod luces stellarum non sunt eiusdem speciei, immo est differentia lucium et una est quasi aurea, alia quasi argentea et sic de aliis, nec sequitur quod si accidentia sunt eiusdem speciei quod causae sint eiusdem speciei sicut patet de calore qui causatur ab igne et de calore qui causatur a sole. Sunt enim eiusdem speciei isti duo calores et eorum causae sunt specie differentes.

---

contionuatio cod. D *(cf. supra, d. 8, q. 10, p. 129, l. 26)* 37 quod[1]: quia T 38 de[2] *om.* T

---

32 Cf. Aristot., De caelo 1, c.9 (278b3–9).

Quaestio 9
Utrum sit ponere aliquem orbem sine stellis moveri

Quaeritur utrum sit ponere aliquem orbem sine stellis moveri.

Videtur quod non: Philosophus, 11. *Metaphysicae*: „Nullus", inquit, „motus omnino est propter se ipsum nec propter alium motum, sed propter stellas", ergo etc.

Item caelum empyraeum ponitur immobile propter suam uniformitatem. Sed caelum quod caret stellis est uniforme, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod quamvis aliqui philosophi posuerunt octavam sphaeram primum mobile, tamen Ptolemaeus posuit octavam sphaeram moveri alio motu quam diurno, ita quod peragit in centum annis unum gradum, et ideo posuit super illud aliud caelum mobile sine stellis quod vocatur aplanes, et hoc ut puto est illud caelum quod theologi vocant caelum cristallinum. Avicenna autem refert in *Metaphysica* sua, tractatu 9., ca. 2. vel 3., quod hoc quod dictum est ponit Ptolemaeus.

Ad primum dicendum quod Philosophus posuit caelum stellatum primum mobile.

Ad secundum dicendum quod uniformitas non est causa tota immobilitatis caeli empyraei. Unde nota quod illud caelum, quod scilicet ponitur mobile sine stellis, non est ut diversimode influat in haec inferiora cum sit uniforme, sed ut caelum stellatum diversimode influat, non tantum per motum super polos proprios, sed etiam per motum super polos istius caeli cristallini. Hoc dico supponendo dictum Ptolemaei.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 est *om.* T 12 posuit: ponit T 14 aplanes: applanos T 18 caelum stellatum *trp.* FBG 20 causa tota *trp.* T

---

5 Aristot., Met. 12, c.8 (1074a25–8).
12 Ptolemaeus, Hypotheseon ton phainomenon A,5 (Opera 2, 76s.).
14 Ibid. B,10 (Opera 2, 122); Syntaxis Mathematica Z', α (B 7, c.1, Opera 1, 2, l.2).
16 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.2 (ed.cit. 462, l.59).
18 Aristot., Met. 12, c.8 (1074a37–8).

DISTINCTIO 15

Quaestio 1
Utrum anima sensitiva sit producta ex nihilo vel ex aliquo

Quaeritur utrum anima sensitiva sit producta ex nihilo vel ex aliquo.

Videtur quod ex nihilo: Videmus enim quaedam generari per putrefactionem. Quaero ergo de anima sensitiva talium, a quo producatur. Non a simili in natura patet. Nec a corporibus supercaelestibus quia nullum corpus est nobilius spiritu sicut dicit Augustinus, 12. *Super genesim* ca. 68. Sed omnis causa efficiens est nobilior eo quod efficitur secundum Augustinum, 15. *De trinitate* ca. 17., ergo oportet quod causetur immediate a Deo. Sed quod sic producitur est ex nihilo, ergo etc.

Item in partibus animalis anulosi remanet anima. Non prima quia illa fuit tantum una. Nec a natura in partibus producta quia subito fit in eis et natura operatur successive, ergo oportet quod sit a Deo, ergo etc.

Item quando brutum generat brutum - nota in scripto.

Item si generatur ex aliquo, aut illud est corporale aut spirituale. Non corporale quia ex corpore non generatur nisi corpus. Si spirituale, aut erit sub aliqua forma aut sub nulla. Sub nulla non quia omne esse est a forma, ergo sub aliqua, ergo aliquid corruptum fuit quando anima sensibilis producebatur quod est inconveniens.

Contra: Philosophus, 16. *De animalibus*: „Solus intellectus est ab extrinseco."

Item Philosophus, 3. *Physicorum*: „Omne quod corrumpitur, corrumpitur in id ex quo generatur." Sed animae brutorum non corrumpuntur in nihil, ergo etc.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem fuit triplex opinio. Quaedam dixit quod primae animae fuerunt productae ex nihilo, posteriores vero ex aliquo non per decisionem, sed per multiplicationem.

Secunda opinio fuit quod animae brutorum sunt ex aliquo materialiter et seminaliter.

---

6 Quaeritur *om.* T 10 12 Super genesim: super genesim 12 BGT//ca. 68 *om.* T 12 causetur: causatur DGT//est ex nihilo: ex nihilo est T 21 aliquid: aliquod FDB 27 Quaedam: quidam FDB, quia G 29 animae: anima FDB//sunt: fuit FD, fiunt B, non

---

10 August., De Genesi 12, c.16, n.32 (PL 34,466s.).
11 August., De trin. 14, c.12, n.16 (PL 42,1048).
23 Aristot., De generatione anim. 2, c.3 (736b27–8).
24 Immo Aristot., Met. 3, c.4 (1000b25–6).

Tertia opinio fuit quod sunt ex aliquo materialiter, sed non seminaliter. Nota istas opiniones in scripto.

Contra primam opinionem est quod haec solutio non est generalis ad productionem illarum animarum quae sunt per putrefactionem. Illarum enim productio non est per multiplicationem. Praeterea secundum Hugonem, *De sacramentis* li. 1., p. 6, ca. 36, „sex sunt opera, scilicet creationis, multiplicationis, unionis sive collectionis, annihilationis, et haec quatuor opera soli Deo conveniunt. Alia duo opera sunt possibilia creaturae, scilicet coniunctionis disiunctorum et disiunctionis coniunctorum." Ergo talis multiplicatio non est possibilis creaturae.

Contra secundam opinionem quae dicit animam sensitivam esse compositam ex materia et forma est quia quaero de illa materia spirituali: Aut corrumpitur penitus ad corruptionem animae sensibilis et hoc non est possibile sicut nec de materia corporali quae est incorruptibilis secundum Philosophum, 1. *Physicorum* in fine et secundum sanctos quia Deus nullam esentiam permittit cedere in pure nihil. Aut manet et hoc vel sub forma corporali et tunc ex spiritu fieret corpus quia sicut ex aere fieri ignem vel ex albo nigrum nihil aliud est quam in materia aeris corrumpi formam aeris et induci formam ignis, ita ex spiritu fieri corpus et e converso, quod est contra Augustinum, li. 7. *Super genesim* ca. 3.: „Corpus", inquit, „sive caeleste sive terrenum converti in animam fierique naturam incorpoream nec quemquam sensisse scio nec fides habet." Vel manet sub forma spirituali et hoc vel rationali vel irrationali et ita quandocumque corrumpetur aliquod animal generaretur aliud animal vel etiam homo quod falsum est.

Contra tertiam opinionem nota in scripto.

Ideo est quarta opinio quod vegetativa et sensitiva quae fuerunt in primis sex diebus et etiam in sequentibus non sunt ex aliquo materialiter quia anima est pura forma, sed producuntur ab aliquo seminaliter quia habent rationem seminalem in materia et haec ratio seminalis est in elementis istius mundi quia secundum Augustinum, 3. *De trinitate* ca. 9, „omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur occulta semina in istis corporalibus huius mundi elementis latent." Et Philosophus, 17. *De animalibus*, loquens de istis rationibus seminalibus dicit quod omnia elementa sunt plena virtute animae. Si autem loquamur de animabus primo productis, dicendum quod si rationes seminales fuerunt prius inditae

---

praem. G//materialiter: materiali T 48 3: 12 BT, 13 G 49–50 naturam incorpoream *trp.* T 52 aliud animal[2] *trp.* BT 61 autem: ergo T 64 factae: formae T 66

---

36 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.37 (PL 176,285AB).
43 Aristot., Phys. 1, c.9 (192a22–8).
48 August., De Genesi 7, c.12, n.13 (PL 34,362).
58 August., De trin. 3, c.8, n.13 (PL 42,875).
60 Aristot., De generatione anim. 2, c.3 (736b29–37).

materiae quam producerentur animalia, tunc factae sunt ex aliquo seminaliter, si vero simul vel post, tunc non sunt factae ex aliquo seminaliter quia nec per transmutationem nec per successionem. Augustinus tamen videtur dicere quod materia statim recepit rationes seminales.

Ad primum de generatis per putrefactionem dicendum quod virtute corporis caelestis educitur anima talis de ratione seminali quae erat in materia putrefacta. Unde secundum Commentatorem, Super 11., materia putrefacta est loco seminis et influentia corporis caelestis supplet locum virtutis informativae. Educere autem potentiam prius a Deo inditam in actum non est nobilitatis simpliciter, sed secundum quid.

Ad secundum dicunt aliqui quod totum corpus animalium anulosorum habet rationem seminalem ad animam in proxima dispositione et ideo virtute caelesti statim in actum educitur cum anima ibi actu existens corrumpitur. Sed ego non credo hoc esse verum quia in illa materia aut fuit potentia ad unam tantum animam aut ad multas. Si ad unam tantum cum illa vadit ad actum, nulla ibi remanet. Si ad multas, ergo generans eadem ratione trahet omnes ad actum et sic unum animal semper fieret plura animalia. Si dicas quod una ratio est propinquior actui quam alia, tunc quaero de illa quae sit perfectio animalis. Aut est in qualibet parte materiae tota, aut pars in parte. Secundo modo non est possibile quia secundum Augustinum, *De vera religione*, „numeri", id est rationes seminales, „non sunt tumentes", id est extensi secundum extensionem materiae, ergo sunt in qualibet parte materiae et si sic, ergo non determinant sibi aliquam partem materiae, ergo qua ratione educitur de ista parte materiae, eadem ratione de alia, et sic redit idem quod prius. Ideo dicendum secundum Commentatorem, libro *De morte et vita et iuventute et senectute*: Loquens de plantis et animalibus quorum partes vivunt separatae, „necesse est", inquit, „nutritivam animam in actu habentibus esse unam, virtute autem plures, et sensitivum principium. Videntur enim habere sensum divisa ipsorum." Unde vult dicere Commentator quod est una actu et plures virtute et quando dividitur, sola divisio trahit ad actum. Si dicas quod illa est simplex et ita non potest esse plures in potentia, dicendum quod sicut punctus est simplex et quando dividitur fit plures, ita est in proposito. Vel dicendum quod licet sit simplex per essentiam, tamen divisibilis est per accidens nec est aliquod inconveniens quod illud quod est indivisibile per se sit divisibile per suum subiectum.

---

recepit: recipit FBG 69 loco: locus T 78 trahet: trahit DT 84 determinant: determinat T 88 in: inesse T 89 actu *corr.*, actum *codd.*//actu habentibus *trp.* FDBG //esse *om.* T//virtute: virtutem BGT? 90 habere: habentia FDB(vel hunc. *s.l.* B)G

---

69 Averroes, In Met. 12, t.13 (ed.cit. 299 I).
82 August., De vera religione c.42 (PL 34,158).
87 Averroes, De morte et vita c.1 (ed.cit. 149 LM).

Ad tertium sicut in scripto.

Ad quartum dicendum quod anima non educitur ex aliquo spirituali vel corporali existente in actu sicut vult illa ratio, sed ex ratione seminali existente in potentia materiae. Si autem aliquis contendat quod sit ex aliquo materialiter quia est motor sufficiens et sic est hoc aliquid, dicendum quod „hoc aliquid" dicitur multipliciter. Aliquando idem est quod singulare quodcumque sive substantiae sive accidentis, et sic accipit Philosophus ubi solvit paralogismos figurae dictionis: „Homo et omne commune non hoc aliquid, sed quale quid significat." Aliquando est idem quod habens esse distinctum. Ita enim glossat Commentator, Super 11., ubi recitat distinctionem de ipso „quid" secundum Alexandrum: „Hoc aliquid, id est habens esse distinctum". Tertio modo est idem quod habens esse distinctum in materia corporali. Unde Commentator, Super 3. *De anima*, dicit quod intellectus „non est hoc aliquid, id est neque virtus in corpore neque corpus." Primo modo sequitur: Si est motor sufficiens, quod sit hoc aliquid, quia omnes operationes sunt singularium. Secundo modo et tertio non sequitur. Unde Commentator, Super illud 8. *Physicorum*: „Et etiam quomodo est possibile": „Motor", inquit, „debet esse distinctus a moto aut secundum definitionem et esse sicut illa quae moventur ab extrinseco aut secundum definitionem tantum sicut est dispositio in habentibus animas. Anima enim quae est motor in eis distinguitur secundum definitionem licet non distinguatur secundum esse." Et sic non habet veritatem propositio.

---

105 est idem *trp.* T 112 8: 4 T//quomodo *corr.*, quoquomodo G, quaestio FDBT

---

103 Aristot., Soph.El. c.22 (179a8–10).
104 Ibid. (178b37–8).
106 Locus non inventus. Cf. Averroes, In Met. 12, t.27 (ed. cit. 311 H–L).
109 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 143 C).
112 Averroes, In Phys. 8, t.30 (ed.cit. 367 F).

Quaestio 2
Utrum corpora primorum animalium fuerint composita ex quatuor elementis

Quaeritur utrum corpora primorum animalium fuerint composita ex quatuor elementis.

Videtur quod non quia forma debet proportionari materiae. Sed anima est forma simplex, ergo etc.

Contra: Corpora omnium animalium secundum Philosophum, 3. *De anima*, sunt mixta. Sed secundum eundem, 2. *De generatione*, „mixtio est ex omnibus elementis“, ergo etc.

Respondeo dicendum quod necesse est corpora omnium animalium esse composita ex quatuor elementis, et hoc probat Philosophus in fine 3. *De anima*, quia oportet quod animal habeat tactum et quod denudetur ab omnibus qualitatibus sensibilibus et sit in aliqua qualitate omnium. Praeterea oportet quod corpus sit solidum quia alias non posset tangi nec tangere, ergo oportet quod sit ex terra. Sed terra non stat sine aqua, et si ex his, ergo ex eorum contrariis. Et Commentator dicit 2. *De generatione*: „Omnia“, inquit, „corpora mixta quaecumque circa medium locum sunt, ex omnibus mixta sunt simplicibus.“

Ad argumentum dicendum quod proportio formae ad materiam non attenditur secundum convenientiam in proprietatibus - sic enim magis opponuntur - sed secundum convenientiam potentiae ad actus, et huiusmodi proportio magis servatur inter corpus compositum et animam quam inter corpus simplex et animam.

---

5 Quaeritur *om.* T//fuerint: fuerunt FDBG 10 Sed; et FBG

---

9 Aristot., De anima 3, c.13 (435a11).
10 Aristot., De generatione 2, c.8 (334b31–2).
13 Aristot., De anima 3, c.13 (435a11–24).
18 Averroes, In De generatione 2, t.49 (ed.cit. 382 L).

Quaestio 3
Utrum corpora animalium magis constent ex elementis passivis quam activis

Quaeritur utrum corpora animalium magis constent ex elementis passivis quam activis.

Videtur quod sic per scripturam *Gen* 1. quae dicit ea esse facta ex terra et aqua. Sed hoc non est dictum quia terra et aqua sint tota eorum materia, ergo illud dicitur per praedominium.

Item videtur saltem quod ignis non dominetur: Commentator in fine 3. *De anima* dicit „instrumentum tactus non est ignis" et sequitur „nec aliquid ei attribuitur secundum dominium".

Contra: Videtur quod ignis dominetur: Commentator, 2. *De anima*: „Nutribile", inquit, „non videtur alterare cibum nisi per partem igneam existentem in eo." Hoc enim elementum inter alia aut est alterans alia aut magis dominatur in eo alterare quam in aliis elementis et ideo fuit necesse ut esset dominans corporibus nutribilibus.

Item Philosophus, 2. *De animalibus*, ca. de cerebro: „Quidam" inquit, „homines fingunt quod anima sit ignis vel alia virtus sicut ista et melius est dicere quod anima est sustentata in tali calore vel causa illius quandoque calor in corporibus servit operationibus animae quoniam sensus et motus sunt ex operationibus animae et istae operationes non sunt propter caloris virtutem et tantum valet dicere quod anima est ignis quantum est dicere quod serra sit faber", ergo etc.

Quod aer dominetur videtur quia calidum et humidum sunt principia vitae secundum Philosophum et Commentatorem, *De morte et vita*, ergo etc.

Respondeo dicendum quod duplex est dominium, scilicet molis et virtutis. Secundum dominium molis omnia corpora animalium constant ex terra magis et hoc quantum ad omnes partes secundum totum. Tamen in aliqua parte dominatur aqua sicut in oculo et aer in auditu. Si autem loquamur de dominio virtutis, hoc

---

5 Quaeritur *om.* T 8 est *om.* T//sint: sunt DGT//tota eorum *trp.* BT//eorum *om.* D 37

---

7 Gen 1,20.24.
11 Averroes, In De anima 3, t.66 (ed.cit. 203 EF).
13 Averroes, In De anima 2, t.41 (ed.cit. 71 D).
18 Aristot., De partibus anim. 2, c.7 (652b7–14).
26 Aristot., De morte et vita c.6 (470a19–b5). Averroes, De morte et vita c.2 (ed.cit. 150 K).

est dupliciter. Aut secundum actualitatem completam, et sic nullum elementum dominatur in corpore animalis quia consumeret omnia alia elementa, aut secundum actualitatem remissam et sic ignis dominatur in corporibus animalium. Et ratio huius secundum Commentatorem propter virtutem nutritivam et secundum Philosophum propter virtutem sensitivam sicut patet in auctoritatibus allegatis.

Ad primum dicendum quod in piscibus et avibus dominatur terra secundum molem, et argumentum debet intelligi secundum comparationem quia non in eadem proportione sunt aqua et terra in piscibus et in gressibilibus, non quod aqua dominetur in ipsis, sed intelligitur per relationem ad gressibilia.

Ad secundum de Commentatore dicendum quod dominium secundum virtutem est dupliciter, aut secundum actum aut secundum potentiam propinquam actui. Commentator autem intelligit secundum actum completum. Unde dicit ibidem quod „instrumentum tactus non posset tangere si esset in fine tangibilis."

Ad ultimum de aere dicendum quod oportet quod calidum quod est causa vitae dominetur super humidum ut dicit Commentator, *De morte et vita*. Sed hoc non est calidum aereum quia in aere humidum dominatur, sed est calidum igneum.

Circa quaestionis solutionem qua quaeritur utrum omnia sensibilia sint facta propter hominem, nota secundum Commentatorem, Super 11., quod finis dicitur dupliciter. Uno modo finis dicitur non ens per se, sed tantum in alio sicut sunt perfectiones propter quas movetur perfectibile sicut sunt bonitas animae, sanitas in corpore, alio modo dicitur finis substantia extrinseca existens per se sicut dominus respectu servi et iste finis adhuc est duplex, principalis et ultimus, et sic Deus est finis omnium, vel secundarius et finis sub fine et sic homo qui institutus est omnium dominus cuius dominationis signum secundum Augustinum, *83 Quaestionum*, quod domare potest cetera et non e converso.

Cetera sicut in scripto.

---

comparationem: operationem FDBG 38 in gressibilibus: ingressibilibus BT 41 dupliciter: duplex DBG 53 omnium *om.* T 55 domare: donare FDB(? *forte* dominare B)

---

34 Cf. l.13.
35 Cf. l.18.
42 Cf. l.11 (ed.cit. 203 E).
45 Cf. l.26.
48 Averroes, In Met. 12, t.37 (ed.cit. 320 FG).
55 August., De Genesi contra Manichaeos 1, c.18 (PL 34,187).

Quaestio 4
Utrum Deus requievit postquam animalia produxit

Quaeritur utrum Deus requievit postquam animalia produxit.

Videtur quod non: Avicennna: „Agens", inquit, „non per motum habet actionem in effectum non solum dum fit sed etiam quamdiu in esse perdurat."

Contra per rationes de scripto.

Respondeo secundum Commentatorem, Super 2. *De anima*, et secundum auctorem *De differentia spiritus et animae*, quod duplex est perfectio: Prima est forma „secundum quod est in actu, tamen non provenit adhuc ab ea actio quae nata est ab ea provenire." Secunda perfectio est forma in actu „secundum quod ab ea provenit actio naturalis." Perfectione prima perfecit opera sua Deus primis sex diebus largiendo singulis formas suas actuales. Sed perfectione secunda perfecit ea die septimo et deinceps largiendo singulis actiones suas naturales. Quantum ad primam perfectionem requievit Deus die septimo ab omni opere suo, quantum vero ad secundam usque modo operatur.

Per hoc patet argumentum. Loquitur enim quantum ad opus gubernationis, unde Deus post sextum diem non fecit novas res sed novas operationes.

---

4 Quaeritur *om.* T 8 Respondeo: dicendum *add.* TD^{c}(*mg.a.m.*)//secundum^{2} *om.* BT
18 sextum: sex FD, septimum B//diem: dies FD, *om.* T

---

5 Avicenna, Phil. prima tr.6, c.2 (ed.cit. 303s., ll. 63–6).
8 Averroes, In De anima 2, t.2 (ed.cit. 49 CD).
9 Costa ben Luca, De differentia spiritus et animae c.3 (ed.cit. 134s).
10–2 Cf. l. 8.

DISTINCTIO 16

Quaestio 1
Utrum homo sit imago Dei

Quaeritur utrum homo sit imago Dei.

Videtur quod non: Nihil est illud ad quod fit. Sed homo fit ad imaginem Dei, ergo etc.

Item imago repraesentat secundum totum.

Item quaelibet creatura distat a Deo in infinitum. Sed infinito non est aliud maius infinitum, ergo cum aliae craturae non sint imago propter distantiam infinitam, patet etc.

Contra: Creator est nobilis in fine nobilitatis, ergo nobilissima creatura debet ei assimilari et esse ei simillima. Sed haec creatura est homo. Unde Philosophus, 1. *De animalibus*: „Homo", inquit, „est nobilissimus et dignissimus omnium animalium" et constat quod animalia sunt nobiliores partes mundi, ergo etc.

Respondeo dicendum secundum Philosophum, 5. *Topicorum*, quod „imago est cuius generatio est per imitationem". Et quia imitatio quae facit imaginem in corporalibus est vel in natura vel in expresso signo naturae, sicut statua Caesaris dicitur imago eius quia imitatur eum in signo naturae per se quod est primum accidens et minus separabile inter alia sensibilia, scilicet in figura quae non potest destrui nisi destructa natura, ita in spiritualibus non dicitur imago nisi vel filius qui imitatur patrem in natura vel rationalis creatura quae imitatur in signo expresso naturae, et hoc specialis, non generalis ut entia et viventia, sed in rationalitate vel intellectualitate quod est quasi ultimum et speciale in natura divina. In hoc ergo habet expressum signum naturae divinae. Insuper, sicut in imagine corporali praecipue observatur proportionalitas inter partes quantitativas molis, ita in rationali creatura inter potentias quae sunt quasi exteriora ipsius animae, et essentiam quae est quasi suum interius.

Ad primum dicendum quod fieri ad aliquid est dupliciter: Aut ad aliquid habendum vel imitandum, et sic non est illud ad quod fit, aut ad aliquid essendum, et sic antequam factum sit non est illud, sed postquam factum est, sicut qui fit

---

6 Quaeritur *om.* T 10–1 aliud maius: maius aliquod FD, *trp.* BG 28 ita: similiter T

---

15 Cf. Les auctoritates Aristotelis, ed. J. Hamesse, 9, 3 (p. 209). Secretum Secretorum p.3, c.13 (ed. R.Steele, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi Fasc. V, p.143).

17 Aristot., Top. 6, c.2 (140a14–5).

17–23 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.16, q.1, a.1, sol.

albus, antequam fiat vel dum fit albus non est albus, sed dum factus est, ita qui fit ad imaginem. Unde non plus cogit: „Factus est ad imaginem, ergo non est imago“, quam si diceretur: „Factus est ad album, ergo non est albus.“

Ad secundum dicendum quod totalitas illa non est ex parte imaginati, sed ex parte imaginis quia nihil est in creatura quod Deum non imitetur. Sed ex parte Dei sunt multa quae non quaelibet creatura repraesentat.

Ad tertium de infinito dicendum quod ex parte illa qua est infinitas, non est accipere maius et minus. Sed ex parte creaturae est finitas, et ideo ex parte eius potest accipi maius et minus.

---

35 est[1] *om.* FDT 38 repraesentat: repraesentet FDB 41 potest: etiam *add.* T

Quaestio 2
Utrum homo sit Dei imago naturalis

Quaeritur utrum homo sit Dei imago naturalis.

Videtur quod non: Augustinus, 6. *De trinitate* ca. 2.: „Solus filius est imago Dei naturalis."

Item homo est productus a voluntate Dei, non a natura, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod imago quae imitatur per formam artificialem est artificialis, quae autem imitatur per formam naturalem est naturalis et quia homo imitatur per formam naturalem, ideo est imago naturalis, non tamen ita naturalis quod sit eiusdem naturae vel quod conveniat in natura sicut filius. Sed quia homo habet ex natura sua quod sit imago Dei, unde haec naturalitas est ex parte hominis, non ex parte Dei. Consimilem distinctionem ponit Philosophus ipse, 8. *Physicorum*. Dicit enim quod „anima naturaliter movet corpus in omnem differentiam loci." Sed corpus hominis non movetur naturaliter nisi deorsum. Unde si diceretur quod corpus movetur naturaliter ab anima in omnem differentiam loci, distinguendum esset quod motus est naturalis vel ex parte animae vel ex parte corporis sicut patet in saltu, unde motus saltus est naturalis ex parte animae, sed non naturalis ex parte corporis.

Ad primum dicendum quod „filius" dicitur ratione talis productionis, scilicet per modum naturae, sed „imago" dicitur ratione imitationis, et quia homo non procedit a Deo per modum naturae sive in naturae conformitate et veritate, ideo non est filius. Sed quia Deum imitatur, ideo est imago. Unde dictio exclusiva excludit alias personas, non alias naturas rationales.

Ad aliud dicendum quod homo dicitur imago naturalis quia per sua naturalia imitatur Deum, non quia Deo sit conformis in natura.

---

4 Quaeritur *om.* T 14 Philosophus ipse *trp.* GT, ibidem *add.* T 17 naturaliter: movetur *add.* GT

---

5 August., De trin. 6, c.2 (PL 42,925).
15 Aristot., Phys. 8, c.9 (265b32–266a2).

Quaestio 3
Utrum solus homo sit imago Dei

Quaeritur utrum solus homo sit imago Dei.

Videtur quod non quia imago dicitur ab imitatione. Sed omnis creatura imitatur Deum in aliquo, ergo etc. Si dicas quod ad imaginem requiritur perfecta imitatio: Ergo solus filius est imago. Si imperfecta sufficit: Ergo omnis creatura est imago: Boethius, *De trinitate*: „Formae in materia imagines sunt." Et *De consolatione*: „Pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente tenens."

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Sicut dictum est, ratio imitationis in natura vel in signo expresso naturae constituit rationem sive esse imaginis, sed non quaecumque imitatio in natura vel signo naturae, sed in ratione specifica seu speciali signo naturae, et quia divina natura licet sit imitabilis in esse, in vivere et in sentire, tamen istae condiciones communes sunt, ideo creatura Deum imitans solum in his condicionibus vel in aliqua istarum non dicitur imago, sed solum illa est imago quae Deum imitatur in nobilissima et ultima condicione quae praedictas tamquam communiores praesupponit, scilicet in intelligere, et haec est sola creatura rationalis quae participat divinam bonitatem secundum intelligere.

Ad primum dicendum quod imitari Deum est dupliciter, aut quantum ad ea quae habet in arte, aut quantum ad ea quae habet in sui natura. Primo modo imitatur Deum omnis creatura, sed talis imitatio non facit imaginem sicut domus quae imitatur artem quae est in mente artificis non dicitur eius imago. Quantum autem ad ea quae sunt in natura eius, imitantur angelus et homo ipsum, non solum quantum ad generalia sed etiam quantum ad specialia.

Ad secundum dicendum quod est imitatio utroque modo, sed perfecta in filio, imperfecta in creatura. Sed non quaelibet imperfecta sufficit ad esse imaginis, sed illa quae est in signo naturae speciali.

Ad tertium dicendum quod Boethius non accipit ibi proprie imaginem sed pro aliqua similitudine, vel accipit imaginem pro eo quod Deus habet in arte.

Ad duas quaestiones sequentes nota quod de imagine contingit loqui dupliciter, aut quantum ad illud in quo proprie consistit ratio imaginis quod quidem est intellectualitas, et sic principalius est imago in angelo quam in homine quia angelus est totaliter intellectualis, sed homo a principiis ad conclusiones indiget

4 Quaeritur *om.* T 18 in *om.* FDBG 24 imitantur: imitatur DBG 32 illud: id T

8 Boethius, De trin. c.2 (PL 64,1250D).
9 Boethius, De consol. 3, metr.9 (PL 63,758s.).
11–9 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.16, q.1, a.2, sol.

pertractatione et plus in viro quam in muliere quia vir magis est intellectualis, vel quantum ad ea quae secundario et quasi per accidens imaginem respiciunt et sic se habent homo et angelus ad imaginem sicut excedentia et excessa. Require in scripto.

Dubia circa litteram Magistri:

Magister dicit in littera quod innocentia et iustitia naturaliter menti rationali insunt.

Contra: Quod est naturale alicui causatur a principiis subiecti. Sed haec non sunt huiusmodi, ergo etc.

Ad hoc dicunt aliqui quod illud est naturale quod causatur a principiis subiecti et inest omni et soli. Et quia iustitia et innocentia insunt soli creaturae rationali, ideo dicuntur naturaliter inesse ei. Sed hoc non sufficit quia sicut tu dicis, illa tria requiruntur ad hoc quod insit aliquid alicui naturaliter, istis autem non convenit nisi alterum.

Aliter dicunt alii quod ista dicuntur inesse naturaliter quia menti humanae sunt impressae regulae bene vivendi licet eis non bene utatur. Sed hoc non sufficit quia iustitia potest esse per bonas operationes aut per infusionem et sic ab extrinseco.

Ideo dicitur tertio modo quod naturale dicitur multis modis sicut dicitur in medicina. Uno modo dicitur naturale ex quo natura constituitur, alio modo dicitur naturale quod alicui est innatum, tertio modo dicitur naturale quod naturam iuvat. Ista autem, scilicet innocentia et iustitia, non dicuntur inesse naturaliter primo et secundo modo, sed tertio.

---

35 plus: *om.* T, tam B(*s.l.*) 36 imaginem: imaginis TG 38 scripto: etc. *add.* GT 40 Dubia...Magistri: *om. codd.* 58 innocentia...iustitia *trp.* T

---

42 Petrus Lomb., Sent. 2, d.16, c.3, n.5 (ed.cit. 408, ll.15–6).

DISTINCTIO 17

Quaestio 1
Utrum anima humana sit de divina substantia

Quaeritur utrum anima humana sit de divina substantia.

Videtur quod sic: *Acta* 17: „Ipsius enim genus sumus.“, ergo etc.

Item omne quod participatur ad esse cuiuscumque creaturae est de constitutione eius. Sed divina essentia est huiusmodi ut dicit Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: „Participatione“, inquit, „divinae bonitatis animae et omnes aliae res sunt et bonae sunt“ et bonitas eius constat ex sua essentia, ergo etc.

Item *Eccl.* 12: „Donec pulvis revertatur in terram suam“ etc. Ex hoc videtur quod sicut corpus hominis est ex terra, ita anima de Dei substantia.

Contra: Si anima est de Dei substantia, aut de tota aut de parte. Si de parte, ergo divina essentia habet partem et partem. Si de tota, ergo anima erit immensa.

Respondeo dicendum quod error Manichaeorum fuit, sicut patet in libro *De duabus animabus*, quod in nobis est duplex anima, bona quae est de Dei substantia et mala quae est de gente tenebrarum. Hoc autem est haereticum quia si anima est de substantia Dei, aut hoc erit quia est eiusdem essentiae cum Deo, et tunc non esset peccabilis nec fallibilis quod est contra experimentum, aut erit alterius speciei per conversionem essentiae divinae in aliam naturam, et tunc Deus non erit actus purus quod quidem est falsum.

Ad primum dicendum quod illud non dicitur per univocationem sed per quamdam analogiam quia participamus intellectualitatem Dei. Simile dicit Augustinus, 12. *De trinitate* ca. 15., scilicet quod anima videt ea quae videt in luce quadam sui generis. Sed nota quod multiplex est analogia. Quaedam secundum quam aliqua duo participant eandem naturam secundum magis et minus et prius et posterius ut substantia et accidens naturam entis et forma et materia naturam substantiae. Et est quaedam analogia secundum quam aliqua intentio participatur ab uno secundum veritatem et ab aliis tantum secundum habitudinem

---

6 Quaeritur *om.* T 11 ex: est T 15 de *om.* T//erit: est DBG 17 Dei substantia *trp.* DBG 22 est falsum *trp.* T 35 Dei *om.* BGT 39 operationibus...voluntatibus *trp.*

---

7 Act 17,28.
10 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1139D et passim).
12 Eccl 12,7.
17 August., De duabus animabus contra Manichaeos c.12, n.16 (PL 42,105).
25 August., De trin. 12, c.15, n.24 (PL 42,1011).

ad illud ut sanitas participatur ab homine, medicina, cibo, urina, exercitio. Et est tertia analogia secundum quam aliquid habet aliquam naturam essentialiter et alia participant tantum similitudinem illius sicut lux participatur a corpore luminoso, medio et organo. Et isto ultimo modo participamus intellectualitatem Dei et dicimur genus eius.

Ad secundum dicendum quod creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi capaces suae essentiae, sed quia operatione et similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur. Unde illa divina bonitas non est divina essentia. Unde Damascenus, *De operationibus et voluntatibus Christi*: „Divinum est participabile secundum operationem, non secundum naturam." Et episcopus Lincolniensis, Super 11. ca. *De divinis nominibus*: „A nullo participatur Deus ut pars vel qualitas et ab omnibus participatur secundum quod omnia constituit et in esse supportat." Et in eodem capitulo ex scholio graeco: „Participabilis est Deus secundum donativas eius traditiones" et infra: „Imparticipabilis est Deus secundum naturae rationem."

Ad tertium dicendum quod ille reditus intelligitur non secundum similitudinem resolutionis, sed secundum significationem quietationis. Sicut enim corpus post resolutionem quiescet in terra, sic anima quiescit in Deo sicut dicit Augustinus, li. 1. *Confessionum*: „Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te."

DT 43 scolio: secundo folio F, secundo libro D, secundo G(*sequitur spatium*) 44 est *om.* FT 47 significationem: similitudinem DBG 48 quiescet: quiescit FDB, requiescat G 49 1 *om.* BGT//nostrum: meum DT

---

39 Johannes Dam., De duabus in Christo voluntatibus, n.11 (PG 95,142B). Cf. De fide orthodoxa 3, c.15 (ed.cit. 228–43). Maximus Confessor, Opuscula theologica (PG 91,34B).

41 Locus non accessibilis.

43 Cf. St. Maximi Scholia in lib. De div. nom. c.11, § 6 (PG 4,402 C).

44 Cf. ibid. 403B. Cf. Paraphr. Pachymerae in De div. nom. c.11, § 6 (PG 3,967BC).

49 August., Confess. 1, c.1 (PL 32,661).

Quaestio 2
Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma

Quaeritur utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma.

Videtur quod non: Philosophus, 7. *Metaphysicae*, distinguit duplicem materiam, sensibilem et intelligibilem. Sed anima non habet materiam sensibilem, constat. Nec intelligibilem quia ibidem dicit quod „materia intelligibilis est quae est in sensibilibus non secundum quod sunt sensibilia", et anima non est sensibilis, ergo etc.

Item si anima habet materiam, non habet nisi spiritualem, ergo non habet partem et partem, ergo forma animae occupat totam suam materiam, ergo non erit nisi una anima.

Item omne quod habet materam, recipit receptione individuali ut dicit Commentator, Super 3. *De anima*, et hoc patet in sensibilibus. Sed anima non recipit receptione individuali quia recipit receptione universali formas universales et de universali potest iudicare, ergo etc.

Item Augustinus, *Super genesim* li. 10., ca. 29: „Nihil tam consequens quam ut credito quod anima corpus sit, et Deus corpus esse credatur." Ergo a simili de materia.

Item omnis compositio quae advenit rei post esse completum est ei accidentalis. Si ergo anima est composita ex suis principiis habens esse completum, compositio ipsius ad corpus erit ei accidentalis. Sed compositio accidentalis terminatur ad unum per accidens, ergo homo est unum per accidens, ergo non est species secundum Commentatorem, 6. *Metaphysicae*.

Contra: 2. *Metaphysicae*: „Necesse est in re mota imaginari materiam." Sed anima movetur secundum affectiones et secundum locum, ergo etc.

Item in 11. dicit quod „omne transmutabile habet materiam" et in 8.: „Motus facit cognoscere materiam."

---

4 Quaeritur *om.* T 7–8 quae est[1] *om.* FDBG 13 recipit receptione *trp.* T//receptione: in *add.* T 15–6 universales *om.* T 17 consequens: conveniens F, inconveniens est B 18 credito *corr. sec. Aug.*, credi FBGT, creditur D 26 et *om.* T 48 potentiale:

---

5 Aristot., Met. 7, c.10 (1036a9–10).
14 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 139 C).
17 August., De Genesi 10, c.24 (PL 34,426).
24 Averroes, In Met. 6, t.4 (ed.cit. 148 E–G).
25 Aristot., Met. 2, c.2 (994b26).
27 Aristot., Met. 12, c.2 (1069b24–5); 7 Met c.5 (1044b28–9).

Item Commentator, Super 5. *Metaphysicae*, ponit differentiam inter unum numero et unum quod est principium numeri et dicit quod „unum numero est unum in materia et unum quod est principium numeri non." Sed anima est una numero, ergo etc.

Item Commentator, Super 3. *De anima*, dicit in illo magno commento quod „sicut in sensibilibus est reperire materiam et formam, sic et in intelligentiis abstractis aliquid simile materiae et aliquid simile formae."

Item Commentator, Super 2. *Metaphysicae*, „dualitas non est in re nisi propter materiam."

Item Philosophus, *De caelo et mundo*: „Cum dico ‚caelum', dico formam, cum dico ‚hoc caelum', dico materiam." Sed nulla est anima de qua non possit dici „haec anima", ergo etc.

Respondeo dicendum quod est opinio aliquorum quod nec anima nec angelus sunt compositi ex materia et forma, sed solum ex ente et esse. Sed hoc est contra sanctos et contra Commentatorem sicut patet in auctoritatibus positis ad oppositum. Sed notandum quod sapientes mundi inveniuntur dupliciter loqui de materia, proprie et communiter. Proprie materia est illud quod est subiectum generationis et corruptionis et hoc modo dicunt quandoque quod in caelo non est materia. Aliquando loquuntur de materia communiter et vocant materiam quodcumque principium potentiale in re ad quodcumque esse, et sic quandoque dicunt quod caelum occupat totam suam materiam et quod in omnibus intelligentiis separatis est materia praeterquam in illa quae non intelligit aliquid extra se, et sic accipiendo materiam possumus dicere quod anima est composita ex materia et forma sicut dictum est de angelis, materia, dico, spirituali. Unde Augustinus, 7. *Super genesim*, nominat materiam spiritualem.

Ad primum dicendum quod materia sensibilis dicitur dupliciter, vel materia extensa et sic non habet materiam sensibilem, vel materia signata et sic potest concedi quod anima habet materiam sensibilem. Similiter materia intelligibilis dupliciter accipitur, vel pro materia abstracta a rebus materialibus signatis sicut abstrahit mathematicus a materia signata, et sic anima non habet materiam intelligibilem, vel pro materia spirituali et sic habet materiam intelligibilem.

Ad secundum dicendum quod materia spiritualis non habet partes integrales, sed habet partes subiectivas, et quoad has partes non occupat forma animae

---

passibile(?) F, possibile DG 55 potest: habet FB 72 recipit: recipitur T 76 ita

---

29 Averroes, In Met. 5, t.12 (ed.cit. 115 D).
33 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 151 D).
36 Averroes, In Met. 1, t.40 (ed.cit. 23 B).
38 Aristot., De caelo 1, c.9 (278a12–5).
41–2 Thomas Aqu., In Sent. II, d.17, q.1, a.2, sol.
53 August., De Genesi 7, c.7 (PL 34,359).

totam suam materiam. Praeterea argumentum non valet ut videtur quia non sequitur: Iste punctus non habet partem et partem, ergo ista linea occupat totum istum punctum, ergo non poterit terminare aliam lineam. Hoc enim falsum est. Sic dico in proposito.

Ad tertium dicendum secundum Commentatorem, super illud 3. *De anima*: „Aliud est magnitudo, aliud magnitudinis esse" quod anima intelligit individuum. Praeterea certum est quod anima distinguit inter universale et individuum sive singulare, ergo apprehendit utrumque. Unde potest dici quod maior propositio est falsa. Praeterea quod potentia habens materiam recipiat receptione individuali non est causa quia recipiens habet materiam, sed quia materia est in intellecto sive in re intellecta. Verbi gratia oculus non recipit individualiter propter materiam quam habet, sed propter materiam colorati, et sic materia recipiens non est causa quare individualiter recipiatur. Unde assignat non-causam pro causa.

Ad quartum dicendum quod consequentia Augustini bona est de corpore quia ibidem dicit Augustinus quod per nihil potest Deus ita cogitari incorporeus sicut per animam quae est imago Dei. Et 14. *De trinitate* dicitur quod anima est imago Dei eo quod „eius capax et particeps esse potest." Sed impossibile est quod corpus recipiat quod est pure intellectuale. Sed forma quae est in materia bene potest imprimi a forma pure intellectuali, et ideo anima quamvis habeat materiam, potest Deum intelligere, et ideo consequentia Augustini non tenet in materia sicut in corpore.

Ad quintum dicendum quod prius per naturam habet anima esse completum quam uniatur corpori sicut patet de anima Adae secundum opinionem Augustini. Sed compositio sequens non propter hoc terminatur ad esse accidentale quia non est aliud esse animae et esse coniuncti quia suum esse quod fuit prius esse simplicis animae facit esse coniuncti et suam vitam vitam coniuncti, similiter suum intelligere intelligere coniuncti. Unde illud esse per se est totius coniuncti, primo tamen ipsius animae. Et sic non sequitur quod homo sit ens per accidens quia nullum esse advenit animae per compositionem cum corpore quod prius non haberet.

---

trp.p. nihil T, *trp.p.* potest BG 83 anima *om.* FDBG 86–7 quia...coniuncti *om.(hom.)* F 86 suum esse[3] *trp.* DBG//suum: situm G//quod: per prius B, pro prius D, per quod G//prius *om.* G, *trp.p.* per B, *trp.p.* quod D 87 vitam[2]: et vita F[c](*s.l.a.m.*), *om.* BDG, *txt.* F*T

---

66 Averroes, In De anima 3, t.9 (ed.cit. 156 CD).
77 August., De Genesi 10, c.24 (PL 34,426).
78 August., De trin. 14, c.8 (PL 42,1044).
85 August., De Genesi 7, c.24 (PL 34,368); c.28 (PL 34,370s.).

Quaestio 3
Utrum anima Adae fuerit producta ante corpus

Quaeritur utrum anima Adae fuerit producta ante corpus.

Videtur quod non: Philosophus, 7. *Physicorum*, dicit quod „causae moventes praecedunt illud cuius sunt." Sed materia et forma sunt simul cum re. Similiter Commentator, ibidem ut credo: „Cum fuerit", inquit, „materia, non necessario erit res, sed cum fuerit forma, necessario erit res." Sed anima Adae fuit forma eius, ergo etc.

Item si anima Adae fuisset ante corpus producta, aut appetivisset uniri etc.

Contra: Sicut homo communicat cum brutis ex parte corporis, ita cum angelis ex parte animae. Sed corpus hominis fuit productum eodem die cum brutis, ergo et anima fuit producta cum angelis.

Item maior est distantia inter corpus et animam quam inter miscibilia ex quibus corpus componitur et ipsum corpus. Sed miscibilia praecedunt corpus, ergo etc.

Respondeo dicendum quod Augustinus, *Super genesim*, videtur dicere licet non asserat quod anima primi hominis fuit creata cum angelis et postea corpori infusa. Unde ipse posuit quod mundus fuit productus sub esse actuali et completo quantum ad principales sui partes et quantum ad partes alias in ratione seminali, et hoc in primo instanti temporis. Sed anima non potuit produci in ratione seminali nisi prius esset in actu sicut ipse probat, 7. *Super genesim.* Corpus autem fuit primo productum in ratione seminali et postea in forma propria. Communis autem opinio est quod animae creando infunduntur corporibus et infundendo creantur et hoc est securius sustinere.

Si tamen volumus Augustinum sustinere, possumus dicere quod dictum Philosophi intelligitur de formis quae non sunt separabiles. Sed anima sicut post separationem a corpore potest per se existere, ita ante coniunctionem cum corpore ut videtur.

Ad secundum dicendum quod appetebat uniri, nec sequitur quod ex hoc senserit poenam quia non appetebat uniri nisi pro tempore determinato et talis

---

4 Quaeritur *om.* T//fuerit: fuit FDT 21 in[1] *om.* T, *ill.* G 31 senserit: sensit FB, sentiret D 32 poenalis...corpus *(d.17, q.5, l. 31, p. 186) deficit* D//fraudatur: fundatur

---

5 Aristot., Met. 12, c.3 (1070a21–2).
7 Averroes, In Met. 7, t.37 (ed.cit. 189 C).
17 August., De Genesi 4, c.34 (PL 34,319).
22 August., De Genesi 7, c.22 (PL 34,367).

appetitus non est poenalis nisi quando fraudatur eo quod appetit eo tempore quo debet habere sicut patet de animabus beatis quae appetunt uniri corporibus et tamen inde non sustinent poenam quia nondum advenit tempus resumptionis corporum. Praeterea secundum Commentatorem, Super 1. *Physicorum*, parte antepaenultima, „duplex est appetitus, scilicet naturalis et sensibilis". Primus est in plantis, secundus in animalibus. Secundus est poenalis, primus autem non sicut patet de appetitu elementorum in mixto ad sua loca. Primus fuit in anima Adae ad unionem cum corpore suo, secundus non.

Ad argumentum primum alterius partis dicendum quod productio corporis non repugnat productioni animae et ideo simul potuerunt et debuerunt produci. Sed si anima fuisset producta ante corpus, repugnaret productioni corporis quia ante esset ornatus quam illud cuius esset ornatus, scilicet terra cuius ornatus est homo.

Ad secundum dicendum quod licet inter animam et corpus non sit tanta unitio quanta inter miscibilia et corpus mixtum ex eis, est tamen ibi appetitus naturalis ad unificationem corporis quia corpus non potest vivere sine anima.

T//quo *om.* T 34 inde *om.* BGT 39 corpore suo *trp.* T 46 unitio: univocatio FDGT

---

35 Averroes, In Phys. 1, t.81 (ed.cit. 46 D).

Quaestio 4
Utrum in corpore humano sit aliquid de natura caelesti

Quaeritur utrum in corpore humano sit aliquid de natura caelesti.

Videtur quod sic: Philosophus, 12. *De animalibus*, dicit quod in corpore humano est calor ignis, et 16., quod ibi est calor animalis et calor solis, et ita ponit ibi triplicem calorem, scilicet igneum, animalem et caelestem. Ex hoc arguo: Accidens non est sine subiecto. Sed in corpore humano est calor caelestis, ergo aliquid de substantia caeli.

Item secundum quod dicit quaedam propositio *De articulis fidei*: „Omnis natura debuit beatificari per beatificationem hominis." Sed hoc non posset esse nisi homo haberet in sua compositione aliquid de omni natura, ergo etc. „Cum omni", inquit, „re commune habens sapientiae et gloriae Dei communicans de materia vilissima fuerat procreandum et illud hominem appellamus."

Item in quolibet organo cuiuslibet sensus dominatur aliquod corpus simplex sicut docet Augustinus, li. 3. *Super genesim*, ergo etc.

Contra: Mixtio est miscibilium alteratorum unio, sicut dicitur 2. *De generatione*. Sed corpus caeleste non est alterabile, ergo non est miscibile.

Item si natura caelestis est de constitutione corporis humani, aut ergo illa pars sumitur de corpore caeli et sic caelum corrumpitur, aut de natura elementari et sic ex elementis potest fieri caelum quod est falsum.

Respondeo: Ad quaestionem istam dixerunt quidam magni quod in corpore humano est natura caelestis cum natura elementari. Sed quamdiu homo est viator, est in eo plus de natura elementari et post glorificationem corporum erit ibi plus de natura caelesti. Hoc autem non valet quia quando corrumpitur, quo vadit illa natura caelestis? Non ad caelum quia completum est. Non cedit in nihil quia natura caelestis est incorruptibilis. Ideo dicendum quod aliquid potest venire ad compositionem alicuius tripliciter: Aut per essentiam et per modum principii materialis vel formalis, aut per effectum virtutis suae, aut per similitudinem

---

4 Quaeritur *om.* T//humano *om.* FBG 7 ibi: scilicet *add.* T 12 nisi homo: si homo non T, homo *om.* BG 13 communicans *corr. sec. textum citatum*, communicativum F, communicantiam B, communicativam G, communicaturam T 14 materia vilissima *trp.* FBGT 18 est[2]: ens T 23 homo est[2] *trp.* GT 27 dicendum: est *add.* T 32

---

5 Aristot., De partibus anim. 2, c.7 (652b15–6).
6 Aristot., De generatione anim. 2, c.3 (737a3–5).
10 Alanus ab Insulis, De articulis catholicae fidei 2, prop. 13 (PL 210,607D).
16 August., De Genesi 3, c.4 (PL 34,281).
18 Aristot., De generatione 1, c.10 (328b22).
22–36 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.17, q.3, a.1, sol.

naturae suae. Primo modo non venit natura caelestis ad compositionem alicuius rei. Secundo modo venit ad compositionem omnium mixtorum et maxime corporis humani quia, ut dicit Avicenna, illa est temperatior complexio quam possibile est esse in hoc mundo, libro suo *De anima* 4., ca. 5: „Complexio quo magis accesserit ad medium eo complexionatum aptius fiet ad recipiendum perfectionis vitae augmentum." Corpus autem caeli est principium alterans cuius virtute omnes alterationes regulantur et ad fines proprios reducuntur sicut dicit Commentator in tractatu *De substantia orbis*. Tertio modo etiam venit ad constitutionem corporis humani quia spiritus qui est de compositione corporis humani est quoddam corpus lucidum et clarum simile substantiae caeli sicut dicit Avicenna, libro suo *De anima* parte 4., ca. 5.

Ad primum dicendum quod calor ille est a natura caelesti effective. Et ad illud quod obicis quod accidens non est sine subiecto dicendum quod accidens sive virtus bene potest esse sine subiecto a quo est quamvis non possit esse sine subiecto in quo sicut patet in proiectione lapidis. Unde non oportet quod ubi est accidens quod ibi sit sua causa.

Ad secundum dicendum quod non oportet quod ibi sit de omni natura essentialiter, sed sufficit quod conveniat cum omni natura.

Ad tertium dicendum quod unum elementum dominatur in duobus sensibus, nam aqua flabilis dominatur in olfactu, labilis in gustu secundum Augustinum ibidem.

Avicenna: quia *add.* T 33 quo: quam FB, qua G 35 principium: primum T 36 reducuntur: perducuntur F, producuntur BT 38 qui: quod T 42 est: potest esse T 45 quod *om.* GT 49 olfactu: olfactum F, alfactum G

---

33 Avicenna, De anima 4, c.5 (ed.cit. Appendix p.190, ll.34–6; 37–9).
37 Averroes, De substantia orbis c.2 (ed.cit. 8 DE).
40 Avicenna, De anima 4, c.5 (ed.cit. Appendix p.190, ll.40–3).
49 August., De Genesi 3, c.4 (PL 34,281).

Quaestio 5
Utrum elementa in corpore Adae fuerint in aequali complexione

Quaeritur utrum elementa in corpore Adae fuerint in aequali complexione.

Videtur quod sic: Complexio quae magis accedit ad aequalitatem etc.

Item tanto res complexionata est ad durandum habilior quanto complexio est aequalior etc.

Item ubi est inaequalitas complexionis ibi necessario est repugnantia etc.

Contra: Si est ibi mixtio secundum omnimodam aequalitatem, ergo tantum esset ibi de gravi quantum de levi.

Item ubi est aequalitas non est actio quia quantum unum agit, tantum aliud resistit, ergo non esset in illo corpore aliqua deperditio, ergo nec cibatio. Tunc enim calor naturalis cibum non alteraret si ibi non esset plus de calore quam de frigore.

Respondeo secundum Avicennam, libro suo *De medicina* li. 1., sent. 1., doctrinae 3. ca. 1., quod duplex est aequalitas, scilicet a pondere et a iustitia. Aequalitas a pondere est quando unum elementum non superat reliquum, et hanc distinguunt magistri tripliciter, aut quantum ad quantitatem molis et hoc non est possibile quia tale mixtum non est naturale quia non habet inclinationem ad motum nec durabile quia tunc activa elementa cum sint maioris virtutis destruerent celeriter passiva, aut quantum ad virtutem et talis similiter non est possibilis quia tunc nullum esset in potentia respectu alterius et ita impossibile esset unum praedominari quod sit quasi formale respectu aliorum sicut dicit Commentator ante finem 10. *Metaphysicae*. Item non essent alterabilia et ita nec miscibilia cum virtus alterantis excedat virtutem alterati. Item esset inefficax ad operandum tum quia nutritiva necesse habet uti calore sicut instrumento in alteratione alimenti sicut docet Commentator, Super 2. *De anima*, tum quia sensitiva necesse habet uti calore in operationibus sensus et motus sicut faber serra ut dicit Philosophus, 2. *De animalibus*, aut quantum ad utrumque et haec

---

4 Quaeritur *om.* T//fuerint: fuerunt FG 8 repugnantia: pugnantia T 16 a^2 *om.* T 19 possibile: possibilis FBG 21 destruerent: destruentur G, destruerentur T//aut: autem GT 27 docet: dicit T//2: 3 BG, 11(?) T 28 sensus...motus *trp.* T 29 2: 12

---

15 Avicenna, De medicina 1, sent.1, doctr.3, c.1 (ed. Venetiis 1490, f.3vb [foliatio deest]).
24 Averroes, In Met. 10, t.23 (ed.cit. 271 M).
27 Averroes, In De anima 2, t.41 (ed.cit. 71 D).
29 Aristot., De partibus anim. 2, c.7 (652b10–6).

similiter est impossibilis. Aequalitas autem complexionis a iustitia secundum Avicennam est ut complexionatum „sive totum corpus sive membrum corporis sit de elementis cum suis quantitatibus et qualitatibus mensura quam humana natura habere debet, scilicet meliorem proportionis aequalitatem“ et hoc „cum homo eam habuerit vere aequalitati est valde propinqua“, et infra: „Donavit autem Deus homini complexionem taemperatiorem quam in hoc mundo possibile est esse.“ Haec verba sunt Avicennae.

Ad primum dicendum quod verum est de aequalitate a iustitia.

Ad secundum dicendum quod etsi corpus Adae fuit corruptibile ex sua complexione, minus tamen quam alia corpora mixta et aliunde habuit incorruptibilitatem, scilicet ex ligno vitae. Praeterea nobilitas corporis non attenditur quantum ad durabilitatem tantum quantum penes perfectibilitatem. Corpora enim animalium sunt nobiliora quam lapides et tamen minus durabilia.

Ad tertium dicendum quod non omnis pugna miscibilium in mixto est causa poenae, sed illa quae est tanta ut non lateat sensum sicut in febricitantibus. Unde licet in sanis sit continua pugna elementorum, non tamen sentiunt et ideo non est eis poena. Unde Damascenus, li. 2., ca. 22, dicit quod „passio non est dolor, sed sensus passionis.“

B(*mg.?*)T 32 quantitatibus...qualitatibus *trp.* B//quantitatibus: qualitatibus G//et qualitatibus: aequalibus F, *om.* G 33 habere debet: *trp.* FD//debet *om.* BG//proportionis *corr. sec. textum citatum*; proportionem *codd.*, vel-num B^c *s.l.a.m.* 34 aequalitati *corr. sec. textum citatum*; aequali(?) codd.//valde propinqua *trp.* T 42 lapides: lapidum FDG //durabilia: durabiliora FB 46 dicit quod *om.* T

---

31 Cf. l. 15.
35 Ibid. c.2 (ed.cit. f.4va).
46 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.22 (ed.cit. 132, l.8).

DISTINCTIO 18

Quaestio 1
Utrum in costa esset ratio seminalis ad corpus mulieris

Quaeritur utrum in costa esset ratio seminalis ad corpus mulieris.

Videtur quod sic: Augustinus, *De trinitate* 3, ca. 9: „Omnium", inquit, „rerum quae visibiliter nascuntur occulta quaedam semina in corporeis huius mundi elementis latent" et ita „quaecumque nascendo ad oculos nostros exeunt ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia." Sed costa fuit ex elementis non corruptis quia elementa non corrumpuntur in mixto et ita nec rationes seminales, ergo in costa fuit ratio seminalis ad corpus mulieris.

Item Hugo, p. 6., ca. 34, et habetur supra Dist. 14., ca. 1.: „Sicut ex Deo sunt omnes creaturae, ita ex homine primo omnes homines." Sed Deus non est principium rerum materialiter sed efficienter, ergo et Adam fuit principium omnium hominum efficienter.

Item vir factus est de limo et mulier de costa etc.

Item illa productio aut fuit naturalis et secundum rationem seminalem, aut supernaturalis. Supernaturalis non quia hoc est contra Augustinum, li. 2. *Super genesim* in principio, ubi dicit quod in operibus sex dierum non debet dici quod Deus fecerit aliquid per miraculum.

Contra: Magister in littera et sumitur ab Hugone, 1. li., p. 6., ca. 36., dicit quod fuit miraculum sicut multiplicatio quinque panum.

Item semen dicit principium activum et intrinsecum. Unde Commentator, Super 2. *Physicorum*, connumerat semen inter causas agentes. Sed nullum fuit in costa illa principium activum quod moveret ad eductionem corporis mulieris ex ea, ergo etc.

Iuxta hoc quaeritur de differentia inter rationes causales et seminales et naturales et primordiales.

---

6 Quaeritur *om.* T 7 3 *om.* T 13 p...34 *om.* T 17 etc. *om.* FDG 22 1...36 *om.*

---

7 August., De trin. 3, c.8 (PL 42,875.876).
13 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.34 (PL 176,284B); Petrus Lomb., Sent. 2, d.18, c.1 (ed.cit. 416, ll.19–21).
20 August., De Genesi 2, c.1, n.2 (PL 34,263).
22 Petrus Lomb., Sent. 2, d.18, c.4, n.1 (ed.cit. 418, ll.1–3); Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.36 (PL 176,284D); Summa Sent. 3, c.3 (PL 171,1119D–1120A; PL 176,92D).
25 Averroes, In Phys. 2, t.31 (ed.cit. 61 FG); t.38 (ed.cit. 80 D).

Respondeo dicendum quod cum quaeritur de aliquo effectu, utrum fiat secundum rationes seminales vel non, sciendum quod effectus productus aut habet in eo ex quo producitur potentiam oboedientiae tantum sicut est iustificatio impii per gratiam vel quod de pane fiat corpus Christi, vel habet potentiam aliqualis efficientiae. Si tantum oboedientiae, non fit secundum rationes seminales. Si autem aliqualis efficientiae, aut producitur ab agente cum cooperatione illius potentiae aut sine. Si sine, non fit secundum rationes seminales utpote si ex semine deciso statim fieret homo perfectus vel si ex pane fieret homo subito. Si autem cum cooperatione illius potentiae activae in materia, tunc fit productum secundum rationem seminalem ut cum ex semine deciso per coagulationem et formationem in utero generatur puer vel cum ex pane per digestionem fit humor et ex humore per vim generativam fit semen. Ex dictis patet quod aliquando in aliqua materia est ratio seminalis ad aliquid et tamen illud non producitur secundum illam rationem seminalem, sicut patet de aqua conversa in vinum, et isto modo fuit corpus mulieris in costa. Posset enim illa costa fieri cibus et humor et semen et deinde corpus mulieris. Non tamen secundum illam rationem productum est quia fuit productum sine cooperatione illius potentiae.

Per hoc patet ad primum de Augustino. Vel dicendum quod ipse loquatur naturaliter. Vel dicendum quod fuerit ibi, non fiebat secundum illam.

Ad secundum dicendum quod Adam non fuit principium illius mulieris secundum efficientiam. Unde illa similitudo est attendenda in genere, non in specie et sic nec in materia nec in efficientia, sed in genere tantum.

Ad tertium dicendum quod maior attinentia fuit quia mulier fuit persona rationalis naturae sicut vir. Praeterea ratio seminalis non est causa maioris attinentiae quia si corpus mulieris fuisset formatum de aliqua superfluitate viri ut de sputo, adhuc esset maior attinentia inter virum et mulierem quam inter virum et limum, nec tamen maior ratio seminalis inter virum et limum quam inter sputum et mulierem.

Ad quartum dicendum quod illa productio non fuit secundum naturam, sed contra naturam, id est contra solitum cursum naturae. Et quod obicis de miraculo dicendum quod institutio rerum naturalium potest considerari dupliciter, vel quantum ad modum fiendi vel quantum ad proprietates consequentes ipsas res institutas. Modus autem fiendi naturalis esse non potuit cum non praecesserint aliqua principia naturalia quorum actiones et passiones sufficerent ad effectus naturaliter producendos. Et ideo oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in natura constituere ut corpus hominis ex terra et corpus mulieris ex costa et huiusmodi. Sed proprietates consequentes naturas institutas non debent attribui miraculo ut quod aquae super caelos existant.

T 31 quod: omnis *add.s.l.* T//productus: ab aliquo *add.s.l.* T 34 efficientiae: ut *add.* T//oboedientiae non *om.* T 36 secundum: per DBG 38 cooperatione: operatione FD*BT, corruptione G, *txt.* D^{c} 54 fuisset: fuit GT 56 limum^{1}: lumen T//limum^{2}:

Ad illud quod quaeris ultimo de differentia etc. dicendum quod causa secundum Commentatorem, Super 11., est communis ad omnes extrinsecas et intrinsecas, moventes et non moventes. Maxime tamen dicitur de agente et fine secundum eundem Commentatorem, Super principium 8. *Metaphysicae*. Semen autem est tantum causa materialis et activa incomplete. Unde semen non dicitur nisi materia in se habens principium activum. Sed nota quod semen secundum Augustinum, 3. *De trinitate* ca. 9., dicitur multipliciter. Uno modo proprie et sic semen est aliquod corpus parvum per vim generativam descisum tale in potentia quale descindens in actu, et hoc est verum in animalibus et fructibus. Alio modo dicitur semen improprie surculus qui est in potentia arbor. Tertio modo dicitur potentia activa in semine per quam factum est huiusmodi vel virtus formalis in semine quae mota movet, sive sit in semine proprie dicto sive in elementis mundi potentia activa quia actu agit. Ratio seminalis est semen ultimo modo dictum. Et dicitur ratio non quia sit intentio in materia, sed propter directionem in movendo quasi rememorata ab intelligentia. Seminalis dicitur quia sicut se habet semen ad compositum, ita illa virtus ad formam. Ratio causalis est communior quam ratio seminalis sicut causa communior est quam semen. Unde ratio causalis comprehendit communiter causas absconditas in Deo et causas inditas mundo sicut dictum est de causa. Causam primordialem definit Magister in praesenti distinctione: Dicuntur autem primordiales causae simpliciter quae sunt in Deo quia simpliciter primae. Sed quoad quid possunt dici causae primordiales rationes seminales vel quia primo mundo inditae vel propter prioritatem respectu fiendorum ex eis. Causa naturalis est minus communis quam ratio causalis quia non extenditur ad causas in Deo, est tamen communior quam ratio seminalis quia omnis ratio seminalis est naturalis et non e converso, dicitur enim de illis extrinsecis omnino et etiam intrinsecis. Sed ratio seminalis tantum de intrinsecis et sic patet differentia istorum nominum.

---

lumen T 71 principium *om.* T 72 autem *om.* T 80 potentia...agit *om.* T 82 rememorata: rememorando F, remorata T

---

69 Averroes, In Met. 12, t.36 (ed.cit. 318 HI).
71 Averroes, In Met. 8, t.1 (ed.cit. 209 I).
74 August., De trin. 3, c.8 (PL 42,875s.).
87 Petrus Lomb., Sent. 2, d.18, c.5, n.4 (ed.cit. 419, ll.9–14).

Quaestio 2
Utrum ratio seminalis sit forma universalis vel particularis

Quaeritur utrum ratio seminalis sit forma universalis vel particularis.

Quod universalis videtur: Commentator, Super illud 2. *Metaphysicae*: „Quoniam in fundamento" dicit quod materia „primo recipit formas universales et post mediante forma universali recipit alias formas usque ad individuales." Sed formae quas primo recipit materia et quibus mediantibus devenitur ad particulares formas, sunt rationes seminales, ergo etc.

Item mediante forma generis recipitur forma specifica quia prius est animal quam homo. Sed mediante ratione seminali recipitur forma specifica, ergo etc.

Item forma communis est ratio quare simile generatur ex simili sicut patet quia homo generat hominem. Sed haec est ratio seminalis, ergo etc.

Item hoc videtur deducendo ad impossibile: Ex eo incipit generatio...ergo etc.

Contra: Philosophus in principio *De anima*: „Universale aut nihil est aut posterius est." Sed ratio seminalis est prior secundum Hugonem in littera, ergo etc.

Item ratio seminalis est aliqua circumstantia generationis. Sed omnes circumstantiae operationum sunt singulares secundum Philosophum, 3. *Ethicae*, ergo etc.

Item universale est unum in multis et de multis. Sed ratio seminalis huius seminis non est in multis, ergo etc.

Respondeo dicendum quod ratio seminalis est quaedam potentia activa indita materiae quae per promotionem agentis fit forma completa et mota movet, et dico quod ex quo est in materia signata quod est forma particularis quia omne quod est extra animam est singulare. Universale enim in actu non est nisi in anima. Sed universale in potentia est forma singularis, et hoc potest esse extra animam et sic forma complexi est forma singularis. Ita ratio qua fit illa forma est singularis. Notandum tamen quod universale dicitur dupliciter, aut secundum praedicationem et sic non dicitur ratio seminalis forma universalis quia de nullo praedicatur, aut per causalitatem quia multa possunt de eo educi et sic ratio

---

4 Quaeritur *om.* T 16 in *om.* T 29 sic: sicut GT//complexi: completa DGT//qua: quae

---

5 Averroes, In Met. 1, t.17 (ed.cit. 14 K).
14 Bonaventura, In Sent. 2, d.18, a.1, q.3, 6. (Opera 2, 439b).
16 Aristot., De anima 1, c.1 (402b7–8).
20 Aristot., Eth.Nic. 2, c.7 (1107a31).

seminalis dicitur universalis secundum quosdam quia secundum eos de ratione seminali istius ignis corrupto eo potest alia forma educi et hoc per diversos agentes. Nec dico quod ex eadem potentia secundum essentiam fiat aqua et terra, sed ex alia et alia potentia secundum essentiam sicut vult Commentator, Super finem 10. *Metaphysicae*, et Super *De caelo et mundo*. Sed successive ex eadem potentia possunt educi plures ignes vel plures aquae ut si semel educatur ignis et iterum corrumpatur in aerem vel aliquod aliud elementum et fiat iterum ex illo aere alius ignis, non enim est idem ignis numero cum primo sicut videtur dicere Philosophus, 2. *De generatione* in fine. Et si hoc est verum, tunc ratio seminalis potest dici universalis per causalitatem.

Alii dicunt quod si ignis corrumpitur in aerem et iterum ex illo aere generatur ignis, revertitur eadem forma ignis numero cum uterque ignis eductus fuerit ex eadem ratione seminali numero. Unde dicunt quod est eadem forma numero secundum essentiam et habitum, sed tantum variata secundum actum, sicut dicit Philosophus, li. *Physicorum*, ubi quaerit si est eadem sanitas numero mane et vespere. Respondet enim quod est eadem secundum habitum, sed solum variata secundum actum. Et huius ratio est secundum istos quia cum essentia formae quae tota est in ratione seminali non sit de genere successivorum, non variatur secundum essentiam propter variationem temporis vel propter discontinuationem sui esse in tempore. Et si hoc est verum, nec etiam secundum causalitatem posset dici ratio seminalis forma universalis.

Ad primum dicendum quod non omnis forma mediante qua alia recipitur dicitur ratio seminalis respectu formae producendae, sed illa sola quae per promotionem fit actus. Unde ipsa existens incompleta dicitur ratio seminalis respectu sui ipsius ut habet esse completum. Sic autem non est inter formas magis universales et minus universales. Forma enim generis non est in potentia forma speciei ut fiat ipsa secundum numerum, sed sunt diversae formae quarum utrique respondet ratio seminalis propria et habent hae rationes ordinem quantum ad eductionem in actum licet sint simul in materia quia ratio seminalis formae generis prius venit ad actum quam ratio seminalis individui formae speciei et est incompleta respectu illius et materialis et quasi dispositio ad eam. Ita enim facit natura in producendo aliquod individuum sicut pictor in ordine colorum quorum nobilior et perfectior et pulchrior superponitur alteri, alioquin si forma generis generalissimi et generis subalterni et forma speciei essent tantum una forma

---

FDBG//fit *om.* T 37 finem: fine T 47 Physicorum: 5 *add.* DBG 57 Sic: sicut GT// non *om.* T//non est *om.* G 61 formae *om.* GT 62 individui *om.* GT 67

---

37 Averroes, In Met. 10, t.26 (ed.cit. 276 G); In De caelo 4, t.35 (ed.cit. 262 E).
41 Aristot., De generatione 2, c.11 (338b14–9).
47 Aristot., Phys. 5, c.4 (228a9–16).

numero, ergo definitio tantum constaret ex una differentia et non responderent partes definitionis partibus definiti. Item cum potentia et actus non sint simul, si forma generis generalissimi fieret forma generis subalterni et illa forma speciei et illa forma individui, non differrent nisi secundum completionem et incompletionem sive secundum gradus, ergo in fine non haberet individuum aliquem praecedentium graduum quando veniret ad ultimum gradum, ergo individuum non haberet operationem formae per quam est substantia et corpus et animal quia secundum hoc esset sibi tantum unus actus.

Per hoc patet ad secundum quia etsi differentiae sint in potentia generis, tamen habent alias rationes seminales.

Ad tertium dicendum quod si loquaris de communi actu falsum est quia hoc tantum est in anima, sed commune in potentia est singulare actu. Generans enim generat quia habet formam in actu. Unde quod homo generet hominem, hoc non est propter convenientiam in universali, sed quia habet virtutem generandi similem sibi quia descindit semen cum ratione seminali determinata ad corpus hominis, non ad corpus asini, aut si est ibi aliquo modo ratio seminalis ad tale corpus, tamen ita est remota ab actu quod non potest trahi ad actum per solum agens universale sicut ratio seminalis quae est ibi ad corpus hominis.

Ad ultimum dicendum quod corpus non corrumpitur in formam universalem nec in formam particularem actualem, sed in formam particularem incompletam quae est forma diminuta in materia et est forma aeris in potentia, et ideo non manet aer, et ideo compatitur secum formam ignis.

---

responderent: respondent BT 70 differrent: differret T, differant D 72 aliquem: aliquod FT 77 loquaris: loqueris FD, locaris G 81 descindit: descendit FD*BG, *txt.* D^{c}T 82 asini: asinii T 83 ita est *trp.* DT 85 non corrumpitur *trp.* D, corrumpitur *om.* T 85–6 universalem...formam^{1} *om.(hom.)* T 86 particularem^{2}: actualem *add.* T

Quaestio 3
Utrum omnium hominum sit anima una sive unus intellectus

Quaeritur utrum omnium hominum sit anima una sive unus intellectus.

Videtur quod sic: Augustinus, *De quantitate animae*, ca. 29.: „De numero", inquit, „animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim unam dixero conturbaberis quia in uno beata est, in altero misera. Si unam simul et duas dicam esse deridebis me nec facile mihi video unde risum tuum compescam. Si multas tantum esse dixero me ipsum deridebo minusque mihi displicentem quam tibi perferam", ergo etc.

Item in quibuscumque est unum et idem numero, ipsa sunt idem numero secundum Commentatorem, Super 11. Sed unum intellectum numero potest esse in intellectu meo et tuo, ergo intellectus meus et tuus sunt idem intellectus numero. Probatio minoris: Ego intelligo aliquid per speciem suam et tu similiter. Illa ergo species in me et in te aut est eadem numero et tunc habeo propositum. Si alia et alia, aut differunt secundum totum aut secundum partem. Si secundum totum, tunc nihil illius intellecti quod ostenditur per unam speciem, ostenditur per aliam quia si differunt inter se, differunt in tertio et sic non intelligeremus idem ego et tu cuius oppositum suppositum est. Si differunt secundum partem, quaero de illa parte: Aut ostendit aliquid rei aut nihil. Si aliquid, tunc cognosco aliquid de re quod tu non intelligis quia illa pars non est apud te quod est contra hypothesim. Si nihil ostendit, ergo non est pars speciei. Separetur ergo. Tunc quaero de residuo: Aut differunt secundum totum aut secundum partem, et sic ut prius.

Item si sunt diversi intellectus et singulares oportet quod species intellectae sint singulares quia omne receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum rei receptae, ergo nihil est actu intellectum, sed in potentia tantum quia quamdiu est species singularis, est intellecta tantum in potentia quia secundum Boethium, „universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur."

---

6 unam dixero *trp.* GT 7 quia: quod FT//in^2 *om.* T 8 esse *om.* T 9 tantum: non B, tamen DG, enim T//minusque mihi: mihis nusquam F, minus quam mihi T 13 et^1: intellectu *add.* T 15 in^2 *om.* T//tunc: sic T 18 in tertio: in toto FD, numero B 19 suppositum est *trp.* T 21 non^1 *om.* GT//quia: quod T//est^1 *om.* T 22 Separetur: seperetur D, separaretur T 25 sunt: sint BG, fuerunt FD 27 rei receptae: recepti DT 29 dum^1: cum T 31 et *om.* GT 33 ponis: ponit GT 42 quidlibet: quilibet

---

5 August., De quantitate animae c.32, n.69 (PL 32,1073).
12 Averroes, In Met. 12, t.51 (ed.cit. 336 G).
29 Boethius, De consol. 5, prosa 6 (PL 63,862).

Si dicas secundum Avicennam quod species per comparationem ad res est universalis et per comparationem ad intellectum est singularis, contra: Omne singulare est singulare alicuius universalis. Sit illud universale A. Omne universale potest intelligi. Intelligatur ergo A et tunc per te erit singulare qui ponis intellectus singulares. Erit igitur singulare alicuius universalis, et tunc illud intelligatur cum sit intelligibile et erit, cum intellectum fuerit singulare, ergo alicuius universalis, et erit processus in infinitum quod est impossibile quia Philosophus, 1. *Posteriorum*, dicit quod est status in universalibus.

Contra: Si est unus intellectus omnium, aut unus numero aut unus specie. Non unus specie quia operationes sunt singularium. Non unus numero quia propriae materiae respondet propria forma ut dicit Commentator, Super 1. *De anima*, ubi Aristoteles arguit Pythagoram seu Pythagoricos qui posuerunt animam ingredi aliud corpus quod quidlibet habet animam propriam et proprium corpus quaelibet anima. „Et hoc est", inquit, „manifestum in diversis speciebus. Similiter in individuis eiusdem speciei." Et sequitur: „Alioquin natura ageret otiose. Ideo sunt diversi mores."

Item otiosum est quod unus artifex simul et semel operetur diversis instrumentis eiusdem speciei, ergo nec una anima sive intellectus pluribus corporibus.

Respondeo dicendum quod error fuit Commentatoris quem videtur imponere Aristoteli quod omnium hominum sit unus intellectus possibilis. De intellectu autem agente si ponitur esse prima causa non est dubium quin sit unus in omnibus. Et ratio Commentatoris potuit esse quod ipse posuit cum Philosopho quod mundus fuit ab aeterno et quod semper generantur homines et animalia sicut patet in libro *De vegetabilibus*, et negavit regressionem animarum quam posuerunt Pythagorici. His ergo suppositis nescierunt evadere quin essent infinita in actu si singulorum hominum essent singulae animae rationales cum rationalis anima sit immortalis. Similiter posuerunt quod anima esset otiosa nisi moveret aliquod corpus quod utique oporteret ponere si essent singulorum singulae cum post separationem ab uno corpore non intret aliud sicut dixerunt Pythagorici.

FBG, quaelibet D 46 operetur: *om.*(utatur *trp.*) T, utatur G 46–7 instrumentis: utatur *add.s.l.* T 49 hominum: omnium *(ditt.)* T 52 generantur: generant FG, generat T 55–6 rationalis anima[1] *trp.* T 58 intret: intraret T 59 quod: quia T 61 simul

---

30 Avicenna, Phil. prima tr.5, c.1 (ed.cit. 238, ll.42–4).
37 Aristot., Anal.Post. 1, c.22 (83b7; 84a8–10).
40 Averroes, In De anima 1, t.53 (ed.cit. 28 F).
41 Aristot., De anima 1, c.3 (407b26).
43 Cf. l. 40.
48 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 152 DE).
48–72 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.17, q.2, a.1, sol.
53 Aristot., De plantis 1, c.2 (817b38–40); De anima 1, c.3 (407b20–6).

Sed tamen Commentator fundat se ut videtur super hoc quod intellectus secundum eum non est hoc aliquid et ideo non numeratur in singulis. Et si obiciatur ei: Ergo unus et idem intellectus numero erit simul sciens et ignorans, dicit quod intellectus copulatur nobis per fantasmata in imaginatione existentia et unus habet multa fantasmata quae non habet alius et cuilibet copulatur per fantasmata et habilitates quas habet penes se. Sed evadendo unum inconveniens incidit in aliud maius quia dicit Philosophus, 8. *Metaphysicae*, quod forma se ipsa et non per medium unitur materiae. Cum ergo intellectus sit forma hominis, forma, inquam, ultima quae ponit eum in specie, manifestum est quod non unitur sibi mediantibus fantasmatibus. Commentator tamen ad evasionem huius cecidit in alium errorem pessimum. Posuit enim quod intellectus non coniungitur corpori ut forma, sed tantum secundum actum intelligendi. Et hoc satis patet cum posuerit intellectum nobis copulari mediantibus fantasmatibus. Intellectus enim possibilis non intelligit sine fantasmate. Sed iste error per hoc destruitur quia tunc oporteret dicere quod homo non haberet actum intelligendi quia posito quod intellectus non sit hominis forma, tunc quicquid est in homine, sensibile est, id est in homine nulla est potentia nisi sensitiva, ergo nihil est in homine vel de essentia hominis quod possit attingere formas abstractas quibus sigillatur potentia cuius actus est intelligere et sine quibus non est actus intelligendi.

Ideo est veritas catholica quod singulorum hominum sunt singulae animae quia si una anima numero esset omnium, si una esset in inferno, nulla esset in caelo.

Ad primum dicendum quod Augustinus non intendit negare quin inter animas sit multitudo, sed quod non est ibi multitudo sine unitate, unitate, inquam, non accidentali sed unitate quae est species.

Ad secundum dicendum quod illae species in me et in te sunt diversae secundum totum sive differentes. Sed nota quod duplex est differentia sicut duplex convenientia, scilicet praedicationis et assimilationis. Differunt ergo quantum ad convenientiam praedicationis quia una non praedicatur de altera unde haec non est illa. Sed quantum ad convenientiam assimilationis non differunt. Sunt enim simillimae ad invicem et ad rem intellectam et ideo faciunt eandem rem numero cognosci a me et a te.

Ad illud argumentum utrum species illae differant potest aliter dici quod species illae sunt unum secundum formam et speciem, illa autem sunt unum

---

sciens *trp.* T 65 maius: magis T 69 Posuit: ponit T 72 oporteret: oportet FT 82 non[2] *om.* GT 83 sed: vel T 85 duplex est *trp.* FT 91 species illae *trp.* T 96

---

59 Cf. l. 48.
65 Aristot., Met. 8, c.6 (1045a27–33).
68 Averroes, In De anima 3, t.36 (178 C).

secundum formam quae non dividuntur secundum cognitionem secundum Philosophum, 10. *Metaphysicae*. Unde species in me et in te non sunt unum numero. Et cum arguis, dico quod differunt secundum totum et tamen secundum formam sunt unum, ideo eandem cognitionem faciunt in me et in te. Adhuc potest dici aliter, scilicet quod intellecta perficiuntur per duo subiecta. Per unum subiectum sunt aliquid de numero entium, hoc est ipse inellectus materialis, per aliud sunt vera, scilicet ipsae res intellectae. Differunt ergo inquantum sunt aliquid de numero entium, non inquantum vera, et ideo idem ostendunt.

Ad tertium dicendum secundum Avicennam in *Metaphysica* sua, tractatu 5., ca. 18. et 27., et secundum Algazelem in *Metaphysica* sua, li. 1., ca. 7., quod species intellecta quamvis comparatione individuorum sit universalis, tamen per comparationem ad animam in qua imprimitur singularis est et exemplificat 2. ca. 7., quod sicut aliquid diversis respectibus est genus et species, ita diversis respectibus est aliquid universale et singulare. Et quod obicitur quod singulare tantum intelligibile est in potentia, dicendum quod verum est de eo quod est singulare propter individuationem per materiam sensibilem, non de eo quod est singulare propter individuationem in intellectu sive per intellectum singularem in quo recipitur. Quod autem est singulare per individuationem in materia sensibili intelligitur tantum in potentia, sed quod est singulare per individuationem in intellectu intelligitur actu ut cum dicitur: Intelligo me intelligere. Iste actus est individuatus in me, sed non per materiam, sed per intellectum.

Ad quartum de infinitate dicendum quod illa infinitas non provenit per acceptionem universalis diversi super universale diversum in infinitum, sed per acceptionem eiusdem formae absolute et in comparatione ad subiectum, et hoc potest facere intellectus in infinitum.

---

formam: speciem $D^{c}BG$ 97 potest dici *trp.* FDG//potest: posset BG 100 idem ostendunt *trp.* T 102 18...27: 18 et 2 a F, 1.8.2 287 B, 18 et 37 G, 1.8.12.7 T 105 quod *om.* T 107 est^{1} *om.* T//quod^{1} *om.* T 107–8 est^{3} singulare *trp.* T 108 non: autem *add.* BT 108–9 est singulare *trp.* T 111 singulare: sensibile T 112 Iste: ille GT

---

94 Aristot., Met. 10, c.1 (1052a32–3).
101 Avicenna, Phil. prima tr.5, c.1 (ed.cit. 238, ll.42–4).
102 Algazel, Phil. 1, tr.1, c.7 (ed.cit. f.20vb).
105 Ibid. (f.21va).

Quaestio 4
Utrum omnes animae sint simul productae

Quaeritur utrum omnes sint simul productae.

Videtur quod non: Commentator, Super 4. *Caeli et mundi*: „Forma est finis generationis et actio finis formae", ergo generatio humana praecedit productionem animae sicut motus terminum.

Item alias esset processus a perfectiori statu ad imperfectiorem quod est inconveniens.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Secundum Isidorum, *Etymologiarum* li. 4., ca. 5. circa medium: „Origeniani", inquit Isidorus, „ab Origene auctore exorti sunt dicentes quod non possit filius videre patrem nec spiritus sanctus filium, animas quoque in principio mundi dicunt pecasse et pro diversitate peccatorum quasi vincula meruisse eaque causa factum esse mundum." Hoc idem dicit Augustinus, 11. *De civitate* ca. 23. Et *Epistola* 29 vel 28 dicit quod istius opinionis fuit Pythagoras et omnes Platonici et Origeniani. Sed illud est error manifestus. Apostolus enim dicit, *Rom* 9, de illis duobus fratribus: „Cum nondum nati essent aut aliquid boni aut mali egissent" etc. Praeterea secundum hoc sequeretur quod quando anima erit in optimo statu suo, scilicet in gloria, careret corpore. Praeterea secundum hoc anima naturaliter appeteret separationem a corpore quia semper appetit quod sibi melius est quod manifeste patet esse falsum.

Ideo tenetur communiter quod animae successive creantur quamvis Augustinus videatur dubitasse de anima Adae, utrum fuerit ante corpus producta.

---

4 Quaeritur *om.* T//omnes sint *trp.* T 10 de: in TG 11 Etymologiarum *om.* T 12 auctore: actore FDBG 15 mundum: et *add.* T//idem *om.* T 17 illud: istud DT 18 nondum nati: non dominati T// nondum: mundi G 19 anima *om.* T 20 suo *om.* T// Praeterea: propterea T 23 successive: successione GT

---

5 Averroes, In De caelo 4, t.22 (ed.cit. 248 E).
11 Isidorus Hisp., Etymol. 8, c.5, n.40 (PL 82,301C).
15 August., De civitate Dei 11, c.23 (PL 41,300).
16 Immo Hieronymus, Ep. ad Marcellinum et Anapsychiam, inter opera Augustini, Ep. 165, c.1 (PL 33,718); August., Ep. 166, c.5, n.12 (PL 33,725–6).
17 Ro 9,11.
23 August., Ep. 166, c.5, n.12 (PL 33,726); cf. c.7, n.21 (PL 33,730).
24 August., Ep. 166, c.9, n.27 (PL 33,732).

Quaestio 5
Utrum anima rationalis sit ex traduce

Quaeritur utrum anima rationalis sit ex traduce.

Videtur quod sic quia generans in generatione univoca dat speciem generato. Sed homo per animam rationalem est in specie, ergo homo generans dat generato animam rationalem.

Item Commentator, Super 11. *Metaphysicae*: „Ab eodem agente producitur subiectum et forma subiecti quia alias non essent idem numero." Sed subiectum animae est corpus, ergo a quo producitur corpus producitur et anima.

Contra: 16. *De animalibus*: „Solus intellectus intrat ab extrinseco", ergo etc.

Item facilius est destruere quam construere. Sed nulla creatura potest animam rationalem destruere, ergo nec construere sive producere.

Respondeo: Nota circa hoc tres opiniones. Prima est Commentatoris, Super librum *De causis*, propositione 3. Secunda non potest stare quia si anima traduceretur ex semine, aut esset ibi anima in actu completo et sic semen esset animal, aut in ratione seminali et si hoc, cum ratio seminalis non sit sine materia, ergo illa materia aut esset spiritualis aut corporalis. Non corporalis quia ex corpore non fit spiritus secundum Augustinum, *Super genesim*. Si spiritualis, ergo cum propria forma respondeat propriae materiae, ergo illi materiae erit aliqua forma spiritualis, ergo angeli vel hominis, quae omnia sunt impossibilia.

Propter hoc est veritas catholica quod anima rationalis non est ex traduce. Traductio enim duo importat, originem scilicet et divisionem. Ignis enim generatus ab igne non traducitur ab illo proprie quia ab illo non descinditur sive dividitur per descisionem, nec pars ligni divisi dicitur traduci a toto vel aliqua parte quia licet sit ibi divisio, non tamen est generatio. Unde traductio proprie solum est in generatione animatorum et quia anima rationalis non dividitur ab aliquo quia divisio non est nisi duobus modis, aut per se ut in corporibus vel per accidens ut in formis corporalibus, et anima nec est corpus nec virtus in corpore, ideo non est ex traduce.

---

4 Quaeritur *om.* T 7 rationalem *om.* GT 12–3 potest...rationalem *trp.* T 16 actu completo *trp.* T^c 22 ex traduce: extra ductione G, extra ducere T 23 generatus: generatur D^cBG 25 descisionem: depersionem F, decisionem BD, decisisionem(!) G// ligni: lingni T//divisi: non *add.* FT 30 ex traduce: extra duce D, ex traductione G, extra

---

8 Averroes, In Met. 7, t.31 (ed.cit. 181 HI).
11 Aristot., De generatione anim. 2, c.3 (736b27–8).
15 Liber de causis prop. 3 (ed.cit. 165s.).
19 August., De Genesi 12, c.20, n.42 (PL 34,470).
23–30 Thomas Aqu., In Sent. II, d.18, q.2, a.1, sol.

Ad primum dicendum quod generatio univoca est dupliciter, aut quia agens per actionem suam educit formam penes quam attenditur univocatio, aut per actionem eius disponitur materia ut sit necessitas ad receptionem talis formae, et hoc sufficit, maxime si ipsum agens consimili modo formam suam receperit. Primus modus est in formis materialibus, secundus in anima rationali.

Ad secundum dicendum quod quando subiectum est ab uno agente et forma ab altero et unum non cooperatur alteri, non est idem numero. Sic autem non est hic quia Deus operatur in ipsa operatione naturae. Unde non est inconveniens quod actio eius se extendat in aliquem terminum in quem non se extendit actio virtutis formativae. Unde est hic unum agens in tota actione, scilicet Deus, et quoad aliquid cooperatur natura, non quoad aliud sive quoad totum, et ideo quia unum agens est in tota actione, ideo unum aggregatum numero fit ab utroque.

---

ducere T 38 hic: unde *add.* GT//Unde *om.* T 42 ab: ex FDB

DISTINCTIO 19

Quaestio 1
Utrum anima rationalis sit immortalis

Quaeritur utrum anima rationalis sit immortalis.

Videtur quod non: 1 *Tim* ultimo: „Qui solus habet immortalitatem", ergo etc. Si tu dicas quod anima est mortalis per naturam, immortalis per gratiam, contra: Gratia non repugnat naturae, ergo si est mortalis per naturam, numquam hoc auferet ei gratia.

Item Augustinus, 7. *De civitate* ca. 31.: „Sic", inquit, „administrat Deus cuncta quae creavit ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat", ergo etc.

Item Philosophus dicit quod „intellectus corrumpitur quodam interius corrupto." Si dicas et bene quod Philosophus loquitur de actu intelligendi, non de potentia vel substantia intellectus, contra: Si substantia est incorruptibilis, et propria actio et e converso.

Item quorum unum est esse alterius, unum non potest corrumpi sine altero. Sed animae et corporis est unum esse sicut formae et materiae quia esse debetur composito quod resultat ex eis, ergo non potest corrumpi sine corruptione formae.

Item Augustinus, 21. *De civitate* ca. 3., dicit quod anima patitur et dolet. Sed passio magis facta abicit a substantia, 6. Topicorum, ergo etc.

Contra: 2. *De anima*: „Intellectus separatur ab aliis potentiis animae tamquam perpetuum a corruptibili."

Item 1. De anima Philosophus dicit quod intellectus substantia quaedam videtur esse quae non corrumpitur.

Item omnis potentia corruptibilis laeditur ab obiecto excellenti. Sed intellectus non est huiusmodi quia secundum Philosophum, 3. *De anima*, „quanto intellectus

---

6 Quaeritur *om.* T 7 ultimo: ultimum FBG, iste D^c 10 auferet: aufert FDBG 11 31: 26 D^cBGT 12 ipsa: ipse D^cT//proprios *trp.p.* agere GT 16 incorruptibilis: incorporalis BT 24 corruptibili: corporali FT(?) 28 est *om.* T 33 Naturalium: vel

---

7 1 Tim 6,16.
11 August., De civitate Dei 7, c.30 (PL 41,220).
14 Aristot., De anima 1, c.4 (408b24–5).
21 August., De civitate Dei 21, c.3 (PL 41,711).
22 Aristot., Top. 6, c.6 (145a4).
23 Aristot., De anima 2, c.2 (413b26–7).
25 Aristot., De anima 1, c.4 (408b29–30).

intelligit magis intelligibilia tanto magis potest intelligere magis intelligibilia", ergo etc.

Respondeo dicendum quod haeresis Sadducaeorum fuit quod anima esset mortalis. Sed hoc damnat et scriptura et philosophia. Signum ad hoc dat Avicenna, 6. *Naturalium*, tractatu 5., p. 1., ca. 6., quia anima incipit vigorari quando corpus incipit deficere et quod ab anno 41. et supra anima vigoratur.

Dicendum ergo quod anima est immortalis. Sed notandum quod „immortale" dicitur communiter et proprie. Immortale communiter idem est quod immutabile quocumque modo, et sic solus Deus est immortalis. Immortale proprie idem est quod impossibile corrumpi secundum suum esse substantiale, et hoc potest esse dupliciter, vel ex se et sic solus Deus est immortalis, vel ex alio et sic anima rationalis est immortalis. Et isto modo distinguit Commentator, Super 1. *Caeli et mundi*, super illud: „Revertamur modo ad nostrum sermonem": Possibile et impossibile. Dicit enim quod „possibile et impossibile sunt duobus modis, ex se et ab altero", et nota quod aliquid dicitur corruptibile quatuor modis. Vel quia habet contrarium ut corpora simplicia vel quia componitur ex contrariis ut composita ex simplicibus vel quia subsistit in composito ex contrariis ut formae naturales vel quia in se ipso defectibile est et sic caelum et omnes substantiae rationales sunt corruptibiles.

Ad primum dicendum quod Deus est immortalis per naturam et anima per naturam, sed accipiendo diversimode „naturam". De hac distinctione naturae require in principio secundi *Ethicae*, in Commentatore et 2. et 8. *Physicorum*. Vel potest dici quod hoc habet anima ab alio. Ideo habet immortalitatem per gratiam. Et quod obicitur quod gratia non repugnat naturae dicendum quod naturalia quae sequuntur ex diminutione naturae bene tollit gratia, et hoc non est repugnare naturae sed magis succurrere eius appetitui. Verbi gratia: Anima naturaliter creatur sicut tabula rasa. Quia tamen hoc naturale potius est ex diminutione naturae, ideo perficitur et tollitur ei haec imperfectio scientia et virtutibus. Sed illa naturalia quae sequuntur perfectionem naturae non tolluntur per gratiam sicut principia naturalia.

---

add. T 44 quia *om.* GT, quod B 47 corruptibiles: corporales FDB*T, *txt.* B^{c}G 50 Commentatore: commento GT//et^{1} *om.* FB, in *add.* G 51 quod: quia T 57 sequuntur:

---

28 Aristot., De anima 3, c.4 (429b3–4).
31 Cf. Luc 20,27 par.
33 Avicenna, De anima p.5, c.2 (ed.cit. 98, ll.32–5).
40 Averroes, In De caelo 1, t.124 (ed.cit. 85 C).
50 Aristot., Eth.Nic. 2, c.1 (1103a18–23). Eustratius, In Eth.Nic. 2, c.1 (ed.cit. 123, ll.29–37); Aristot., Eth.Nic. 2, c.1 (1103a17). Aristot., Phys. 8, c.4 (254b13–22); Phys. 2, c.1 (192b8–193a1).

Ad illud Augustini „sic Deus res quas condidit“ etc. dicendum quod loquitur Augustinus de motibus naturalibus positivis, non defectivis.

Ad aliud dicendum quod Philosophus non intelligit nisi de ipso intelligere qui est actus coniuncti.

Et ad illud quod obicitur ulterius dicendum quod illud intelligere quod corrumpitur non est actio ipsius intellectus per se sed coniuncti.

Ad aliud dicendum quod illud habet veritatem quando illud esse est utriusque essentialiter, non quando est unius per alterum sicut patet de esse subiecti et accidentis, et sic est in esse animae et corporis.

Ad ultimum dicendum quod duplex est passio, quaedam quae consistit in sola receptione et de ista loquitur Augustinus, alia est per transmutationem in substantia et sic loquitur Philosophus in *Topicis*, et hanc duplicem passionem tangit Philosophus, 3. *De anima*. Prima passione patitur anima, non secunda.

---

secuntur BT 60 positivis: positis T 69 et *om.* T 70 substantia: substantiam FDG

---

70 Cf. l. 22.
71 Cf. l. 28.

Quaestio 2
Utrum anima brutalis sit immortalis

Quaeritur utrum anima brutalis sit immortalis.

Videtur quod sic: *Sapientia* 1: „Deus mortem non fecit", ergo etc.

Item cuius virtus et operatio non senescit in tempore, nec eius substantia. Sed virtus et operatio sensitivae non senescunt in tempore quia si senex acciperet oculum iuvenis videret sicut iuvenis secundum Philosophum, libro *De anima*, ergo etc.

Item omnis spiritus est nobilior quolibet corpore ut dicit Augustinus, 12. *Super genesim.* Sed aliquod corpus est incorruptibile, ergo etc.

Contra: Augustinus, *De fide ad Petrum*: „Quosdam spiritus creavit Deus ut quandoque esse desinerent", ergo etc.

Respondeo dicendum quod sensitiva brutalis nullam habet operationem nisi mediante organo, et quia impossibile est substantiam esse expertem naturalis operationis, ideo corrupto organo necessario corrumpitur anima brutalis.

Ad primum ergo dicendum quod Deus mortem non fecit in eo in quo mors est poena. Licet autem mors in animalibus brutis sit aliqua laesio, non tamen proprie est poena. Poena enim et praemium habent fieri circa idem et ideo proprie poena non est nisi in natura beatificabili.

Ad secundum dicendum quod nec substantia sensitivae brutalis nec eius operatio corrumpitur per se, sed solum per defectum sui subiecti. Anima autem rationalis nec deficit per se nec per accidens.

Ad tertium dicendum quod consequentia non valet quia fundatur super unam positionem falsam quae tacetur, scilicet quod incorruptibile sit melius corruptibili. Hoc enim non semper est verum, et ponit Augustinus exemplum, 6. *Musicae*, quod melior est brevis sanitas quam longa aegritudo.

---

4 Quaeritur *om.* T 16 necessario *om.* T 17 in[1] *om.* T 20 beatificabili: beneficiabili FBD* 21 sensitivae: sensitiva FDG

---

5 Sap 1,13.
8 Aristot., De anima 1, c.4 (408b21–2).
10 August., De Genesi 12, c.16, n.32 (Pl 34,466s.).
12 Ps.–August. (Fulgentius Rusp.), De fide ad Petrum c.3, n.31 (PL 40,763).
26 August., Musica 6, c.4, n.6 (PL 32,1166).

Quaestio 3
Utrum Adam non peccante corpus eius corrumperetur

Quaeritur utrum Adam non peccante corpus eius corrumperetur.

Videtur quod sic: Omne corruptibile necessario corrumpitur. Sed non omne generabile de necessitate generabitur secundum Commentatorem, Super 6. *Metaphysicae*. Sed Adam stante eius corpus esset corruptibile, ergo etc. Si dicas quod verum est de illo corruptibili quod non subiacet regimini animae, contra: Secundum hoc videtur quod nihil tunc esset corruptibile quia omnia subiacebant regimini animae.

Item Damascenus, li. 1. ca. 4.: „Compositio est causa dissolutionis." Sed corpus illud erat compositum, ergo etc.

Item cibatio est propter deperditionem. Si dicas quod deperditio particularis non sufficit ad corruptionem et illa deperditio fuisset particularis, contra: Nutritio fuisset universalis, ergo et deperditio.

Contra: Mors est poena peccati.

Item omnis passio est ab aliquo praedominante. Sed nihil homini non peccanti praedominaretur, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod illud intelligitur de illo corruptibili quod non subiacet regimini animae. Ad illud quod obicis dicendum quod res regimini hominis subiacebant secundum quod ipse regebatur a voluntate Dei. Unde quia Deus voluit de aliis rebus ut generarentur et corrumperentur, ita regebat ea Adam.

Ad secundum dicendum quod sola contrarietas miscibilium non est sufficiens causa corruptionis mixtorum, sed oportet adesse aliquod agens exterius excitans aliquod miscibilium et educens ipsum de potentia in actum magis quam alia. Unde quia Adam in statu innocentiae habuit peritiam et facultatem contemperandi ista agentia exteriora ne excitaretur unum miscibilium super aliud, ideo potuisset in statu innocentiae semper mansisse incorruptus quamvis corpus eius esset ex contrariis compositum.

---

4 Quaeritur *om.* T 7 esset *om.* T 15 fuisset: nutritio *add.* GT(?, *forte exp.* T) 21 animae: et *add.* GT//illud: aliud B, aliud *add.* F 22 quia: quod GT 26 aliquod: aliquid FDG 29 ne: unquam *add.* F, numquam *add.* D//excitaretur *trp.p.* miscibilium T 30 esset *trp.p.* quamvis T 33 totum: totam T//supercaelestibus: caelestibus G,

---

6 Averroes, In Met. 6, t.7 (ed.cit. 151 E).
11 Johannes Dam., De fide orthodoxa 1, c.4 (ed.cit. 19, ll.10s.).

Ad tertium dicendum quod sicut elementa sunt corruptibilia secundum partem et non secundum totum quia sic reguntur a corporibus supercaelestibus sicut dicit Commentator in tractatu suo *De sensu et sensato*, sic licet in Adam esset deperditio particularis, non tamen poterat esse generalis. Et quod obicitur quod immo, dicendum quod verum est secundum speciem, non secundum numerum sive secundum materiam, scilicet caro, nervus, os, non tamen quaelibet pars eorum. Nota Hugonem, *De sacramentis* li. 1., p. 6., ca. 18.: „Quia naturam homo passibilem habuit contra passionem ei custodia fuit necessaria ut videlicet per rationem propriam contra negligentiam cavendam excitaretur et per providentiam divinam contra violentiam omnem servaretur illaesus et sic utrisque munitus nec moreretur nec pateretur."

---

supracaelestibus T 37 materiam: naturam FDBG 38–42 Nota...pateretur *om.* T *(forte additio est!)* 41 omnem: omnium FD, daemonum G//utrisque: utrumque F, utrique DG

---

34 Averroes, In Met. 9, t.18 (ed.cit. 244 F).

38 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.18 (PL 176,276AB) (Loco „utrisque" habetur „utriusque" in textu Hugonis apud PL).

Quaestio 4
Utrum corpus Adae potuit perpetuari per esum ligni vitae post peccatum

Quaeritur utrum corpus Adae potuit perpetuari per esum ligni vitae post peccatum.

Videtur quod sic: *Gen* 3: „Nunc ergo ne sumat de ligno vitae et vivat in aeternum“ etc.

Item peccatum non tollit naturalia sed vulnerat. Sed potentia semper vivendi fuit homini naturalis, ergo non privabatur ea per peccatum. Si dicas quod peccatum non privat naturalia animae sed corporis, contra: Omne agens in aliqua duo, in unum per se, in aliud per accidens, vehementius agit in illud in quod agit per se. Sed peccatum per se agit in animam, in corpus autem per accidens, ergo si peccatum non induxit animae necessitatem corruptionis, multo minus corpori.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod non potuisset perpetuari per esum ligni vitae quia sicut dicit Augustinus, 4. *De trinitate* ca. 13., „haec fuit iustitia Dei ut sicut spiritus hominis voluntarie recessit a Deo, sic idem spiritus hominis involuntarie recederet a corpore.“

Ad primum dicendum quod illa separatio non intelligitur a ligno tantum sed ab efficacia ligni quam non a se habebat, sed a virtute divina sibi assistente sicut patet de serpente aeneo et de sacramentis.

Ad aliud dicendum quod illa propositio: Omne agens etc., habet veritatem de illis passivis quae sunt eiusdem naturae ut de duabus aquis, sed non est verum de passivis quae non sunt eiusdem naturae, sicut patet: Si proiciatur sigillum aeneum in ignem, ignis corrumpit figuram, non tamen corrumpit aes, et tamen ignis per se et principaliter agit in materiam aeneam sigilli et per accidens in figuram. Nota tamen quod Augustinus videtur contrarium huius dicere in libro *Quaestionum novi ac veteris testamenti* his verbis: „Quamdiu in creatoris lege duravit, dignus fuit edere de ligno vitae ut mori non posset. Nec enim corpus tale erat quod dissolvi impossibile videretur. Sed gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat. Denique etiam post peccatum potuit indissolubilis permanere si modo illi permissum esset edere de arbore vitae. Nam quomodo corpus

---

5 Quaeritur *om.* T 8 etc. *om.* FDB 12 illud: id T 17 quia *om.* D^{c}BG//13: 11 T 32

---

7 Gen 3,22.
17 August., De trin. 4, c.13, n.16 (PL 42,898).
29 August., Quaest. novi ac veteris testamenti c.19 (PL 35,2227s.).

immortale habebat quod cibo sustentabatur? Immortalis non indiget esca nec potu. Cibus enim vires praestabat, vitae autem arbor medicinae <modo> corruptionem prohibebat."

Denique: deinde T 35 modo *corr. sec. textum citatum.*

Quaestio 5
Utrum immortalitas Adae fuerit a natura

Quaeritur utrum immortalitas Adae fuerit a natura.

Videtur quod sic: Culpa fuit contra naturam et mors similiter fuit contra naturam, ergo immortalitas fuit a natura.

Item fuit innocens a natura, ergo et immortalis a natura.

Item nihil agit ultra suam speciem et virtutem. Sed cibus ligni vitae fuit corruptibilis, aliter cibus non esset, ergo immortalitatem sive incorruptionem non praestaret homini, et illam tamen haberet, ergo haberet a natura cum non sit dare aliunde.

Contra: Augustinus, 6. *Super genesim.*

Item *Luc* 10 in *Glossa.*

Respondeo sicut in scripto. Nota tamen quod quadruplex est genus sive causa mortis. Prima est violentia extrinseca ut ustio ignis, incisio gladii et similia et contra hanc habuit primus homo angelicam custodiam sicut dicit Hugo, *De sacramentis* li. 1., p. 6., ca. 18.: „Divina enim providentia decreverat ut noceri non posset nisi innocentiam desereret." Alia fuit intrinseca et haec fuit triplex, una a mutua actione elementorum quando unum excedit reliquum et contra hanc habuit originalem iustitiam et peritiam contemperandi omnia eius nociva et dietam et exercitium secundum convenientem proportionem, ita ut numquam unum miscibilium dominaretur super reliquum. Alia causa est consumptio humidi radicalis in quo est vita. Calor enim qui est instrumentum animae consumit humidum in quo est vita et contra hunc defectum subveniebatur ei duplici beneficio quia per esum aliorum lignorum paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore. Sed quia illud quod convertitur ex nutrimento non adducitur ad perfectam assimilationem membri sicut videmus in commixtione

---

4 Quaeritur *om.* T 5–6 et...naturam *om.* FD*B, et mors similiter *mg.* D 7 et *om.* T 12 genesim: ad litteram (*om.* B) creatus (quod B) est (homo B) immortalis quod (*om.* B) erat ei (*om.* B) ex ligno vitae, non ex (*om.* B) condicione naturae *add.* FDB; *sequitur textus quem tantum praebent* FD. *Totum videtur esse additio.* 14 genus: mortis *add.* FDB 15 incisio: inscisio T 17 decreverat: determinat? T 18 fuit[1]: causa FDB(*mg.*) 19 unum: una T 25 esum: usum F[c](*s.l. a.m.*), *om.* T 26 convertitur: convertit

---

12 August., De Genesi 6, c.25 (PL 34,354).

13 Beda Ven., In Lucae Ev. 3, c.10 (PL 92,468C–D). Contrarium videtur accipi posse ex Glossa ord. in Luc 10 (apud Lyranum V, f. 151v).

14–37 Thomas Aqu., In Sent. II, d.19, q.1, a.4, sol.

17 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.18 (PL 176,276AB).

aquae cum vino propter hoc quod virtutes naturales debilitantur in agendo, ideo oportet quod in fine in nobis sequatur diminutio quando virtus speciei adeo debilitatur propter admixtionem extranei quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio, et sic in fine oportet consumptionem esse. Ideo contra hanc subveniebat lignum vitae cuius virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur. Et ideo dicunt quidam quod esus ligni vitae conferebat ad restaurationem humidi radicalis. Tertia causa mortis intrinseca est debilitatio virtutis naturalis in singulis membris, et contra hunc defectum erat etiam usus ligni vitae sive esus. Dico ergo quod non fuit immortalis per naturam.

Ad primum dicendum quod ibi est fallacia consequentis quia poterat esse a natura vel secundum naturam. Immortalitas ergo fuit secundum naturam, sed non a natura, id est a virtute naturae, sed munere gratiae. Unde argumentum procedit a duabus causis veritatis ad unam, sicut vitia sunt contra naturam et tamen virtutes non sunt a natura sed secundum naturam.

Ad secundum dicendum quod innocentia dicitur duobus modis. Privative, quando scilicet privat solam culpam, et positive quando ponit iustitiam originalem. Innocentia primo modo est per naturam, sed hoc non facit immortalitatem. Secunda autem est per gratiam et haec facit immortalitatem. Potest tamen originalis iustitia dici naturalis secundum Anselmum, *De conceptu virginali*, non quia fuerit ex principiis naturae sed quia data est cum natura.

Ad ultimum dicendum quod cibus non dabat incorruptionem virtute propria sed potius divina virtute quae sibi assistebat sicut dicit Augustinus, 11. *Super genesim*: „Ipsi", inquit, „corpori status de ligno vitae virtute mystica praebebatur."

FB 29 quando: quanto T 33 in: et ad *s.l.* F, ad D, *om.* G 40 a^2 *om.* T 46 haec: hoc T 48 fuerit: fuit T

---

47 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.1 (ed.cit. 140).
51 August., De Genesi 11, c.32 (PL 34,446s.).

Quaestio 6
Utrum esset eadem immortalitas innocentiae et gloriae

Quaeritur utrum esset eadem immortalitas innocentiae et gloriae.

Videtur quod sic: Philosophus, 4. *Topicorum*: „Si quis ex mortali fieret immortalis, non dicimus eum novam sumere vitam", ergo multo minus si ex immortali uno modo fiat immortalis alio modo.

Item immortalitas dicit dispositionem ad semper vivendum. Sed semper vivere in utroque statu est unum et idem, ergo et potentia erit eadem. Probatio minoris: Semper vivere aut numeratur numeratione subiectorum aut temporis aut speciei secundum Philosophum, 5. *Physicorum*. Sed ibi non potest esse numeratio penes subiectum quia idem subiectum est hic et ibi, nec penes tempus quia „semper" continet omne tempus, nec penes speciem quia secundum Damascenum, ca. 58, tres sunt species vitae, scilicet vegetativa, sensitiva et intellectiva. Sed omnes istae tres species essent in utroque statu, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod immortalitas nihil aliud est quam potentia ad non moriendum et haec potentia consistit in aptitudine corporis ut perficiatur ab anima. Aptitudo enim animae quantum est de se non variatur, sed aptitudo corporis variatur. Conservatio autem illius aptitudinis in statu innocentiae fuit per alias causas quam in statu gloriae, tamen ipsa aptitudo mansit una et eadem non interrupta.

Dicendum est ergo quod si accipiatur immortalitas cum suis causis, potest dici quod fuit alia et alia. Si autem consideretur secundum se, una et eadem numero fuit.

Ad primum de scripto quod non sit eadem dicendum quod prima immortalitas et ultima sunt a diversis causis quantum ad dispositionem superadditam, non quantum ad essentiam immortalitatis sicut patet quod eadem sanitas potest servari per motum et abstinentiam. Est etiam simile in potentia videndi adiuta per lucem igneam et stellarem quae quidem non sit alia et alia nec visio alia et alia essentialiter. Principium tamen adiuvans est aliud et aliud, nec propter hoc variat essentiam potentiae vel visionis quia non est eiusdem generis cum illa potentia.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 sumere vitam *trp.* T 7 immortali: mortali T 28 servari: conservari T 29 per^2: ad T 36 alietatem: alienalitatem (?) T 37 mortalitatem:

---

5 Aristot., Top. 4, c.5 (126b37–9).
11 Aristot., Phys. 5, c.4 (228b1–3).
13 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.12 (ed.cit. 116s., ll.82–95).

Ad secundum argumentum de scripto dicendum quod transitus fuit ab ista ad illam inquantum ex diversis causis causabatur.

Ad tertium argumentum de scripto dicendum quod alia dicitur propter alietatem suae causae hic et ibi et ratione modi quia in statu innocentiae compatiebatur secum mortalitatem, non autem in statu gloriae, et si obicias quod secundum hoc Adam in statu innocentiae erat mortalis et immortalis quia poterat mori et non mori, ergo cum ista duo opponantur sicut privatio et habitus, ergo in eodem erunt simul privative opposita, dicendum est ad hoc quod opposita possunt considerari tripliciter, aut ita quod utrumque sit actu aut ita quod utrumque in potentia aut ita quod unum in potentia et reliquum in actu, et isto ultimo modo bene possunt esse simul duo opposita et sic est in proposito.

---

mortem FB*G 39 opponantur: opponuntur FD*B

DISTINCTIO 20

Quaestio 1
Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per seminum descisionem

Quaeritur utrum in statu innocentiae fuisset generatio per seminum descisionem.

Videtur quod sic: Damascenus, li. 1., ca. 8.: „Generare est aliquem de sua substantia producere." Sed non potest esse productio de substantia generantis nisi per descisionem ubi generans non dat totam essentiam generato, ergo etc.

Contra: Descisio de substantia generantis est via ad corruptionem. Sed ibi nulla esset corruptio, ergo etc.

Item semen est superfluum ultimi cibi secundum Philosophum, 15. *De animalibus*. Sed ubi est cibi superfluitas, est inordinatio, ergo etc.

Item eodem modo habet generari pater et filius. Unde Commentator, super illud 8. *Physicorum*: „Utrum autem unumquodque moventium": „Si esset", inquit, „possibile ut homo a non semine hominis esset, de necessitate ille homo diceretur aequivoce homo cum isto homine" et ponit exemplum de mure generato per coitum et per putrefactionem quia quae sunt eiusdem speciei debent habere eundem modum generationis. Sed Adam non fuit generatus per seminis descisionem, ergo etc.

Respondeo dicendum quod ibi fuisset generatio per seminis descisionem quia sicut dicit Philosophus, 18. *De animalibus*, „illud quod ministrat mulier est sicut patiens et illud quod vir ministrat est sicut activum." Sperma enim secundum ipsum ibidem est quasi operans, materia feminae est quasi patiens. Unde oportet istorum fieri commixtionem et per consequens seminum descisionem.

Ad primum dicendum quod si illud quod est pars in potentia propinqua vel in actu descindatur, tunc accidit corruptio. Sed semen est pars indigens essentiali transmutatione et de tali non est verum.

---

6 Quaeritur *om.* T//seminum: seminis GT 6–7 descisionem: decisionem FDBG 10 descisionem: decisionem FDBG 11 Descisio: decisio FDG 12 esset: est G, esse T 15 habet generari *trp.* FDBG 16 autem *om.* T 21 descisionem: decisionem FDBG 22 fuisset: fuit GT//descisionem: decisionem FDBG 25 ibidem: idem T 26 seminum *om.* T//descisionem: decisionem FDBG 28 indigens essentiali *trp.* T 34 De

---

7 Johannes Dam., De fide orthodoxa 1, c.8, n.3 (eda.cit. 31, l.68).
13 Aristot., De generatione anim. 1, c.18 (726a26–7).
15 Averroes, In Phys. 8, t.46 (ed.cit. 387 E).
22 Aristot., De generatione anim. 1, c.21 (729a29; b4–8.

Ad aliud dicendum quod semen non est superfluum simpliciter, sed tantum quantum ad virtutem nutritivam. Sed est necessarium virtuti generativae. Praeterea semen non est superfluitas impuritatis sed residuitatis quia semen est illud quod remanet post conversionem ultimi nutrimenti quo indiget generativa. Unde Philosophus, 15. *De animalibus*, „semen est superfluum quo indigetur", et talis superfluitas non ponit deordinationem. Superfluitas autem impuritatis est dupliciter. Quaedam enim provenit ex bonitate et fortitudine virtutis sicut egestio et urina et tales fuissent in statu innocentiae, sed non sub faetore illo sub quo modo sunt. Faetor enim videtur esse ex indigestione sicut patet in sudoribus, ventositatibus, eructuationibus et egestionibus indigestorum quae magis faetidae sunt quam digestorum sicut dicit Philosophus in libro *De problematibus*. Alia est ex debilitate naturae ut sudor et rheuma et huiusmodi, et talis non fuisset ibi.

Ad ultimum dicendum quod credo quod Commentator dicit falsum quia homo creatus et homo generatus sunt homo univoce, et hoc dicit Augustinus in *Epistola ad Deogratias*. Idem credo de mure. Illud enim quod Deus facit subito potest natura facere per multas transmutationes et longo tempore. Unde univocatio in rebus provenit ex identitate principiorum rem constituentium et non ex modo productionis.

---

animalibus *om.* FDT 39 ventositatibus: et *add.* FDBG 41 et[1] *om.* BT

---

33 Aristot., De generatione anim. 1, c.18 (726a26–7).
39 Aristot, Problemata sect.13, n.4 (908a1–8).
43 August. Ep. 102 ad Deogratias n.3 (PL 33,371).

Quaestio 2
Utrum in illo statu esset tanta delectatio quanta est modo

Quaeritur utrum in illo statu esset tanta delectatio quanta est modo.

Videtur quod sic quia alii sensus non minus fuissent delectati quam nunc, ergo nec tactus.

Item Philosophus, 7. *Ethicae* ca. 16.: „Delectatio est operatio secundum naturam non impedita." Sed generatio fuisset ibi secundum naturam non impedita sicut et modo et completius, ergo etc.

Item Avicenna in *Metaphysica* sua, tractatu 8., ca. 16.: „Delectatio non est nisi apprehensio convenientis secundum quod conveniens." Sed tunc in actu generativae esset apprehensio convenientis secundum quod conveniens perfectiori modo quam nunc, ergo etc.

Item Commentator, Super 10. *Ethicae* ca. 4.: „Cum sensus sit potentissimus et ad sensibile potentissimum operetur, necessarium est operationem esse potentissimam et delectabilissimam." Sed ista fuissent in statu innocentiae, ergo etc.

Contra: Magnitudo huius delectationis intercipit usum rationis secundum quod dicit *Glossa*, 1 *Cor* 6, super illud: „Qui fornicatur in corpus suum peccat.": „In ipso momento tanti flagitii nihil aliud cogitare licet aut intendere", et Philosophus, 7. *Ethicae* ca. 15: „In delectatione venereorum nullus potest aliquid intelligere." Sed in statu innocentiae non subverteretur usus rationis, ergo etc.

Respondeo: Licet aliqui dixerunt quod in statu innocentiae non fuisset tanta delectatio in actu generativae, aliis tamen videtur probabilius quod ibi fuisset tanta vel maior delectatio quanta est modo. Nam sicut dicit Commentator, Super 10. *Ethicae* ca. 4., „cum sensus sit potentissimus et ad sensibile potentissimum operetur, necessarium est operationem esse potentissimam et delectabilissimam." Unde concedo quod maior fuisset ibi delectatio. Sed haec maioritas delectationis potest intelligi dupliciter, vel simpliciter et sic fuisset maior, vel in comparatione

---

4 Quaeritur *om.* T 16 fuissent *trp.p.* innocentiae T 18 huius: istius T 21 In *om.* DGT 23 dixerunt: dicant T 29 in *om.* T

---

7 Aristot., Eth.Nic. 7, c.13 (1153a13–5).
10 Avicenna, Phil. prima tr.8, c.7 (ed.cit. 432, ll.67s.).
14 Michael, In Eth.Nic. 10,4 (ed.cit. 554, ll.6–9); Aristot., Eth.Nic. 10, c.4 (1174b14–6).
19 1 Cor 6,18; Petrus Lombardus, Glossa in 1 Cor. c.6, v.18–20 (PL 191,1584A).
21 Aristot., Eth.Nic. 7, c.12 (1152b16–7).
26 Cf. l. 14.

ad rationem et sic non fuisset maior quia modo subvertit usum rationis et tunc non intercepisset. Et ratio huius est quia quando una potentia agit, alia impeditur in sua operatione. Sed illud impedimentum non fuisset ibi. Imaginatio enim et memoria et cogitatio sine quibus nihil intelligit intellectus, nunc propter suam debilitatem impediuntur per sensitivas exteriores et maxime per tactum circa partes genitales propter maiorem infectionem. Sed in statu illo fuissent istae virtutes potentissimae et sicut dicit Avicenna, libro *De anima* p. 4., ubi insinuat: Animam quae fortis est propter fortitudinem imaginationis suae et memoriae non impediunt sensibilia a suis propriis actionibus.

Per hoc patet ad argumentum in oppositum.

---

36 Avicenna, De anima p.4, c.3 (ed.cit. 42, ll.88–95).

Quaestio 3
Utrum in omni actu esset prolis generatio

Utrum in omni actu esset prolis generatio.

Respondeo dicendum quod in quolibet actu quo cognovisset vir uxorem suscepisset prolem cum coniugium et vis generativae essent solum in officium generandi et ideo ad hoc solum eis uti licitum esset, alias peccassent quia, sicut dicit Augustinus, *De bono coniugali*: „His", inquit, „itaque bonis quae propter aliud necessaria sunt, quisquis ad hoc non utitur ad quod instituta sunt, peccat", et distinguit ibi bonum propter se et propter aliud.

---

6 vis: usus FD, virtus B 10 ibi *trp. p.* bonum DBG, *om.* F

---

8 August., De bono coniugii c.9 (PL 40,380).

Quaestio 4
Utrum tantum mares generarentur

Quaeritur utrum tantum mares generarentur.

Videtur quod sic: Philosophus, 16. *De animalibus*: „Femina est vir occasionatus." Sed nihil esset occasionatum, ergo etc.

Item natura semper desiderat quod melius est. Sed vir est melior quam femina. Sed ibi natura numquam frustraretur suo desiderio, ergo etc.

Item agens perfectum inducit similitudinem in patiens nisi impediatur ex parte patientis. Sed semen viri est ut agens, menstruum sive semen mulieris ut patiens, et nullum fuisset ibi impedimentum, ergo etc.

Contra: *Gen* 2 dixit Adam: „Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae." Ergo in illo statu essent vir et uxor, ergo generatio feminarum.

Respondeo: Dicitur et probabiliter quod mares et feminae nascerentur in pari numero, cuius una ratio sumitur a parte finis quia distinctio sexuum fuit propter multiplicationem speciei et completionem numeri electorum, et hoc secundum legem matrimonii quia ad hoc omnes tenebantur et nullus ibi moriebatur, et ideo conveniens fuit ut singulorum essent singulae uxores. Ex parte autem principii efficientis et materialis fuit ibi possibilitas ad hoc quia masculinitas et femineitas partim causantur ex complexione seminis, partim ex impressione imaginationis. Quod ex parte seminis patet per Philosophum, 10. *Metaphysicae* in fine: „Idem", inquit, „sperma erit mas aut femina postquam patitur aliqua passione." Commentator ibi: „Forte", inquit, „intendit per passionem illud quod accidit ei de caliditate et frigiditate." Quando enim semen maris est virtuosum et praevalet perfecte digerere sanguinem menstruum mulieris, generantur mares, quando non, feminae secundum Philosophum, libro *De animalibus*, et dicit quod ventus septentrionalis cooperatur ad generationem maris et quia tunc novissent istas condiciones, facile fuisset eis commensurasse omnia ista et per consequens gene-

---

4 Quaeritur *om.* T 8 Sed: constat quod *add.* T//numquam: non T//frustraretur: fraudaretur T//Sed...desiderio *om.* FD 24 inquit: Commentator *add.* FT, consequenter *add.* D 25 semen *om.* GT 29 commensurasse: commensurare FDBG 36 sexu:

---

5 Aristot., De generatione anim. 2, c.3 (737a27–9).
12 Gen 2,24.
22 Aristot., Met. 10, c.9 (1058b23–4).
24 Averroes, In Met. 10, t.25 (ed.cit. 275 H).
27 Aristot., De generatione anim. 4, c.1 (766b15–8); c.2 (766b34–5).

rare talem vel talem sexum, et hoc debebant secundum dictamen rectae rationis. Ex impressione autem et vehementia imaginationis impressio fit in semine vel in prole quantum ad pulchritudinem vel deformitatem sicut patet in ovibus Iacob et in exemplis quae inducit Hieronymus in *glossa Gen* 25. Et Augustinus, *Contra Iulianum*, recitat de quodam rege qui in cubiculo fecit depingi pulchram imaginem ne uxor sua pareret deformes filios. Et sicut de pulchritudine et deformitate, ita de sexu dicunt aliqui esse possibile. Utraque autem istarum causarum creditur fuisse in potestate generantium illius status. Plus enim noverunt illi de potestate naturae quam modo aliqui medici.

Ad primum dicendum quod occasio accipitur ibi pro passione vel diminutione aliqua. Et si obicias: ergo aliquid ibi fieret contra naturam, dicendum secundum Avicennam in *Metaphysica* sua, tractatu 6., ca. illo: „Dico ergo iam patuisse quod duplex est natura, universalis et particularis." Dicit enim sic: „Intelligo per naturam particularem propriam virtutem regiminis unius individui et intelligo per naturam universalem virtutes infusas in substantiis caelorum, quasi unam rem gubernantem universitatem."

Dico ergo quod licet mulier sit occasionata quoad naturam particularem quae agit in isto semine quae intendit producere quod melius est, tamen non est occasionata quantum ad naturam universalem quae intendit salvare speciem quae non salvatur nisi in utroque sexu. Unde Philosophus dicit, 18. *De animalibus*, quod femineitas est sicut occasio naturalis. Vel potest dici quod mulieres non tantum fuissent ibi de intentione naturae universalis sed de intentione generantium inquantum agerent a proposito. Generatio enim maris vel feminae tunc subesset voluntati eorum.

Ad secundum dicendum quod est melius absolute vel in ordine. Natura autem non semper intendit melius absolute - et isto modo melior est mas quam femina - sed aliquando intendit melius in ordine, et quia quantum ad ordinem universi melius est simul mas et femina quam mas tantum, ideo natura utrumque producit. Unde Philosophus, 15. *De animalibus*: „Natura", inquit, „facit omne quod facit aut propter id quod est melius aut propter id quod est necessarium." Exemplum

---

sensu FD, sex G 41 patuisse: potuisse FD*BG 48 occasionata: occasionatum FD*T 54 autem: enim FDBG 55 non *om.* F*DBG 60 non tamen *trp.* GT//melius est^2 *trp.* GT

---

33 Hieronymus, Liber Hebraicarum quaestionum in Genesim c.30, v.32 et 33 (PL 23,985A).
34 August., Contra Iulianum 5, c.14 (PL 44,813).
41 Avicenna, Phil. prima tr.6, c.5 (ed.cit. 335, ll.54–7).
49 Aristot., De generatione anim. 4, c.6 (775a15–6).
58 Aristot., De partibus anim. 3, c.2 (663a22–4).

60 Augustini est quia visus melior est quam auditus, non tamen melius est habere quatuor oculos quam duas aures et duos oculos.

Ad aliud dicendum quod hoc non esset ex imperfectione seminis sed ex voluntate generantis qui semen temperaret modo ad generationem mulieris, modo ad generationem viri.

---

60 August., De Genesi 11, c.8, n.10 (PL 34,433).

Quaestio 5
Utrum omnes pueri nascerentur perfectae staturae

Quaeritur utrum omnes pueri nascerentur perfectae staturae.

Videtur quod sic quia plus distat limus a perfecto corpore quam semen. Sed Adam formatus de limo factus est statim perfectae staturae, ergo etc.

Contra: Augustinus, *De baptismo parvulorum*: „Propter uteri qualitatem oportebat parvulos nasci." Si dicas quod postquam essent nati statim virtute divina sicut Adam essent perfectae staturae, contra: Secundum hoc cum sit duplex nativitas, in utero et ex utero, tunc pari ratione cum esset natus in utero, haberet subito perfectam staturam quae esset ei possibilis in utero et tunc statim adesset tempus pariendi et ita, quam cito conciperet pareret quod est impossibile et etiam statim et in modico tempore esset completus numerus electorum.

---

4 Quaeritur *om.* T 13 completus numerus *trp.* T

---

6 Gen 2,7.
7 August., De baptismo parv. 1, c.37 (PL 44,150).

Quaestio 6
Utrum statim essent perfecti in viribus

Utrum statim essent perfecti in viribus.

Videtur quod sic: Augustinus, et habetur in littera: „Infirmitas corporis attestatur infirmitati mentis." Sed non fuisset ibi infirmitas mentis, ergo etc.

Item homo est nobilissimus animalium. Sed quaedam animalia habent statim huiusmodi perfectionem, ergo etc.

Item in illo statu non fuisset defectus senectutis, ergo nec iuventutis vel pueritiae.

Contra: Augustinus, *De quantitate animae*, dicit quod tria faciunt vires, scilicet virtus animae, machinamentum nervorum, id est quod membra sint proportionalia, et moles corporis, et ista duo ultima, sicut ibi dicitur, deficiunt in pueris, ergo etc.

---

4 statim essent *trp.* T

---

5 August., De baptismo parv. 1, c.38 (PL 44,150). Petrus Lomb., Sent. 2, d.20, c.4, n.3 (ed.cit. 430, ll.17s.).

11 August., De quantitate animae c.22 (PL 32,1057).

Quaestio 7
Utrum statim fuissent perfecti in cognitione

Quaeritur utrum statim fuissent perfecti in cognitione.

Videtur quod sic quia sicut dicit Beda, „quatuor fuerunt inflicta propter peccatum“ et unum ex eis est ignorantia. Sed ibi non fuisset peccatum, ergo etc.

Item tunc perfectior esset anima rationalis quam sit modo sensitiva. Sed sensitiva statim apprehendit nocivum sicut patet de agno qui naturaliter statim quando natus est fugit lupum, ergo etc.

Contra: 7. *Physicorum*: „In quiescendo et cedendo anima prudens fit“ et in fine *De memoria et reminiscentia*: „Penitus novi et multum senes immemores propter motum, hi quidem in detrimento, illi autem in augmento multoties sunt.“ Ex his sumitur ista propositio: Multitudo motuum repugnat perfectioni scientiae. Sed in pueris est naturaliter multitudo motuum, ergo etc.

Item si statim habuissent perfectam scientiam, aut hoc esset acquirendo per experientiam aut recipiendo per infusionem vel concreationem. Primo modo non posset esse quia secundum Philosophum, 6. *Ethicae* ca. 9., „experientia indiget multo tempore“, nec secundo modo quia nec Adam eo modo statim habuit perfectam scientiam cuius signum est quod animalia fuerunt ad ipsum adducta.

Respondeo: Ad istas tres quaestiones dicendum secundum Hugonem, 1. *De sacramentis*, p. 6., ca. 16., et ponitur in littera: „Filii“, inquit, „ex parentibus perfectis nascerentur imperfecti et eodem modo sicut nunc cernimus per intervalla temporum tam in sensu quam in statura corporali incrementa reciperent.“ Et ostendit per simile in aliis rebus. „Prima“, inquit, „omnia perfecta facta sunt, cetera autem omnia quae ex ipsis oriuntur nisi per intervalla temporum ad perfectionem venire non possunt.“

Alii dicunt quod pueri in statu innocentiae quantum ad ea quae sunt animae, scilicet quantum ad scientias et virtutes perfecti fuissent sicut Adam, et etiam

---

4 Quaeritur *om.* T//perfecti *trp.p.* cognitione T 8 statim[2] *om.* B, *trp.p.* qui FD 10 cedendo *corr.*, sedendo *codd.* 11 senes: senex FDG 12 multoties: *om.* BG, multo TD 21 16: 15 D*B*T 24 Prima: primo BT, post G//inquit: inquid T//facta *om.*

---

5 Beda Ven., Exp. in Luc. 3, 10,30 (PL 92,468D–469A).
10 Aristot., Phys. 7, c.3 (247b9–11).
11 Aristot., De memoria et remin. c.2 (453b4–6).
17 Aristot., Eth.Nic. 6, c.9 (1142a15–6).
21 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.26 (PL 176,279A). Petrus Lomb., Sent. 2, d.20, c.4, n.4 (ed.cit. 430, ll.23–7).

quantum ad illa corporis quae possunt haberi in minori statura ut loqui, ambulare. Quod autem imperfecti essent quantum ad staturam et proprietates illas quae non possunt haberi perfecte sine perfectione aetatis sicut est potentia generandi, hoc esse propter incapacitatem uteri materni. Et revera Hugo non asserit suam sentantiam sicut patet in fine capituli: „Et nos", inquit, „secundum hunc modum in rebus occultis ea quae magis probabilia videbantur elegimus, ita tamen ut in nulla parte dubia pro certis asserere praesumamus." Augustinus tamen in libro quem scripsit *contra Iulianum* et incipit: „Magnis impeditus laboribus", li. 8., dicit sic: „Nasceretur in paradiso natura humana Dei benedictione fecunda etiam si nemo peccasset donec Deo praecognitus sanctorum numerus compleretur. Sed illi parvuli nec flerent in paradiso nec muti essent nec aliquando ratione uti non possent nec sine usu membrorum infirmi et inertes iacerent nec morbis affligerentur nec a bestiis laederentur nec venenis necarentur nec aliquo casu vulnerarentur nec ullo sensu aut ulla parte corporis privarentur nec a daemonibus vexarentur nec surgentes in pueritia domarentur verberibus aut erudirentur laboribus nec ulli eorum tam vano et obtuso nascerentur ingenio nec labore nec dolore ullo, sed accepta propter incapaces uteros matrum sui corporis quantitate tales omnino quales Adam gignerentur." Tamen si bene considerarentur verba Augustini non attribuuntur pueris illis nec perfectio staturae nec perfectio virium nec perfectio scientiae. Unde sicut conceditur ipsos habere usus membrorum, ita oportet concedere scientiam utendi illis membris, sed non perfectam omnino rerum scientiam. Quod autem dicitur in fine auctoritatis quod „omnino quales Adam", dicendum quod Adam aliqua habuit inquantum persona singularis et talia sibi competebant ex natura speciei et quantum ad talia habet veritatem. Aliqua autem habuit inquantum fuit principium humani generis et quantum ad talia non nascerentur qualis fuit Adam.

Ad primum dicendum quod non est simile quia Adam fuit formatus de limo virtute supernaturali, sed pueri procreantur virtute naturali.

Ad aliud dicendum quod duplex est infirmitas mentis, quaedam culpae, alia imperfectionis scientiae et virtutis. Similiter duplex est infirmitas corporis, quaedam poenae, quaedam imperfectionis staturae et roboris corporalis. Prima imperfectio mentis respondet primae imperfectioni corporis et secunda secundae, et ideo sicut non fuisset ibi culpa, sic nec poena. Sed sicut fuisset ibi imperfectio

---

FDT 32 uteri materni *trp.* T 34 tamen *om.* DBG//ut: non *add.* BDG 35 nulla: illa DG, vel illa *add.s.l.* B 38 compleretur: completur T 46 gignerentur: gingnerenter(!) F, gegnerarentur(!) D, gigneret G, gigneretur T//considerarentur: considerentur DT 48 Unde: tamen T 50 quales: qualis FDB 54 qualis: quales T 62 sic: et *add.* T//

---

33 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.26 (PL 176,280B). Cf. l. 21.
36 August., Contra Iulianum opus imperf. 6, n.30 (PL 45,1582).

in scientia, sic in statura et robore corporis. Unde Augustinus loquitur de infirmitate corporis quae est poenalitas consequens aetatem illam.

Ad aliud dicendum: Quod alia animalia statim quam cito nascuntur habent perfectionem staturae, hoc magis attestatur ignobilitati quam nobilitati. Unde Philosophus, libro *De animalibus*: „Omnes res", inquit, „minores et debiliores veniunt ad complementum citius." Unde bonitati et nobilitati mentis attestatur teneritudo complexionis. Nam secundum Philosophum, libro *De anima*: „Molles carne sunt apti mente." Et sicut pictor ultimo ponit nobiliorem colorem, ita natura aliquando ultimo adducit quod nobilius est.

Ad aliud dicendum quod non est simile quia prima imperfectio est secundum naturam, secunda non. Defectus enim pueriles sunt ex hoc quod homo esse habet post non esse, sed seniles ex hoc quod homo ab esse tendit ad non esse. Primum autem fuisset ibi, secundum non.

Ad aliud de ignorantia dicendum quod triplex est ignorantia. Quaedam negationis et haec est quaedam nescientia aliquorum scibilium et est talis ignorantia defectus quidam non culpabilis vel poenalis. Talis autem fuisset ibi et est etiam in angelis. Alia est ignorantia privationis, scilicet nescientia aliquorum quae debent sciri et haec semper est poena nec fuisset ibi. Tertia est ignorantia dispositionis, scilicet nescientia sciendorum cum dispositione contraria, et ista est error, quae nullo modo fuisset ibi.

Ad aliud de agno dicendum quod illa fuga et sequela magis creditur esse ex instinctu quodam naturali quam ex perfectione virtutis aestimativae, sicut fugiunt pueri quando vident terribilia, et forte talis instinctus fuisset in eis. Aliter dicitur quod bruta statim in principio accipiunt quamdam naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens quia ad hoc ex propria inquisitione vel doctrina venire non possunt, homo autem utroque modo potest.

---

statura...corporis: robore corporis et statura FD//statura: statu G//robore corporis *trp.* G 70 ultimo adducit *trp.* T 77 culpabilis: culpa T 79 haec: hoc GT 82 aliud: illud T 85 aestimationem: extimationem FD, existimationem G

---

66 Aristot., De generatione anim. 4, c.6 (775a20–1).
68 Aristot., De anima 2, c.9 (421a25–6).

Quaestio 8
Utrum filii nascerentur heredes paternae iustitiae

Quaeritur utrum filii nascerentur heredes paternae iustitiae, id est utrum parentes transfunderent originalem iustitiam in prolem.

Videtur quod sic quia modo peccatores transfundunt iniustitiam, ergo iusti tunc transfundunt iustitiam quia „si oppositum est causa oppositi...", ergo etc.

Item Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: „Bonum potentius est quam malum." Sed peccatum potuit facere quod proles nasceretur iniusta, ergo etc. Haec est ratio Anselmi, li. 1. *Cur Deus homo*, ca. 19.

Contra: Hugo li. 1. *De sacramentis*, p. 6., ca. 24.: „Si homo perstitisset, generaret filios sine peccato, sed non heredes paternae iustitiae."

Item Augustinus, *De civitate* li. 14., ca. 10.: „Tam felix universa societas esset humana si nec illi malum quod in posteros traicerent nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret quae damnationem reciperet." Unde per hoc innuit Augustinus quod posteri possent peccare, ergo etc.

Respondeo dicendum quod opinio Anselmi fuit quod si primi parentes stetissent quod transfunderent originalem iustitiam sicut modo transfundunt originalem culpam. Hugo autem dicit contrarium sicut patet in auctoritate praemissa. Opinio autem Hugonis videtur probabilior. Tamen notandum quod duplex est iustitia, originalis et gratuita. Originalis consistit in debita subiectione corporis ad animam et virium inferiorum ad superiores et in quibusdam virtutibus naturalibus ut naturali pietate et mansuetudine et huiusmodi et haec est proprietas naturalis et talem iustitiam transfundissent in posteros non per se sed per accidens quia ipsi descidissent semen mundum et Deus infunderet animam mundam. Gratuita autem iustitia dicitur illa quae elicit actus virtuosos et gratos et haec est proprietas personalis et hanc non transfunderent. Musicus enim non generat musicum. Unde hanc iustitiam solus Deus potest infundere.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 transfundunt: transfunduntur T 7 tunc *om.* FDBG//iustitiam *om.* T//ergo *om.* TG 8 Dionysius: capitulo *add.* F//4: capitulo *add.* DB 11 24: 23 DGT 14 traicerent: trahicerent BT, traiceret G 16 possent: possunt T 22 in *om.* BGT 23 haec: hoc T 25 descidissent: descindissent B, decindissent FDG 34 comparantur:

---

7 Aristot., Top. 4, c.3 (124a9).
8 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1146D).
10 Anselmus Cant., Cur Deus homo 1, c.18 (ed.cit. 81).
11 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.24 (PL 176,278A).
13 August., De civitate Dei 14, c.10 (PL 41,417).
17 Anselmus Cant., Cur Deus homo 1, c.18 (ed.cit. 81s.).
20–8 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.20, q.2, a.3, sol.

Ad primum dicendum quod illa consideratio non tenet nisi quando unum oppositum est causa immediata et quia homo non est causa iustitiae sicut est causa culpae, ideo non valet.

Ad aliud dicendum quod quando bonum et malum comparantur ad eundem effectum, potentius est bonum quam malum quia potentior est bonus oculus ad videndum quam malus. Sed quando comparantur ad diversos effectus, non est verum. Ex uno enim actu bono non fit homo bonus, et tamen ex uno actu malo fit malus.

---

cooperantur T 35 homo bonus *trp.* T

DISTINCTIO 21

Quaestio 1
Utrum ad temptandum hominem moverit diabolum invidia

Quaeritur utrum ad temptandum hominem moverit diabolum invidia.

Videtur quod non: „Invidia non est nisi respectu boni quod minuitur per communicationem“ secundum Gregorium, 5. *Moralium* in fine. Sed ex bono hominis nullum bonum diaboli minuebatur, ergo etc.

Item nullus invidet de aliquo nisi quod amat et cupit. Sed diabolus nec amat nec cupit gloriam aeternam, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum secundum Augustinum, 11. *Super genesim ad litteram*, quod „invidia movit eum ad hominem deiciendum.“

Ad primum dicendum quod quamvis secundum veritatem nullum eius bonum ex hoc minueretur, minuebatur tamen secundum eius aestimationem quia bonum hominis aestimabat in suam confusionem redundare.

Ad secundum dicendum secundum aliquos quod diabolus bene desiderat gloriam. Et si obiciatur eis quod desperat, dicunt quod voluntas bene est impossibilium, unde bene potest cupere illud de quo desperat se posse obtinere. Vel dicendum quod ipse invidebat homini gloriam, non quod eam desideraret, sed quia homo adepturus erat per humilitatem quod ipse per superbiam perdiderat et hoc magnam contumeliam sibi reputabat sicut patet de condiscipulis quorum alter proficit in tantum quod meretur provehi ad aliquam dignitatem, alius autem torpescit et tamen invidet alteri non quia curet de illa dignitate, sed quia alius praefertur ei.

---

6 Quaeritur *om.* T 18 bene *om.* T 19 quod[1]: quia FD, *om.* G 22 homo *om.* FDBG 25 et...alteri *om.* BGT; *s.l.a.m.* F

---

8 Gregorius Mag., Moralia 5, c.46, n.84 (PL 75,727D–728A).
13 August., De Genesi 11, c.16 (PL 34,437).

Quaestio 2
Utrum temptatio ab hoste possit separari a temptatione carnis

Quaeritur utrum temptatio ab hoste possit separari a temptatione carnis.

Videtur quod sic sicut patet de Christo et Adam.

Contra: *Gal* 5: „Manifesta sunt opera carnis."

Item *Joh* 4: „Ipse est mendax et pater eius": Augustinus, *De civitate* 14., ca. 4.: „Nomine mendacii intelligitur omne peccatum."

Item *Lev* 20: *Glossa*: „Omnis peccati concupiscentia mater est."

Respondeo dicendum quod temptatio motus quidam est ad illicitum. Potest autem aliquis motus esse ab aliquo dupliciter, aut secundum actum sicut cum percutis aliquem baculo, moves baculum actu, aut secundum virtutem sicut patet de lapide moto in aere qui movetur cessante manu quae est primus motor ab actu movendi, non cessante tamen eius virtute. Cum ergo quaeritur utrum omnis temptatio quae est a carne sit a diabolo movente secundum actum, dicendum quod non. Si a diabolo movente secundum virtutem, dicendum quod sic. Sine daemone ergo movente actu potest homo temptari a sua carne.

Ad primum dicendum secundum Augustinum, 14. *De civitate* ca. 3., quod nomine carnis intelligitur totus homo vivens secundum se, non secundum Deum.

Et per hoc patet ad tertium.

Ad secundum dicendum quod diabolus dicitur pater omnis mendacii, id est omnis peccati, non sicut primum movens sed sicut remotum.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 carnis: etc. *add.* T 9 Glossa *om.* T 13 est *om.* T 17 movente actu *trp.* T

---

6 Gal 5,19.
7 Joh 8,44.
8 August., De civitate Dei 14, c.4 (PL 41,407).
9 Lev 20,14; Glossa ord. in Lev. 20,14 (PL 113,354D–355A).
18 August., De civitate Dei 14, c.3 (PL 41,406).

Quaestio 3
Utrum temptatio a carne sit semper cum peccato

Quaeritur utrum temptatio a carne sit semper cum peccato.

Videtur quod non: Gregorius, et habetur in *Glossa* 2. *Cor* 12 et hic in littera: „Temptatio cui non consentitur non est peccatum, sed materia exercendae virtutis." Sed non semper consentitur temptationi carnis, ergo etc.

Item si semper est peccatum, ergo discrete petebat Paulus amotionem stimuli carnis.

Item omne peccatum est vitabile secundum Augustinum, *De libero arbitrio*: „Nullus", inquit, „peccat in eo quod vitare non potest." Sed non omnis temptatio carnis est vitabilis, ergo etc.

Contra: Augustinus, *De civitate* 19, ca. 4.: „Non nullum vitium est cum caro concupiscit adversus spiritum cui vitio contraria est virtus." Sed hoc est in omni temptatione carnis, ergo etc.

Item Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*: „Quando sunt desideria, sed non eis consentitur ex aliqua parte remanet malum vel concupiscentia."

Respondeo dicendum quod temptatio carnis cum sit motus ad illicitum inordinatus et cum sit actus noster, non alienus - non est enim carnis, sed coniuncti - constat ipsum esse peccatum. Temptatio autem ab hoste est vere actus alienus et ideo non est peccatum nisi homo consentiat temptanti. Unde Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*: „Non", inquit, „si bona essent et licita eis oboedire prohiberet Apostolus dicens: ‚Non regnet peccatum in vestro mortali corpore' ad oboediendum desideriis eius, *Rom* 6".

Ad primum dicendum quod Gregorius loquitur de temptatione exteriori, non interiori.

---

4 Quaeritur *om.* T 10 vitabile: evitabile GT 12 vitabilis: evitabilis FD*T 13 Contra: item T 17 vel concupiscentia: quia vel concupiscitur FT, quia vel concupicitur D, quia vel concupiscentia G 19 est enim *trp.* T 20 vere: verus GT 25 non: de *add.*

---

5 Gregorius Mag., Moralia 19, c.6, n.12 (PL 76,103AB).. Glossa ord. in 2 Cor 12,7 (PL 114,568C); Petrus Lomb., Glossa in 2 Cor. c.12, v.5–9 (PL 192,84D).
6 Petrus Lomb., Sent. 2, d.21, c.6, n.3 (ed.cit. 437, ll.9–11).
8 2 Cor 12,8.
10 August., De libero arbitrio 3, c.18, n.50 (PL 32,1295).
13 August., De civitate Dei 19, c.4 (PL 41,629).
16 August., De nuptiis et concupiscentia 1, c.29 (PL 44,431).
18–21 Petrus Tar., In Sent. II, d.21, q.1, a.2, sol.
22 Ibid. c.27 (PL 44,431).
24 Ro 6,12.

Ad secundum dicendum secundum *Glossam* quod stimulus ille fuit dolor carnis, non temptatio. Vel dicitur stimulus carnis materialiter, non originaliter quia diabolus sollicitabat eum de peccato carnis secundum *Glossam*.

Ad tertium dicendum quod omne peccatum est evitabile in particulari, non in universali. Possum enim vitare singula per se, non omnia universaliter. Similiter dicendum de temptatione carnis.

BG(*om.* F) 27 dolor: dolus GT

Quaestio 4
Utrum temptatio ab hoste sit semper cum peccato

Quaeritur utrum temptatio ab hoste sit semper cum peccato.

Videtur quod sic: Fortior est temptatio carnis quam hostis ut hic dicitur. Sed violentia temptationis extenuat peccatum, ergo est minus peccatum in temptatione carnis. Sed semper est aliquod, ergo est magis in temptatione hostis.

Contra: Temptari ab hoste non est in potestate nostra. Sed peccare est in potestate nostra, ergo etc.

Respondeo dicendum quod non semper est cum peccato nisi ei consentiatur.

Ad argumentum dicendum quod violentia temptationis minuit peccatum in eodem genere, non in diversis. Verbi gratia: Ille qui dicit verbum blasphemiae ex magna temptatione non minus peccat quam ille qui dicit mendacium iocosum ex levi temptatione. Sed minus peccatum est dicere mendacium iocosum ex magna temptatione quam ex parva, ergo etc.

---

4 Quaeritur *om.* T 7 est[2] magis: maius FD, magis *exl.* B, *om.* G 13 mendacium iocosum *trp.* T

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.21, c.6, n.3 (ed.cit. 437, ll.11–2).

Quaestio 5
Utrum facilius sit resistere temptationi hostis quam carnis

Quaeritur utrum facilius sit resistere temptationi hostis quam carnis.

Videtur quod sic: Magister in littera, et est verbum Hugonis.

Item Boethius, 3. *De consolatione*: „Quae nam pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus."

Contra: Difficilius est resistere violentiis quam blanditiis quia „nemo est qui non magis fugiat dolorem quam appetat voluptatem" secundum Augustinum, *83 Quaestionum* qu. 36. Et Philosophus, 3. *Ethicae*: „Difficilius est tristia sustinere quam a delectationibus abstinere", ergo etc.

Respondeo dicendum quod comparatio temptationis carnis et diaboli potest intelligi dupliciter. Vel comparando summam temptationem quam potest excitare diabolus ad summam quam potest excitare caro, et sic difficilior est temptatio diaboli quia diabolus per violentias, caro autem per blanditias et suavitates, et unusquisque magis refugit tristia quam appetat suavia. Vel comparando temptationem ad temptationem in aliquo gradu inferiori, et hoc dupliciter, vel in eodem genere peccati utpote peccati carnalis, et sic caro temptat difficilius propter unitatem speciei et sic intelligit Magister, vel in diversis generibus et sic se habent sicut excedentia et excessa secundum diversitates hominum quia quidam sunt proniores ad lasciviam, quidam ad vanam gloriam. Et breviter quandocumque caro et diabolus temptant de eodem genere peccati sive sequendo delectabilia sive fugiendo tristia, semper est difficilior carnis temptatio. Si autem quaeras cui temptationi sit simpliciter difficilius resistere, dicendum quod temptationi diabolicae quia ille per blanditias et violentias, caro vero tantum temptat per blanditias sicut patet per auctoritates Augustini, *83 Quaestionum*, et Philosophi, 3. *Ethicae*, positas ad oppositum.

---

4 Quaeritur *om.* T 10 tristia: tristitia FB, tristitiam D 11 delectationibus: delectabilibus FGT 16 refugit: fugit *trp.p.* tristia T//tristia: tristitiam DBG 22 de *om.* T 23 tristia: tristibilia B, *om.* T//carnis temptatio *trp.* T 25–6 temptat *trp.p.* blanditias(*l.*26) DB(*mg.*) 26 auctoritates: auctoritatem DGT

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.21, c.6, n.3 (ed.cit. 437, ll.11–2). Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.9 (PL 176,290B).

6 Boethius, De consol. 3, prosa 5 (PL 63,743).

10 August., 83 Quaest. q.36 (PL 40,25). Aristot., Eth.Nic. 3, c.12 (1117a34–5).

Quaestio 6
Utrum primus homo potuerit peccare venialiter

Quaeritur utrum primus homo potuerit peccare venialiter.

Videtur quod sic quia inter statum innocentiae et statum mortalitatis est peccatum veniale medium. Sed „transitus est ab extremo ad extremum per medium", 5. *Physicorum*, ergo etc.

Item appetitus praecessit consensum, qui fuit inordinatus cum esset rei illicitae. Sed non fuit deordinatus deordinatione peccati mortalis quia peccatum mortale non est citra consensum, ergo fuit deordinatus deordinatione peccati venialis.

Item quod potest in maius, potest in minus. Sed homo primus potuit peccare mortaliter quod est maius, ergo venialiter quod est minus.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod manente causa conservante necesse est manere effectum. Iustitia autem originalis qua mens Adae erat subdita Deo causa erat quare vires inferiores rationi erant subiectae. Unde illa manente non poterat ulla deordinatio esse in homine. Sed illa per peccatum veniale tolli non poterat quia peccatum veniale non avertit a Deo et ideo impossibile fuit primum hominem primo peccare venialiter. Sicut enim videmus quod illud quod est supremum in intellectu, per se adhaeret illi quod est principium in scibilibus ut principiis per se notis, sic supremum in affectu adhaeret illi quod est principium in voluntabilibus, scilicet fini ultimo, et quia in statu innocentiae ubi perfecte subditae erant vires inferiores superioribus, non poterat accidere deordinatio nisi homo poneret sibi alium finem quod non fit nisi per peccatum mortale. Ideo primum peccatum hominis non potuit esse nisi mortale.

Ad primum dicendum quod illud intelligitur de medio naturali et ad minus de medio in potentia. Sed in moribus non est hoc necesse quia potest quis transire a prodigalitate in avaritiam non transeundo per largitatem mediam.

Ad secundum dicendum quod ille appetitus non fuit venialis sed naturalis et ideo non fuit peccatum nisi quando consensit. Vel dicendum quod quia plenum erat dominium rationis super vires inferiores, ideo appetitus virium inferiorum non praecessisset nisi ratio iudicaret esse appetendum et sic pro prius fuisset

---

4 Quaeritur *om.* T 5 mortalitatis: mortalis F (peccati *add. mg.a.m.* F), mortis BG 9 deordinatus: inordinatus T 19–20 supremum *trp.p.* intellectu T 22 voluntabilibus: voluntatibus DGT 24 fit: sit T 27 quis: aliquis DB, *om.* G 41 potest: oportet T

---

7 Aristot., Phys. 5, c.1 (224b32).

14–9 Petrus Tar., In Sent. II, d.21, q.3, a.1, sol. Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.21, q.2, a.3, sol.

consentire quam appetere, sed modo est e converso. Vel si volumus dicere quod fuit ibi appetitus dicendum quod non fuit ibi absolute, sed condicionaliter, scilicet si ratio iudicaret quod esset dignum appeti, et talis appetitus condicionalis numquam fuisset peccatum.

Ad tertium dicendum quod illud habet veritatem ubi est accipere maius et minus et non alibi. Verbi gratia: Cor potest vulnerari magno vulnere et parvo. Sed: Magnum vulnus cordis occidit, ergo parvum non occidit, non valet quia quodcumque parvum vulnus cordis occidit sicut et magnum. Item maius est non extingui quam non frigefieri. Sed: Ignis non potest frigefieri, ergo non potest extingui, non valet quia nec in cordis vulnere nec in igne est accipere maius et minus hoc modo.

Quaestio 7
Utrum peccatum primi hominis fuit irremediabile

Quaeritur utrum peccatum primi hominis fuit irremediabile.

Videtur quod sic quia Adam in statu innocentiae habuit et naturalia et gratuita, angelus autem sola naturalia. Sed peccatum angeli fuit irremediabile, ergo etc. Si dicas quod angelus cecidit a gratia quam habere potuit, hoc nihil est quia aut loqueris de gratia quam habere potuerunt ante confirmationem et hoc nihil est quia si gratiam habuissent, statim fuissent confirmati et ita ab illa non potuerunt cadere, aut de illa quam habere potuerunt post confirmationem, scilicet de gloria, et hoc similiter nihil est quia illam potuit habere Adam sicut et angelus.

Item morbus totum corpus inficiens est incurabilis sicut patet de lepra. Sed peccatum primi hominis totam naturam humanam infecit, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod fuit remediabile quia homo per primum peccatum non exivit statum merendi sicut angelus.

Ad primum dicendum quod gratia duo facit, scilicet declinare a malo et facere bonum. Per naturalia potest homo declinare a malo, sed non potest facere bonum sine gratia et quia angelus habuit excellentissima naturalia, magis potuit malo resistere per ea quam homo per naturalia et per gratiam, sicut aliquis per naturalem frigiditatem magis potest resistere temptationi carnis quam aliquis alius per habitum caritatis, et ideo magis peccavit angelus quam homo.

---

4 Quaeritur *om.* T//hominis *om.* T//irremediabile: irremissibile F, irrecuperabile B, irreparabile G 15 remediabile: remissibile FD, veniale G//primum peccatum *trp.* T 18 potest[2] *om.* T

DISTINCTIO 22

Quaestio 1
Utrum primum peccatum mulieris fuit superbia

Quaeritur utrum primum peccatum mulieris fuit superbia.

Videtur quod sic: *Glossa* super illud: „Superbi inique“ etc.: „Maximum peccatum superbia est quia inde manavit origo nostri delicti.“

Item *Moralium* 34, super illud: „Ipse est rex“ etc.: „Per hanc ipse superbuit, per hanc sequentem hominem stravit.“

Quod inoboedientia: *Rom* 5.

Quod gula per illud quod cantatur in *hymno*: „Quando pomi noxialis“ etc.

Quod avaritia: Gregorius, *Homelia* 16 *super evangelia*: „Nimia cupiditas scientiae est avaritia.“ Sed mulier appetiit scientiam divinam, ergo etc.

Quod curiositas: Augustinus, 2. *De libero arbitrio* ca. 6.: „Curiositas est cum quis aliorum propria vel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet.“ Sed talis fuit mulier, ergo etc.

Quod infidelitas quia mulier dubie respondit et ita videtur de praecepto dubitasse.

Respondeo dicendum quod ibi fuerunt multa peccata, scilicet superbiae in appetitu divinae aequalitatis, avaritiae in appetitu nimiae scientiae, gulae in comestione ligni vetiti et in voluntate comedendi. Si quaeras: Quid fuit primum?, dicendum quod inter multa appetibilia illud quod magis habet rationem finis est principale sicut sanitas est principalior et prior in appetitu quam exercitatio quae est propter sanitatem, et quia illud quod appetebatur ut finis fuit aequalitas divina et hoc est superbiae, ideo superbia fuit primum peccatum. Scientia autem boni et mali appetebatur ut annexum, comestio autem ut perducens ad hunc

---

6 Quaeritur *om.* T//primum peccatum *trp.* BG//primum *om.* FD 9 34: 38 F, 39 D*, 29 T//superbuit: superbivit FDT; *forte corrigendum est secundum textum citatum:* succubuit 15–7 Quod...etc. *trp.p.* dubitasse *l.* 19 T 26 superbiae: et *add.* T 29

---

7 Ps 118,51; Petrus Lomb., Glossa in Ps 118, v.51 (PL 191,1069C).
9 Iob 41,25; Gregorius Mag., Moralia 34, c.23, n.47 (PL 76,744B) (Loco „superbuit“ habetur „succubuit“ in textu Gregorii apud PL).
11 Ro 5,19.
12 Hymnus „Pange lingua gloriosi“. Venantius Fortunatus, Op.misc. 2, c.2 (Dominica pass. Mat., PL 88,88B).
13 Gregorius Mag., 40 in evg. homiliae l.1, hom.16, n.2 (PL 76,1136A).
15 Immo August., De utilitate credendi c.9 (PL 42,80).

finem. Unde Augustinus, li. 5. *Contra Iulianum* bene ante medium: „In paradiso de animo quidem cepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio."

Ad obiectum de inoboedientia dicendum quod duplex est inoboedientia. Quaedam est generalis. Sicut enim praeceptum ordinat omnem actum virtutis, ita omne peccatum dici potest inoboedientia. Quaedam est specialis et hoc modo dicitur contemptus praecepti et est speciale peccatum. De prima loquitur Apostolus, non de secunda.

Ad illud de gula dicendum quod motivum gulae non fuit principale motivum sed secundarium. Fuit tamen motivum quo corruit in opere exteriori.

Ad illud de avaritia dicunt aliqui quod tantum fuit ibi avaritia generalis quae est immoderatus appetitus habendi secundum Augustinum, li. 3. *De libero arbitrio*: Avaritia est plus velle quam satis est „in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur", non avaritia specialis quae est immoderatus appetitus possidendi bona temporalia. Sed hoc non bene dicitur quia generale non ponit in numerum cum speciali, ergo secundum hoc non fuerunt ibi tria peccata. Ideo potest dici quod vere fuit ibi avaritia specialis, scilicet immoderatus appetitus habendi quodcumque. Tamen istud non fuit principaliter appetitum, sed sicut consequens et annexum.

Ad illud de infidelitate dicendum quod non discredidit Deo nec dubitavit eum verum dixisse, sed dubitavit de intellectu dicti eius.

---

consensio: consentio GT 30 duplex est *trp.* T 31 enim *om.* BG, ei T 32 ita: inoboedientia *add.(trp.)* T//omne...potest: potest dici omne peccatum T 37 illud: aliud FDG//tantum *om.* FDG 40 possidendi: possedendi FT 47 eius: *Hic deficit responsio ad argumentum de curiositate.*

---

28 August., Contra Iulianum 5, c.4, n.17 (PL 44,794).
39 August., De libero arbitrio 3, c.17, n.48 (PL 32,1294).

Quaestio 2
Utrum peccatum primorum parentium fuit ex ignorantia

Quaeritur utrum peccatum primorum parentium fuit ex ignorantia.

Videtur quod sic: Mulier dixit: „Serpens seduxit me", ergo etc.

Item qui credit peccatum mortale esse veniale, ignorat, ergo etc.

Item omne peccatum secundum Isidorum, li. 2., ca. 9., est vel ex ignorantia vel ex malitia vel ex infirmitate. Sed non peccaverunt ex malitia vel ex infirmitate, ergo ex ignorantia.

Contra: Illa ignorantia aut fuit culpa aut fuit poena. Sed neutrum est dare, ergo etc.

Item aut fuit ignorantia iuris aut facti. Sed neutrum est dare, ergo etc.

Respondeo dicendum secundum Philosophum, 3. *Ethicae* ca. 3., quod aliud est peccare propter ignorantiam, aliud ignoranter. Ignoranter enim peccat omnis malus, ignorat enim quod oportet operari et quae oportet fugere quantum ad aliquam circumstantiam et maxime de principalissimis quae sunt hae: Quis?, quid?, ubi?, per quid?, in quid?, cur?, quomodo?, quando?. „Quis" scilicet agens, „quid" patiens, „ubi" locus, „per quid" quibus instrumentis, „in quid" obiectum, „cur" causa, „quomodo" modus, „quando" tempus. Dico ergo quod loquendo de ignorantia communiter ad ignorantiam conferentis iuris et facti, sic fuit in peccato eorum ignorantia et peccaverunt ignoranter, sed non ex ignorantia.

Ad primum dicendum quod illa ignorantia fuit poena praecedentis culpae. In muliere enim praecessit appetitus aequalitatis divinae et in viro praecessit appetitus comedendi de ligno vetito propter quae fortasse ceciderunt in ignorantiam. Unde secundum Hugonem ignorantia eorum non fuit habitualis sed actualis. Tunc enim fuit poena secundum Hugonem et ponitur supra, Distinctione 20.

Ad secundum dicendum quod in viro fuit ignorantia qua ignoravit peccatum esse mortale sive ita graviter puniendum, et haec est ignorantia conferentis secundum Philosophum et potest dici ignorantia iuris. Non tamen ignoravit hoc

---

4 Quaeritur *om.* T 7 9: 14 BGT, 13 D^{c} 8 ex^{1,2} *om.* T 10 fuit^{2} *om.* DBG//neutrum: neutra T 15 quod: *forte melius:* quae F, vel quid G 24 quae: quem FBG 27–8

---

5 Gen 3,13.
7 Isidorus Hisp., Sent. 2, c.17, n.3 (PL 83,620A).
13 Aristot., Eth.Nic. 3, c.2 (1110b24–5).
25 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.26 (PL 176,279C).
26 Petrus Lomb., Sent. 2, d.20, c.5, n.3 (ed.cit. 432, ll.10–1).
29 Aristot., Eth.Nic. 3, c.2 (1110b28).

30 ius: Ista comestio prohibita est a Deo, sed istud: Ista comestio tam graviter est punienda. Sed ignorantia mulieris qua ignoravit comestionem talem inutilem ad adipiscendum aequalitatem Dei, fuit ignorantia universalis, non proprie loquendo iuris vel facti, sed universalis secundum Philosophum, 3. *Ethicae* ca. 3. Sed haec secuta est appetitum aequalitatis divinae.

---

peccatum esse *trp.* T 30 graviter est[2] *trp.* T 32 Dei: hoc *add.* T, haec *add.* G

---

33 Aristot., Eth.Nic. 3, c.2 (1110b32–3).

Quaestio 3
Utrum ignorantia possit esse peccatum

Quaeritur utrum ignorantia possit esse peccatum.

Videtur quod sic: 1 *Cor* 14: „Ignorans ignorabitur." Sed nullus ignoratur a Deo nisi propter peccatum, ergo etc.

Item Augustinus, li. 2. *De libero arbitrio*: „Ignorantia eorum qui intelligere nolunt peccatum est."

Item non facere ea quae tenetur homo facere est peccatum, ergo et ignorare ea.

Contra: In omni peccato est aliqua conversio ad bonum. Sed hoc non est in ignorantia, ergo etc.

Respondeo: Secundum aliquos nulla ignorantia est peccatum de se, sed ratione annexi vel praecedentis vel subsequentis. Praecedentis sicut causae ut negligentia addiscendi, subsequentis ut effectus, scilicet actus alicuius inordinati qui est ex ignorantia.

Aliter potest dici: *De concordia*: „Sola iniustitia de se est peccatum et illa quae sequuntur iniustitiam propter suam causam dicuntur esse peccata." Ex hoc patet quod aliquid est peccatum primo et per se, scilicet velle vel nolle deordinatum, et sic ignorantia non est peccatum, vel secundario sicut actus vel omissio vel privatio ex tali velle vel nolle vel neglectu nolendi vel volendi, et sic ignorantia affectata vel crassa vel supina est peccatum.

Ad argumentum dicendum quod sicut ratio culpae non est in ignorantia primo et per se, sed secundario, ita et conversio.

Argumenta ad aliam partem patent.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 1: 2 D^{c}BGT 11 in^{2} *om.* T 18 peccata: peccatum GT 20 non *om.* BG, *om.(infra hom.)* F 25 aliam partem *trp.* T

---

5 1 Cor 14,38.
7 August., De gratia et libero arbitrio c.3 (PL 44,884s.).
13–6 Thomas Aqu., In Sent. II, d.22, q.2, a.1, sol.
17 Anselmus Cant., De concordia 3, c.8 (ed.cit. 275).

Quaestio 4
Utrum ignorantia excuset peccatum

Quaeritur utrum ignorantia excuset peccatum.

Videtur quod sic: 1 *Tim* 2: „Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci."

Item omne peccatum est voluntarium secundum Augustinum, *De vera religione*. Sed ignorantia nihil habet de ratione voluntarii, ergo etc.

Item quod in sua plenitudine tollit peccatum, citra plenitudinem excusat. Sed plena ignorantia omnino tollit peccatum, ergo etc.

Contra: Ambrosius, Super illud *Rom* 2: „Ignorans ignorabitur": „Graviter peccas si ignoras."

Item malum additum malo non minuit malum sed auget. Sed ignorantia mala est, ergo etc.

Respondeo dicendum quod duplex est ignorantia, scilicet iuris et facti. Ignorantia iuris est cum quis ignorat fornicationem esse peccatum mortale, et hoc apud Philosophum dicitur ignorantia universalis. Ignorantia autem facti est cum quis ignorat aliquam circumstantiam facti et maxime principalium, et hoc apud Philosophum vocatur ignorantia particularis.

Ignorantia iuris est duplex quia quaedam est vincibilis, quaedam invincibilis. Invincibilis est quae non est in potestate ignorantis, vincibilis quae est in eius potestate. Vincibilis ignorantia est triplex. Quaedam cum quis nescit quod tenetur scire, laborat tamen ut sciat, et haec excusat a tanto, scilicet ut non sit damnabile, sed non a toto, et haec ignorantia vocatur simplex. Alia est cum quis nec scit nec laborat scire et haec non excusat nec a toto nec a tanto, immo aeterno igne ardebit et vocatur crassa vel supina. Alia est cum quis ex vero consensu affectat ignorare, et haec dicitur affectata et haec est duplex quia quaedam est determinata, scilicet cum quis affectat ignorare quod tenetur scire et apud se determinat quod tenetur illud scire, et haec in nullo excusat sed aggravat peccatum. Alia est indeterminata, cum quis affectat ignorare quod tenetur scire, non tamen determinat

---

4 Quaeritur *om.* T 5 Misericordiam: miseriam B*DGT 17 dicitur: esse *add.* FDG 23 haec: hoc T 28 et *om.* T//apud se *trp.p.* determinat T 29 haec: hoc

---

5 1 Tim 1,12.
7 August., De vera religione c.14 (PL 34,134).
11 Ps.–Ambrosius, Comment. super ep. ad Rom. 2,5 (PL 17,65AB). Ro 2,4 („si quis autem ignorat, ignorabitur"). Cf. 1 Cor 14,18.
15 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.22, q.2, a.2, sol.
17–9 Aristot., Eth.Nic. 3, c.2 (1110b32–3).

apud se quod teneatur illud scire, et talis fuit ignorantia Pauli, 1 *Tim* 2, et haec excusat a tanto, sed non a toto, tamen damnabile est. Invincibilis autem est introducta per culpam primorum parentum et hoc dupliciter quia quaedam est cum culpa eius in quo est sicut in ebrio et haec secundum quosdam excusat a toto. Sed ego credo quod non, saltem culpa manente, immo ebriis debetur duplex maledictio secundum Philosophum, 3. *Ethicae* ca. 4. Et Anselmus idem in libro *De concordia* dicit, quod „impotentia quae descendit ex culpa non excusat impotentem culpa manente." Praeterea ignorantia ebrii est aliquo modo vincibilis quia ignorantia potest dici vincibilis duobus modis, vel in se cum quis ignorat praeceptum quod statim scire potest, vel in sua causa, et sic ignorantia ebrii est vincibilis quia causa eius fuit in potestate sua et ideo non excusat a toto licet a tanto. Alia est praeter omnem culpam eius in quo est et haec est duplex quia aut simpliciter privat cognitionem iuris sicut in pueris et plene furiosis qui omnino carent usu rationis, et haec excusat a toto, aut non penitus tollit usum rationis, sed plenum sicut in his qui non sunt plene furiosi sed habent aliquo modo usum rationis et in aliquibus pueris qui sunt capaces aliquo modo praecepti, et talis non excusat a toto licet a tanto.

Ignorantia facti est duplex quia quaedam est non adhibita diligentia aliqua vel non sufficienti et haec excusat a tanto sed non a toto, vel adhibita sufficienti diligentia et dando operam rei licitae et haec excusat a toto. Et quia sicut ex dictis patet quaedam ignorantia excusat peccatum, quaedam non, ideo solvendae sunt rationes ad utramque partem.

Ad primum ad secundam partem dicendum quod Ambrosius loquitur quantum ad periculum vel forte loquitur de ignorantia affectata cuius ignorans est causa voluntaria quae non excusat. Nam secundum Philosophum, 3. *Ethicae*, ignorantia quae est ex electione non diminuit de ratione voluntarii.

Ad secundum dicendum quod malum additum malo eiusdem generis non diminuit illud sed auget sicut malum culpae additum malo culpae non illud minuit sed auget. Sed si sint in diversis generibus non valet quia malum poenae bene potest diminuere de malo culpae.

DT 31 teneatur: tenetur DBG//haec: hoc T 33 dupliciter: duplex BGT(?) 36 in *om.* F, dicit B 37–8 impotentem: impossibilitatem F, impotestatem BD 41 causa eius *trp.* T//potestate sua *trp.* T//sua *om.* FDG 44 haec: hoc DT 45 sunt plene *trp.* T 48 Ignorantia: autem *add.* T 50 haec: hoc T 56 diminuit: deminuit T 58–9 illud[2] minuit *trp.* T 59 non *om.* T 61 Ad primum *om.* T//partem *om.* T 65 non *om.*

---

31 1 Tim 1,13.
36 Aristot., Eth.Nic. 3, c.7 (1113b31–2).
37 Anselmus Cant., De concordia 3, c.7 (ed.cit. 273).
53 Cf. l. 11.
55 Aristot., Eth.Nic. 3, c.7 (1113b30–1).

Ad primum ad primam partem patet responsio ex dictis in solutione quaestionis.

Ad secundum dicendum quod non sequitur sicut si dicerem: Omnis homo est quantus, ergo quod diminuit de ratione quanti diminuit de ratione hominis. A simili videtur non valere: Omne peccatum est voluntarium, ergo quod diminuit de ratione voluntarii diminuit de ratione peccati. Sed haec responsio non valet quia quod ad diminutionem de ratione quanti non sequitur diminutio de ratione hominis est quia quantitas est homini accidentalis, non essentialis, sed voluntarium est essentiale peccato, et ideo dicendum quod si peccatum esset uno modo voluntarium, bene obiceret. Sed quia potest esse voluntarium vel in se vel in sua causa, ideo non valet quia particularis aufert uno modo et diminuit alio modo licet universalis tollat totum.

Ad tertium dicendum quod bene sequitur specie non mutata. Sed ignorantia cuius plenitudo omnino tollit peccatum est alterius speciei quam illa quae aggravat vel non excusat.

FG(h*om.*), *trp.p.* simili B 67 sequitur: sequatur T 68 est[1] *om.* FB, diminutio *add.* G 72 tollat totum *trp.* T 74 tollit: omne *add.* FDG, *mg.* B 75 excusat: Exemplum: deordinatio in sua plenitudine mortale facit et tollit vitam aeternam, deordinatio (et *add.* FD) circa (citra F) quam (quia F) venialis et speciem mutat, nihil diminuit (*trp.p.* aeterna D) de vita aeterna *add.* FDBG

DISTINCTIO 23

Quaestio 1
Utrum creatura rationalis potuit esse impeccabilis per naturam

Quaeritur utrum creatura rationalis potuit esse impeccabilis per naturam.

Videtur quod sic: In voluntate creaturae rationalis est aliquid quod naturaliter appetit bonum sicut synderesis. Sed Deus potuit totum facere tale qualis est pars, ergo etc.

Item gratia confirmationis stabilit liberum arbitrium ita quod non potest in malum. Sed Deus potuit concreasse illam gratiam libero arbitrio, ergo etc.

Item duplex est vertibilitas creaturae rationalis, ad non esse et ad electionem. Sed prima quae inest ei ex nihilo potest sibi auferri, ergo et secunda.

Contra: Augustinus, *Contra Maximinum*: „Cuicumque creaturae praestatur quod peccare non possit, gratiae est non naturae."

Item Augustinus, 12. *De civitate*, dicit quod „creatura flexibilis est quia est de nihilo". Sed Deus non potest facere quod non sit de nihilo, ergo etc.

Respondeo: Dicunt omnes quod creatura rationalis non potest esse impeccabilis per naturam, immo esset oppositio in adiecto. Et hoc habet Damascenus, li. 2. ca. 11. et Anselmus, li. 2. *Cur Deus homo* in principio, et Augustinus, *83 Quaestionum* qu. 3.

Ad primum dicendum quod Deus potuit fecisse totum sicut partem, sed tunc non esset libera et per consequens nec rationalis.

Ad secundum dicendum quod si gratia confirmationis sit actus ut visio Dei, non potest esse naturalis quia est in obiectum extrinsecum. Si autem sit habitus, non habet virtutem stabiliendi liberi arbitrii vertibilitatem ex eo quod est, sed ex continuatione cum sua causa, scilicet Deo, et quia illa condicio deesset si esset

---

6 Quaeritur *om.* T//potuit: poterit T 13 sibi: ei T 14 Maximinum: Maximinianum T 19 habet: dicit FD, potest G 20 ca. 11 *om.* T//li. 2 *om.* T 29 conterminationem: continuationem DGT (*om. infra hom.* F)//quae: quia D*BG (*om. infra hom.* F)

---

14 August., Contra Maximinum 2, c.12 (PL 42,764). Cf. De civitate Dei 22, c.30 (PL 41,802).
16 August., De civitate Dei 12, c.1, n.3 (PL 41,349).
19 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.12 (ed.cit. 114, ll.45s.).
20 Anselmus Cant., Cur Deus homo 2, c.1 (ed.cit. 97s.). Cf. De concordia 3, c.3 (ed.cit. 266).
21 August., 83 Quaest. q.2 (PL 40,11).

naturalis, deesset et virtus stabiliendi. Exemplum est de figura aquae in vase quae terminatur per conterminationem vasis quae est causa illius figurae.

30 Ad tertium dicendum quod non est simile quia vertibilitas prima fundatur super naturam quae non potest se subtrahere causae conservanti, secunda vero fundatur super voluntatem quae potest se avertere.

Quaestio 2
Utrum creatura rationalis sit melius facta peccabilis quam si peccare non posset

Quaeritur utrum creatura rationalis sit melius facta peccabilis quam si peccare non posset.

Videtur quod sic: Illud in quo creatura rationalis excellit irrationalem est melius eo in quo convenit cum ea. Sed in non posse peccare convenit cum irrationali creatura, in posse peccare excellit eam, ergo etc.

Item Augustinus, *De vera religione*, dicit quod „melius iudicavit Deus filios vel servos suos si ei liberaliter deservirent." Sed quod Deus iudicat melius, simpliciter est melius, ergo etc.

Item Dionysius: „Optimi est optima adducere", ergo status quem adducit optimus est melior illo quem non adducit, ergo melius fuit facere hominem peccabilem quam non peccabilem.

Contra: Augustinus, *Enchiridion*, et habetur infra 25.: „Bonum est animal quod peccare possit quamvis sit melius quod peccare non possit."

Item melior est status patriae quam viae, ergo etc.

Item melius est quod habet creatura unde est ex Deo quam illud quod habet unde est ex nihilo. Sed ex Deo habet quod non possit peccare, ex nihilo quod possit, ergo etc. Minor patet per Augustinum, *De fide ad Petrum*: „Ad defectum", inquit, „adducit creaturas condicio originis, ad profectum vero operatio creatoris."

Item melius est quod est malo impermixtius. Sed naturae impeccabili est malum impermixtum secundum potentiam et secundum actum, peccabili secundum actum tantum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod impeccabilitas sive invertibilitas creaturae provenit ex determinatione potentiae ad unum. Haec autem determinatio causari potest

---

5 Quaeritur *om.* T 8 melius eo *trp.* T 10 melius: *textus citatus praebet* meliores. 16 Contra: item T 36 suppositione: praesuppositione FDB, praesumptione G 42 uberius: liberius FBG

---

10 August., De vera religione c.14, n.27 (PL 34,134).
13 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1138A). Dionysiaca vol. 1, p.234, trl. Scoti Eriugenae.
16 August., Enchir. c.105 (PL 40,281) („bonum est animal quod etiam non peccare..." sec. PL; Textus Guillelmi: CCL 46,106. Cf. Petrus Lomb., Sent. 2, d.25, c.4 (ed.cit. 463, ll.19–21).
21 Ps.–August. (Fulgentius Rusp.), De fide ad Petrum c.3, n.25 (PL 40,761).
26–9 Petrus Tar., In Sent. II, d.23, q.1, a.1, sol. 2.

vel ex necessitate naturae ut in brutis et hoc modo melior est natura peccabilis quam impeccabilis, vel ex dono gratiae et hoc modo simpliciter est e converso.

Ad primum dicendum quod non posse peccare convenit brutis ex necessitate naturae, rationali naturae ex dono gratiae. Unde Augustinus, *Contra Maximinum*, et habetur supra li. 1., dist. 4., et li. 2., dist. 7., dicit quod „cum praestatur rationali creaturae non posse peccare, non est hoc naturae propriae sed gratiae Dei."

Ad secundum dicendum quod Augustinus non loquitur de melioritate simpliciter sed secundum quid, scilicet cum suppositione finis. Vel dicendum quod loquitur de melioritate in comparatione eorum quae naturali necessitate serviunt. Unde ab ipsa libertate non excludit ipsos angelos confirmatos. Subdit enim: „liberaliter ergo angeli Deo serviunt". Vel dicendum quod absolute non est melior natura peccabilis, in ordine tamen est melior, et hoc videtur Augustinus velle quando dicit 1. ca. huius distinctionis: „Cur non utrumque faceret ut de utraque uberius laudaretur?"

Ad tertium dicendum quod Dionysius non intendit facere comparationem inter opera Dei ad invicem sed ad opera aliorum artificum, vel loquitur de optimis in ordine, non absolute.

---

31 August., Contra Maximinum 2, c.12 (PL 42,764); Petrus Lomb., Sent. 2, d.7, c.3, n.2 (ed.cit. 360, ll.25s.). (In eiusdem libro 1, d.4, nihil tale legitur.).

39 Cf. l. 10.

41 August., De Genesi 11, c.7 (PL 34,433). Petrus Lomb., Sent. 2, d.23, c.1, n.3 (ed.cit. 448, ll.9s.).

Quaestio 3
Utrum temptatio sit appetenda

Quaeritur utrum temptatio sit appetenda.

Videtur quod sic: *Iac* 1: „Omne gaudium existimate fratres cum in varias temptationes incideritis.“ Sed non est gaudendum nisi de hoc quod est appetendum, ergo etc.

Item *Psalmus*: „Proba me domine et tempta me.“

Contra: Nihil est appetendum cuius contrarium cotidie est petendum. Sed cotidie petimus non induci in temptationes, ergo etc.

Item non est appetendum quod desiderat adversarius noster. Sed desiderat nos temptare, ergo etc.

Respondeo: Nota distinctionem in scripto. Dicunt tamen aliqui quod temptatio diaboli potest appeti dum tamen sibi non consentiatur. Hoc non videtur verum quia temptatio est causa essentialis mali sive peccati sicut patet ex eius definitione, boni vero est accidentalis causa, ergo magis se habet in ratione fugiendi quam eligendi. Si dicatur quod etiam boni est essentialis causa, hoc est plane falsum quia si hoc esset, definienda magis esset temptatio per ordinem quem habet ad bonum quam per illum quem habet ad malum secundum considerationem Philosophi, 6. *Topicorum.* Temptatio autem hostis et carnis utraque definitur per impellens ad malum sicut patet in littera.

Ad primum dicendum quod gaudium illud de quo loquitur Iacobus non cadit supra ipsam temptationem, sed supra virtutis exercitium quod aliquando ex temptatione provenit licet per accidens.

Ad secundum dicendum quod *Psalmus* petit temptationem divinam non hostis vel carnis.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 existimate: aestimate FD, existente G 9 Contra: item T// contrarium: continue vel *add.* F//cotidie: continue T 10 cotidie: continue: FDT 11 adversarius noster *trp.* T 13 distinctionem *om.* TG(*spatium*) 15 ex: de BGT//eius: eiusdem GT 18 definienda *trp.p.* esset^2 T 20 utraque: utrumque FD*T

---

5 Iac 1,2.
8 Ps 25,2.
13 Petrus Tar., In Sent. II, d.23, q.1, a.3, sol.
20 Aristot., Top. 6, c.5 (143a9–11).

Quaestio 4
Utrum primus homo habuit cognitionem omnium rerum

Quaeritur utrum primus homo habuit cognitionem omnium rerum.

Videtur quod sic: Hugo, li. 1., p. 6., ca. 13.: „Rerum", inquit, „omnium quae cum homine" etc.

Item Augustinus, *83 Quaestionum* qu. 47: „Rebus cognitis nomina imponimus." Sed Adam omnibus rebus nomina imposuit, ergo etc.

Contra: Augustinus, 8. *Super genesim ad litteram*: „Homo debuit operari paradisum tamquam per hoc interrogans quid vires radicum et germinum possent", ergo illa ignoraret antequam illa addisceret operando.

Item si cognovisset omnes res, ita bene imposuisset nomina absentibus sicut praesentibus, ergo frustra fuissent addcuta ad eum quod falsum est.

Respondeo dicendum quod necesse est homini in primo statu illam cognitionem attribuere sine qua esset imperfectus et nihil amplius. Tunc autem quis imperfectus est in scientia quando aliquid eorum quae ad se pertinent ignorat, et ideo nulla notitia eorum quae ad eum pertinebant deerat ei. Pertinebat enim ad eum dispositio ipsius in actibus propriis, et ideo agendorum et vitandorum perfectam cognitionem habuit. Similiter aliarum rerum inquantum propter ipsum factae erant et ipsas regere debebat. Nota distinctionem in scripto.

Ad primum dicendum quod Hugo loquitur de cognitione rerum quatenus eas disponere debuisset. Sed ob hoc non fuit necesse omnium rerum essentias et proprietates cognoscere.

Ad secundum dicendum secundum Avicennam in sua *Metaphysica* quod nomen aliquando imponitur secundum proprietates accidentales quia non oportet quod ille qui scit significationem vocabuli quod sciat definitionem rei. Et Commentator dicit, Super 8. *Metaphysicae*, quod „quaedam nomina significant essentias rerum, quaedam significant ex accidentibus." Quod autem Adam saltem aliqua nomina imposuerit a proprietatibus accidentalibus patet. Imposuit enim

---

4 Quaeritur *om.* T 5 13: 12 F, 2 G, 14 T//inquit *om.* BGT 7 qu. *om.* T 9 Contra: item T 13 falsum est *trp.* T 14 est homini *trp.* T 17 enim: autem D^{c}T 18 in actibus *om.* DT 20 factae: perfectae FDG//distinctionem *om.* T

---

5 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.13 (PL 176,271A).
7 August., 83 Quaest. q.46.1 (PL 40,29).
9 August., De Genesi 8, c.8, n.16 (PL 34,379).
14–20 Thomas Aqu., In Sent. II, d.23, q.2, a.2, sol. quasi verbatim.
20 Bonav., In Sent. II, d.23, a.2, q.1, resp. (Opera II, p.538a).
24 Avicenna, Phil. prima tr. 5, c.5 (ed.cit. 267, ll. 5–10).
27 Averroes, In Met. 8, t.7 (ed.cit. 215 G).

nomen uxori suae „virago“ quia de viro sumpta est, et tamen sumi de viro non convertitur cum muliere nec indicat mulieris essentiam, nec similiter quod sit mater omnium viventium indicat eius essentiam vel cum ipsa convertitur.

Quaestio 5
Utrum homo in statu innocentiae potuisset decipi

Quaeritur utrum homo in statu innocentiae potuisset decipi.

Videtur quod sic: *Gen* 3: „Serpens decepit me."

Item Adam credidit esse veniale quod erat mortale, ergo fuit deceptus.

Item supra, dist. 21, dicitur quod mulier non horruit serpentem quia credidit ipsum missum a Deo et accepisse officium loquendi. Si dicas quod illa credulitas secuta est elationem mulieris et non praecessit, contra: Elatio mulieris incepit post prolationem istorum verborum: Eritis sicut dii etc. quae fuerunt quasi ultima verba diaboli. Credulitas autem de officio loquendi incepit quam cito audivit eum loquentem et hoc fuit ante elationem.

Item dormiret homo et ita somniare posset. Sed in somnio anima fallitur, accipit enim speciem rei pro ipsa re, ergo etc.

Contra: Augustinus, *Enchiridion* ca. 10.: „Rationalis natura quantum potest vitat errorem", et infra: „Omnis error sive parvus sive magnus semper malus est."

Respondeo: Nota opinionem positam in scripto et distinctionem quam ponit in principio solutionis tantum. Sed contrarium videtur secundum Augustinum, *Enchiridion* ca. 14.: „Errores etsi peccata non sint, tamen in malis huius vitae deputandi sunt" et infra: „Ab ea miseria non absunt in qua nunc sumus." Item libro eodem ca. 10.: Errare est „verum putare quod falsum est vel falsum quod verum est vel certum habere pro incerto." Secundum hoc plane est dicendum quod non potuisset falli in mente sicut nec poenaliter pati in corpore.

Ad argumentum dicendum quod statim in mente mulieris fuit appetitus aequalitatis divinae et ex illo fuit mens eius obnubilata.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 credidit: credebat T 9 elationem: *corr. cum cod.* F 4.729; electionem FBGT(?), electioni D//Elatio: *corr. cum cod.* F 4.729, electio FDBGT 12 elationem: electionem *codd.* 13 somnio: sompno BGT 16 infra *om.* T, ita G 18 et distinctionem: primam FD*, distinctionem infra B, distinctione prima G; *txt.* T *et* D^{c} *mg.* 21 infra: ita BTG 22 libro...10: libro eodem F, libro 4. ca. 18 (17 G, *s.l.* B) et 19,

---

5 Gen 3,13.
7 Petrus Lomb., Sent. 2, d.21, c.4, n.4 (ed.cit. 435, ll.12s.).
10 Gen 3,5.
15 August., Enchir. c.17 (PL 40,240); c.19 (PL 40,241).
20 August., Enchir. c.21 (PL 40,243).
22 Ibid. c.17 (PL 40,239).

Similiter dicendum de viro quod in eo praecessit alicuius illiciti appetitus sive praesumptuosa de se aestimatio quae iam mentem suam depravaverat, et sic patet ad secundum.

Ad tertium dicendum quod mulier non putavit officium loquendi esse serpenti naturale, sed agi aliqua virtute spirituali, nec contulit nec pertractavit utrum illud fieret virtute boni vel mali angeli nec utrum fieret Deo iubente vel permittente.

Ad quartum dicendum quod eius ratio non fuisset in somno adeo ligata quin bene sciret quando somniaret quod somnium esset sicut fuit in Salomone.

---

de materia erroris 17 BG, libro 8. ca. 12. D 29 ad *om.* T 31 illud: idem BGT 32 fieret[1]: fuerit FD, *om.* BG 34 somnium: sompnum BT//Salomone: solutione FDB, *forte* salutione T

---

34 3 Reg 3,15.

Quaestio 6
Utrum homo in statu illo Deum videret per essentiam

Quaeritur utrum homo in statu illo Deum videret per essentiam.

Videtur quod sic: Hugo, li. 1., p. 6., c. 14.: „Cognovit homo" etc.

Item Augustinus, *Ad Orosium*, et 12. *Super genesim ad litteram*, dicit quod Paulus vidit Deum per essentiam sicut sancti in patria, ergo multo fortius primus homo in statu innocentiae.

Item Magister dicit, 4. li. *Sententiarum*, quod primus homo Deum videbat sine medio, ergo per essentiam.

Item amor sequitur cognitionem. Sed primus homo Deum diligebat per essentiam, ergo etc.

Contra: *Exo* 33: „Non videbit me homo et vivet."

Item Gregorius, *Super Ezechielem homelia* 14., exponens *Ies* 6: „Vidi dominum sedentem" etc. et ibidem supra: „Quicquid de illo conspicitur adhuc non est ipse, sed sub illo."

Item visio per essentiam est tota merces beatitudinis. Sed non erat beatus, ergo etc.

Respondeo: Dicunt aliqui quod numquam videtur Deus nisi per quasdam theophanias. Sed hoc tamquam falsum improbat Gregorius, *Moralium* 18., per hoc quod claritas Dei non differt ab essentia Dei, ergo si potest videri claritas Dei, et eius essentia. Nota de hoc Hugonem, Super 1. *Angelicae hierarchiae*.

Alii dicunt quod in patria videtur Deus per essentiam ita quod essentia eius est obiectum visionis et ratio videndi quamvis sit ibi lumen gloriae sublevans et dirigens, non quod illud lumen sit species determinans intellectum in intuitum essentiae divinae sicut species coloris determinat oculum ad videndum colorem, sed erit tantum species sublevans intellectum. In statu autem innocentiae videbatur non per essentiam sed per similitudinem essentiae menti impressam et per lumen

---

4 Quaeritur *om.* T 13 Contra: item T 15 etc. *om.* T 19–20 videtur *trp.p.* theophanias FDBG 23 dicunt: dixerunt T, dictiunt D 25 illud *om.* T

---

5 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.14 (PL 176,271D).
6 August., De genesi 12, c.28 (PL 34,478); c.34–36 (PL 34,483–4).
9 Petrus Lomb., Sent. 4, d.1, c.5, n.3 (ed.cit. 235, ll.8s.).
13 Exo 33,20.
14 Gregorius Mag., In Ezech. l.2, hom.2, n.14 (PL 76,956B.D). Ies 6,1.
20 Gregorius Mag., Moralia 18, c.54, n.90 (PL 76,93D).
22 Hugo a St. Victore, Expos. super angel. hier. 2, c.1 (PL 175,941).

dirigens. In statu autem naturae lapsae videtur per creaturas ex quibus concipitur similitudo Dei quia „invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur", *Rom* 1. Et est ibi etiam lumen intellectuale ipsam animam elevans de quo in *Psalmis*: „Signatum est super nos lumen vultus tui domine." Primum horum, scilicet quod Deus videtur ita per essentiam quod eius essentia est ratio videndi, non placet multis nec credo esse verum, immo credo quod requiritur aliqua similitudo recepta in mente videntis. Et signum ad hoc manifestum est quia Deus posset auferre alicui beato visionem suam sicut eam abstulit Paulo in raptu, et eam restituere postea. Certum est quod ille beatus sic restitutus visioni divinae diceret se prius vidisse quod modo videt, sed hoc dicere non posset nisi apprehendendo similitudinem inter speciem modo apprehensam de re et prius. Sicut enim dicitur li. 2. *De respectibus* ca. 2.: „Si prima forma non fuerit praesens memoriae non comprehendet visus consimilitudinem duarum formarum et sic non cognosceret rem visam." Et propter hoc dicitur quod Deus videtur in patria per similitudinem nec ista similitudo aufert immediationem sicut video colorem per speciem suam et tamen video colorem immediate.

Utrum autem hoc modo videretur Deus in statu innocentiae difficile est dicere. Tamen aliqui dicunt quod ex quo visus fuit a Paulo et Moyse quod hoc ipsi Adae non debuit denegari. Non tamen ita perfecte Deum vidit sicut vident sancti nec ita continue, sed ad breve tempus sicut forte fuit in separatione costae quando secundum Augustinum, 10. li. *Super genesim*, interfuit curiae angelorum et accepit donum prophetiae. Sed utrum sine raptu a sensibus sic Deum videre posset dubium est. Et forte posset dici quod sic, exiliter tamen et quasi raptim, quod etiam contingit in statu naturae lapsae sicut videntur sancti dicere. Unde Augustinus, *De doctrina Christiana* li. 2., ca. 6.: „In tantum", inquit, „vident in quantum moriuntur huic saeculo et inquantum hic vivunt non vident. Et ideo quamvis iam certior et non solum tollerabilior sed etiam iocundior species illius lucis incipiat apparere, in aenigmate adhuc tamen et per speculum videri dicitur quia magis per fidem quam per speciem ambulatur." Et Gregorius, *Homelia* 12, s. 2, p. 2 *super Ezechielem*: „Aliquando", inquit, „mens vincit et reluctantes tenebras suae caecitatis exsuperat ut de incircumscripto lumine quidem furtim et

---

quia...Dei[2] *om.* GT 33 ita *trp.p.* Deus T, *trp.p.* essentiam D 34 aliqua: alia T 48 costae *om.* BGT 53 6: 16 F, 26 D[c]BG, 18 T 57 12: 21 DB, 14 T 58 2[1]: 1 T 59

---

31 Ro 1,20.

32 Ps 4,7.

40 Forte ex libro De aspectibus, auctore Alkindi, qui quidem liber mihi inaccessibilis est. Idem invenitur apud Alhazen, Perspectiva 2, c.3, n.68 (ed. Risner p.70).

49 August., De genesi 9, c.19 (PL 34,408).

53 August., De doctrina christ. 2, c.7, n.11 (PL 34,40).

58 Gregorius Mag., In Ezech. l.2, hom.2, n.12 (PL 76,955AB).

tenuiter attingat", non scilicet permanente fixione, propter quod subiungit infra 4.: „Sciendum est", inquit, „quamdiu in hac mortali carne vivitur nullus ita in contemplationis virtute proficit ut in ipso incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat", fixione scilicet permanente, alioquin sibi ipsi esset contrarius cum supra dixerit quod illum radium aeternae lucis saltem furtim et tenuiter in hac vita possit attingere.

Aliter dici posset ad istam quaestionem, scilicet quod Deus potest dupliciter videri, uno modo per essentiam suam, alio modo per suam similitudinem, et hoc dupliciter, uno modo per similitudinem et effectum ipsius immediate factam in intellectu videntis, alio modo per effectum et similitudinem factam extra intellectum videntis.

Exemplum ad hoc ponitur in visione corporali. Oculus enim videt lucem per suam essentiam, non per speciem relictam in oculo, sed lapidem videt per similitudinem factam in oculo, faciem autem suam relucentem in speculo videt non per suam essentiam nec per similitudinem immediate genitam in oculo ab ipsa facie, sed per similitudinem in oculo genitam a specie genita in speculo. Istud exemplum est inconveniens quia et lux videtur per suam speciem et in visione speculari ab ipsa re relucente in speculo gignitur species immediate in oculo videntis. Speculum autem ibi nihil facit nisi reflectere speciem quam suscipit sine ipsius speciei divulsione quia est corpus tersum et politum.

Aliud autem exemplum convenientius ponitur in visione imaginaria. Imago leonis in imagine videtur per se, leo videtur per suam imaginem, videtur nihilominus per simulacrum sive per picturam in pariete. Vel sic dicatur: Possum considerare similitudinem leonis prout est in mente mea et secundum illud quod est, et hoc est simile primo generi visionis, vel secundum quod est imago leonis genita in mente mea ab ipso leone per quam habeo notitiam de ipso leone, et hoc est simile secundo generi visionis, vel secundum quod est depicta in pariete et hoc est simile tertio generi visionis. Ad primum genus visionis elevatur homo et angelus in patria, ad secundum elevatur homo per gratiam contemplationis etiam in statu naturae lapsae, tertio genere visionis videtur Deus communiter in via a bonis et a malis.

Prima solutio videtur melior quia ista ponit quod Deus possit videri sine specie genita in intellectu. Et quia utraque pars quaestionis pluribus potest esse dubia, ideo solvendae sunt rationes ad utramque partem.

---

lumine: quoddam T, *om.* D//quidem: *om.* T, quiddam D^c, quidam FBG 61 4: i F, *om.* DBGT 62 incircumscripto: incircumscripti F, circumscripti DT 64 dixerit: dixit T// quod *om.* T 66 dici posset *trp.* T//dupliciter: *trp.p.* Deus BG, tripliciter F^cD 72 suam: sui T 77 re *om.* FDBG 79 divulsione: dimissione F, amissione D, divisione BG 82 simulacrum: similitudinem T 83 illud: id FDG 85 ipso^2 *om.* FDBG 88 etiam: vel

---

61 Ibid. n.14 (PL 76,956AB).

66–75 Thomas Aqu., In Sent. II, d.23, q.2, a.1, sol.

Ad primum primae partis dicendum quod est duplex cognitio: Credulitatis et haec est veritatis complexae quae est veritas propositionis. Formationis sive imaginationis et haec est veritatis incomplexae. Hugo ergo non loquitur de cognitione formationis sive imaginationis sed credulitatis. Cognovit enim primus homo in statu innocentiae per certam scientiam multas veritates complexas de Deo quas etiam modo cognoscimus per fidem ut Deum esse trinum et unum, omnipotentem, creatorem omnium et huiusmodi. Non enim intendit dicere quod videret divinam essentiam simplici visione intellectus. Et quod loquatur de cognitione credulitatis non formationis patet per hoc quod subdit in fine illius capituli: „Per internam", inquit, „inspirationem invisibiliter edoctus nullatenus de ipso creatore suo dubitare potuit. Doctrina enim et dubitatio pertinent ad actum credulitatis, intellectus vero ad actum formationis."

Ad secundum dicendum quod visio Pauli et Moysi fuit per raptum et abstractionem a sensibus, et sic bene conceditur quod Adam potuit videre divinam essentiam et etiam vidit in illa separatione secundum Augustinum ut dictum est, aliter autem non nisi valde exiliter.

Ad tertium dicendum quod Magister non negat simpliciter medium, sed medium obscurum per quale homo videt in statu naturae lapsae. Vel ideo hoc dicit Magister quia Adam divinorum cognitionem non accipiebat ex signis sensibilibus sicut modo facimus, sed per infusionem a Deo.

Ad quartum dicendum quod non est simile quia visio per essentiam est tantum rei praesentis, et ideo non competit nisi statui patriae. Sed amor est indifferenter rei praesentis et absentis, et ideo potest esse in statu viae.

Ad primum secundae partis dicendum quod ad hoc quod essentia Dei videatur oportet quod homo moriatur vel per sequestrationem a carne et hoc est mors simpliciter, vel per abstractionem animae a sensibus et hoc est mors secundum quid.

Ad secundum dicendum quod Gregorius loquitur de visione fixa et permanente, non de visione quae est furtim et momentanea.

Ad tertium dicendum quod visio permanens et fixa est tota merces, non ea quae est raptim et momentanea.

T 89 Deus communiter *trp.* FDG 94 est duplex *trp.* BT 96 incomplexae: complexae T 97 cognitione formationis *trp.* T 99 trinum: in personis *add.* T 107 conceditur: consequitur T 109 valde *om.* T 119 mors: mori FDT

---

103 Cf. l. 5.

DISTINCTIO 24

Quaestio 1

Utrum Adam ex solis naturalibus potuisset temptationibus resistere

Quaeritur utrum Adam ex solis naturalibus potuisset temptationibus resistere.

Videtur quod sic: Anselmus, 2. *De libero arbitrio* ca. 13.: „Liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem propter se ipsam", ergo etc.

Item aut potuit resistere aut non potuit. Si potuit, habeo propositum. Si non: Sed nullus peccat in eo quod vitare non potest secundum Augustinum, 3. *De libero arbitrio*, ergo etc.

Contra: „Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur gratia assistente et malum gratia desistente" secundum Augustinum, et habetur li. 2. *Sententiarum*, ergo etc.

Item si potuit resistere, ergo potuit vincere adversarium et per consequens coronam acquirere. Sed coronam nullus potest mereri sine gratia, ergo etc.

Item si potuit resistere, ergo potuit servare medium in actionibus et passionibus. Sed hoc potest homo ex moralibus tantum secundum Philosophum, ergo tantum potuit per sola naturalia quantum per naturalia et moralia quod est falsum, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod definitiones dantur secundum habitum, non secundum actum, et ideo non valet: Liberum arbitrium habet gratiam, ergo semper facit bonum, vel: Liberum arbitrium caret gratia, ergo semper eligit malum.

Ad aliud dicendum quod non omnis victoria est meritoria coronae, sed illa tantum quae est informata gratia et caritate. Frequenter enim peccatores resistunt temptationibus.

---

6 Quaeritur *om.* T 7 2: libro T//13: 3 et *praem.* F, 12 B, 3.13 T 10 3: in libro T 13 assistente: existente FDBG 26 meritoria: victoria T

---

7 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.3 (ed.cit. 212); c.13 (ed.cit. 225).
11 August., De libero arbitrio 3, c.18, n.50 (PL 32,1295).
13 Immo Ps.–Hugo a St. Victore, Summa sent. 3, c.8 (PL 171,1129B; PL 176,101C).
14 Petrus Lomb., Sent. 2, d.24, c.3 (ed.cit. 452s.).
18 Aristot., Eth.Nic. 3, c.7 (1113b6).
21 Bonav., In Sent. II, d.24, p.1, a.1, q.2, resp. (Opera II, p.557a).

Ad tertium dicendum quod medium quod debet servari in actionibus et passionibus non est punctuale, sed habet latitudinem, et sic per virtutes morales potuit accedere ad medium plus punctuale quam per sola naturalia et facilius ad illud accessisset per naturalia et moralia quam per naturalia tantum quamvis nullam difficultatem pateretur in agendo sicut dictum fuit supra de angelis.

Quaestio 2
Utrum intellectus et affectus sint eadem potentia

Quaeritur utrum intellectus et affectus sint eadem potentia.

Videtur quod sic: Potentiae distinguuntur et cognoscuntur per actus et actus per obiecta. Sed obiecta harum potentiarum non differunt per essentiam, ergo etc. Probatio minoris: Verum est obiectum intellectus et bonum affectus. Sed haec non differunt in re simplicissima, scilicet in Deo, ergo etc. Si dicas quod differunt ratione, contra: Verum inquantum verum diligitur et bonum inquantum bonum intelligitur, ergo ratione non differunt.

Item Augustinus, li. 15. *De trinitate* ca. 21.: „Voluntas scit et intelligit et intelligentia diligit." Sed intelligere est actus intellectus, diligere voluntatis, ergo idem sunt voluntas et intellectus.

Item obiecta diversa non sentiuntur ab eadem potentia. Non enim audio colorem nec video sonum quia potentiae quarum obiecta per se sunt eadem, inter se sunt eaedem. Et dico „per se" quia per accidens possum videre dulce. Sed verum est obiectum per se intellectus, bonum vero affectus. Sed verum inquantum verum amatur, ergo verum est obiectum per se affectus, ergo affectus non est alia potentia quam intellectus.

Item cognitio in eodem praecedit dilectionem, ergo in eadem potentia praecedit cognitio dilectionem quia sicut innuit Commentator, Super 2. *De anima*, idem est iudicium de toto homine et de potentia. Sed cognitio est intellectus, dilectio ipsius affectus, ergo eadem est potentia intellectus et affectus.

Item intellectus et affectus non sunt materia animae nec accidentia secundum Augustinum, ergo sunt formae. Si sunt eadem forma, habeo propositum. Si alia et alia, ergo cum voluntas sive affectus sit ultima, erit nobilior, ergo magis debet dici anima voluntativa quam rationalis, contrarium tamen videtur.

Contra: 6. *Ethicae* distinguit Philosophus potentias in cognitivas et appetitivas, et Damascenus, libro 2., ca. 21.

---

4 Quaeritur *om.* T//sint: sit FDG 16 eaedem: eadem FBGT, *txt. mg.* D 20 eodem: non *add.* FB 20–1 ergo...dilectionem *om.(hom.)* FDG//praecedit[2] cognitio *trp.* T 27

---

5 Aristot., De anima 2, c.4 (415a16–21).
11 August., De trin. 15, c.21, n.41 (PL 42,1089).
21 Averroes, In De anima 2, t.9 (ed.cit. 53 F – 54 A).
25 August., De genesi 7, c.7 (PL 34,359); c.11, n.18 (PL 34,362).
28 Aristot., Eth.Nic. 6, c.2 (1139a21–2).
29 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.22 (ed.cit. 135, ll.58s.).

Item si intellectus et affectus essent eadem potentia, si simul agerent, dividerentur in sua operatione. Sed omnis virtus quae dividitur, cum agit facit viles operationes secundum Commentatorem, *De causis*, ergo etc.

Respondeo: Aliqui magni dixerunt et adhuc dicunt quod intellectus et affectus non sunt diversae potentiae nec intelligere et amare sunt diversi actus. Dicunt enim quod cum anima in aliquo apprehendit rationem veri, est pure intellectus speculativus, cum autem profundat se et extendit se ad rationem boni incipit esse affectus. Unde dicunt quod intellectus et affectus non sic differunt quod alia forma sit qua intelligit anima et alia qua appetit sive diligit, sed per idem sui agit utrumque inquantum habet speciem rei intellectae. Unde eadem potentia apprehendens rem ut pure intelligibilem est intellectus speculativus, eadem autem profundans se et comprehendens rem ut bonam, est intellectus practicus, et hoc totum pertinet ad intellectum. Eadem vero potentia non ut hanc cognitionem faciens et exercens, sed ut eam retinens et iuxta eam appetens est voluntas sive affectus. Similiter dicunt quod intelligere et amare non sunt actus essentialiter differentes, sed intelligere est apprehendere rem in se absolutam, diligere est apprehendere eam ad aliud comparatam, ut scilicet communicantem se alii quod est apprehendere eam ut bonam. Unde sicut lucere et illuminare dicunt eandem actionem, similiter calefacere et liquefacere, nec differunt nisi sicut absolutum et comparatum, ita dicunt de actu intelligendi et amandi, et eodem modo dicunt de vero et bono.

Contra istam opinionem sic obicitur: Quia ista relatio aut est actio intellectus aut aliqua natura ipsius animae. Si sit solum actio intellectus, ergo quocumque modo et ad quemcumque actum quis referat animam, poterit anima in illum actum quod falsum est. Si sit aliqua natura ipsius animae, aut ergo essentia ipsius animae et tunc solum faciet unam operationem quia idem manens idem natum est semper facere idem, aut est alia essentia et tunc habeo propositum. Praeterea si intellectus et affectus non sunt diversae potentiae, ergo in anima non poterit inveniri ratio imaginis. Ideo est communis opinio theologorum quod sunt diversae potentiae.

Ad primum dicendum quod bonum et verum differunt ratione quia intellectus apprehendit verum sub ratione veri et affectus bonum sub ratione boni et hoc sufficit ad diversitatem obiectorum sicut patet de forma universali et particulari quia una et eadem est secundum rem et subiectum secundum Boethium in *Commento super prologum Porphyrii*. Vel dicendum quod non sequitur quod si

---

voluntativa: voluntaria FD^{c}BG 37 intellectus...affectus^{2} *trp.* FDB 41 bonam: bona G(?)T 43 ut: in *add.* T 47 apprehendere: comprehendere T 48 calefacere...liquefacere *trp.* T 62 patet *trp.p.* universali T 65 sit obiectum *trp.* T 66

---

32 Liber de causis prop. 16 (ed.cit. 179).

64 Boethius, In Prophyrium 1, (PL 64,85D).

apprehendit utrumque, quod utrumque sit obiectum eius. Nam intellectus dicit quod aliud est universale, aliud particulare, aliud forma individui, aliud individuum, nec tamen sequitur quod utrumque sit obiectum intellectus quia sicut dicit Commentator, Super 3. *De anima*, „intellectus comparando alietatem quae est inter individuum et formam individui comprehendit formam per se et individuum mediante sensu."

Ad secundum dicendum quod aliquis actus potest potentiae attribui dupliciter, aut sicut efficienti et elicienti motum, aut sicut tenenti ipsum motum. Dico quod scire est ipsius voluntatis non sicut efficientis sed sicut tenentis, et per hunc modum irascibilis et concupiscibilis sunt oboedibiles rationi et dicuntur rationales per participationem quia directio rationis manet in eis. Unde Philosophus dicit 1. *Ethicae* quod motus potentiarum superiorum manet in potentiis inferioribus. Eodem modo dicendum est quando intelligentia dicitur diligere. Vel aliter videtur dicendum quod sine dubio Augustinus videtur loqui de intelligentia et voluntate prout sunt motus et non prout sunt potentiae, et hoc modo non potest dici quod voluntas sciat nec sicut efficiens motum intelligendi nec sicut tenens ipsum quia motus non est motus sicut subiecti, et ideo forte voluntas dicitur scire et intelligentia diligere quia anima intelligens diligit et diligens intelligit. Ista autem praedicatio est consueta in virtutibus, ut iustitia est fortis et fortitudo est iusta.

Ad tertium dicendum quod haec est distinguenda: Verum inquantum verum amatur et bonum inquantum bonum intelligitur quia potest fieri reduplicatio circa hoc quod dico „verum" absolute et circa hoc quod dico „bonum" absolute, vel in comparatione ad actum. Si primo modo, vera est propositio. Significat enim quod non solum verum diligitur sed etiam ratio veritatis in ipso et quod non solum bonum intelligitur sed etiam ratio bonitatis in ipso bono. Si secundo modo, falsa est propositio quia significat quod veritas est ratio qua verum amatur et bonitas est ratio qua bonum intelligitur.

Ad quartum dicendum quod cognitio praecedit dilectionem in potentia amativa, sed dilectio est ab ea tamquam ab efficiente. Cognitio autem est in ea tantum ut in tenente motum factum ab intellectiva.

Ad quintum dicendum quod differentia animae rationalis magis dinoscitur ex ratione quam ex voluntate et ideo sicut cognoscimus sic et nominamus.

---

est *om.* T 68 dicit: docet DBG//comparando: componendo FB, competendo T 69 individui: sed *add.* B//comprehendit: comprehendi FD 69–70 individui...individuum *om.(hom.)* G 74 oboedibiles: oboediales F, oboedientes $B^{c}G$ 78 Vel *om.* FDB 91 significat: significatur FDBG 94 sed: si T 96 dinoscitur: dignoscitur FDG

---

68 Averroes, In De anima 3, t.9 (ed.cit. 156 C).
76 Aristot., Eth.Nic. 1, c.13 (1102b25–7).
78 Cf. l. 11.

Quaestio 3
Utrum divisio quae est per superiorem portionem rationis et inferiorem sit divisio potentiarum

Quaeritur utrum divisio quae est per superiorem portionem rationis et inferiorem sit divisio potentiarum.

Videtur quod sic: Augustinus, 12 *De trinitate* ca. 4., dicit quod haec divisio est per actus et officia. Sed diversitas actuum est ex diversitate potentiarum quia potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta, ergo etc.

Item in eodem libro, ca. 7., dicit Augustinus quod in superiori portione est imago, in inferiori autem portione non. Sed si essent eadem potentia, ratio imaginis esset in utraque, ergo etc.

Item si esset haec divisio per actus et officia tantum, ergo oculus posset dici superior quando videret superiora et inferior quando videret inferiora quod tamen non dicitur.

Item si ratio dicitur superior quando considerat superiora et aeterna, inferior quando considerat inferiora et temporalia, ergo poterit dici media quando considerat quae sunt circa se, quod tamen non dicitur, ergo etc.

Item in voluntate non ponitur ista divisio cum tamen habeat actus consimiles, ergo non est divisio solum per actus et officia, ergo est per potentias diversas.

Contra: Anima est omnia sensibilia per sensum et omnia intelligibilia per intellectum secundum Philosophum, libro *De anima*, ergo sive intelligat superiora sive inferiora, nulla propter hoc ponitur in eius intellectu distinctio.

Item Augustinus, 12. *De trinitate* ca. 4., et habetur in littera, loquens de superiori et inferiori portione rationis: „Haec", inquit, „quae commemoravi non nisi per diversa officia geminamus."

Respondeo: Ad hanc quaestionem dixerunt aliqui quod ratio dicitur superior secundum illam partem qua communicat angelis, sed dicitur inferior secundum illam qua inclinatur et coniungitur corpori. Sed hoc non bene dicitur quia dicit

---

5 Quaeritur *om.* T 6 potentiarum: potentia F, tamquam per diversas potentias BD 10 in[1] *om.* FDG 11 imago: imaginatio BT, humano G 14 videret[1]: videt TG 23 propter hoc ponitur: ponitur propter hoc T 24 ca. 4 *om.* T 25 Haec: hoc T 27 ratio

---

7 August., De trin. 12, c.4 (PL 42,1000).
10 Ibid. c.7, n.10 (PL 42,1003s.); n.12 (PL 42,1004s.).
22 Aristot., De anima 3, c.8 (431b21–3).
24 August., De trin. 12, c.4 (PL 42,1000). Petrus Lomb., Sent. 2, d.24, c.5, n.5 (ed.cit. 454, l.27).

Augustinus quod inferior obtemperat superiori et superior cohibet inferiorem. Sed non potest eam cohibere secundum quod inclinatur ad corpus et ei coniungitur. Item illud per quod anima coniungitur corpori non indiget habitu directivo. Sed certum est quod ratio inferior eo indiget.

Alii dicunt quod ratio superior dicitur intellectus speculativus, inferior vero dicitur practicus. Et hoc nihil est quia in superiori parte rationis invenitur praxis. Ratio enim superior consulit rationes aeternas, intellectus autem speculativus nihil consulit. Praeterea intellectus noster potest considerare ista inferiora et temporalia secundum se sine operatione et hoc est rationis inferioris.

Alii dicunt quod portio superior rationis et inferior sunt eadem potentia et solum differunt penes diversum modum negotiandi, unde modo negotiatur circa aeterna et dicitur ratio superior, modo circa temporalia et dicitur ratio inferior. Et hoc non plene satisfacit quia cum superior moveat et regulet inferiorem et oportet movens et motum simul esse, oportet quod simul moveantur et non successive.

Alii dicunt et melius quod ratio superior et inferior differunt sicut partes virtuales eiusdem potentiae exercentis diversa officia vel successive secundum se totam vel simul secundum diversas sui partes. Potest enim contingere quod anima secundum totam suam memoriam, intelligentiam et voluntatem negotietur circa aeterna et tunc dicitur superior, et postea circa temporalia et dicitur inferior. Potest etiam esse quod simul secundum aliquid suae memoriae, intelligentiae et voluntatis convertatur ad aeterna et secundum aliquid ad temporalia, et sic simul est in ea portio superior et inferior. Anima enim in multis divisa est. Unde Augustinus, 8. li. *Confessionum*: „Non est monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi." Et ideo duae sunt voluntates quia neutra earum est tota. Vel etiam dicendum quod anima secundum se totam vel secundum idem sui, utpote secundum intellectum, non solum successive, sed etiam simul potest converti ad superiora et inferiora. Et si quaeras quomodo possit hoc esse cum secundum Philosophum non contingat intelligere nisi unum solum, et idem etiam videtur in voluntate quia secundum Anselmum, li. *De concordia*, „non est aliquid volitum nisi sit actu cogitatum et non possunt aliqua cogitari nisi sint actu oblata" et sic videtur quod ad divisionem unius potentiae sequatur divisio aliarum

---

om. T 34–5 vero dicitur: intellectus T 36 consulit: consuluit T 40 unde: uno FB 43 et[2] *om.* GT 46 exercentis: sicut B, secundum D, *om.* F, secundum *praem.* G// diversa: divina T, omnia G 52 ea: eo T 54 duae sunt *trp.* T 59 in voluntate *om.*

---

30 August., De trin. 12, c.7, n.10 (PL 42,1003s.).
53 August., Confess. 8, c.9 (PL 32,759).
58 Aristot., Top. 2, c.10 (114b34–5).
59 Anselmus Cant., De concordia 3, c.6 (ed.cit. 270s.).

potentiarum, dicendum quod uno modo possunt simul multa cogitari, alio modo non. Nam quando multa referuntur ad invicem, tunc possunt multa simul cogitari secundum Commentatorem, Super 3. *De anima*, et isto modo est in proposito quia anima considerat superiora in quadam relatione ad regulationem istorum inferiorum. Quando autem illa multa considerantur simpliciter sine tali relatione, tunc non possunt simul cogitari. Praeterea in nobis est duplex intellectio, manifesta scilicet et occulta, sicut duplex argumentatio secundum auctorem *Perspectivae*, li. 2. ca. 3., et secundum Augustinum, li. 15. *De trinitate* ca. 7.: „Nisi", inquit, „praevideremus cogitatione non utique diceremus donec finiatur omne quod dicimus vel quod canimus" etc.

Dico ergo quod cogitatione manifesta non possunt simul multa cogitari, sed manifesta simul et occulta possunt. Quod autem vel secundum se totam vel secundum aliquid sui possit negotiari circa aeterna patet per Augustinum, 12. li. *De trinitate*, ca. 7.: „Quia", inquit, „etsi tota contempletur veritatem, imago Dei est et cum ex ea distiribuitur aliquid et quadam intentione derivatur ad actionem rerum temporalium, nihilominus ex qua parte conspectam consulit veritatem, imago Dei est, ex qua vero intenditur in agenda inferiora, non est imago Dei." Et per hoc patet quod in portione superiori sunt memoria, intelligentia et voluntas, cum dicat Augustinus ibi esse rationem imaginis. Quod etiam haec tria sint in portione inferiori patet per hoc quod ibi potest esse consensus in illecebram peccati. Unde et mulier aliquando dicitur de pomo vetito comedere viro non comedente, id est ratio inferior in peccati delectationem consentire ratione superiori in opus peccati non consentiente. Item differunt portio superior et inferior penes habitus quia habitus informans rationem superiorem est sapientia, habitus informans inferiorem est scientia. Item differunt penes obiecta quia obiectum superioris sunt aeterna, obiectum vero inferioris sunt temporalia sicut patet per Augustinum, 12. li. *De trinitate*.

Ad primum dicendum quod non omnis multiplicitas actuum diversificat potentias quia aliquando diversificantur actus penes forte et debile sicut in uno tempore habet homo ingenium acutum et tunc cito respondet ad interrogata, aliquando habet ingenium hebetatum et tunc tarde respondet, aliquando

---

FDG 69 7: 8 T 75 contempletur: contemplatur T, completur G 77 conspectam: conspectiva FD*BGT, *txt.* D^c 80: cum *om.* G, tamen *add.* T 84 superiori: superiore FDGT 84–5 differunt *trp.p.* inferior T 87 obiectum[1]: obiecta T//obiectum[2]: obiecta

---

64 Averroes, In De anima 3, t. 23 (ed.cit. 167 C).
68 Alhazen, Perspectiva 2, c.12 (ed.Risner 32).
69 August., De trin. 15, c.7, n.13 (PL 42,1067).
75 August., De trin. 12, c.7, n.10 (PL 42,1003s.).
88 Ibid. c.4 (PL 42,1000).

diversificantur ex diversitate habituum in eadem potentia sicut per habitum syllogizandi syllogizo et per habitum definiendi definio, aliquando diversificantur ex diversitate medii sicut scire et opinari quae differunt secundum efficaciam medii ut sunt necessarium et probabile quia scire est per medium necessarium, opinari vero per medium probabile quia argumentum concludens ex probabilibus generat opinionem tantum, concludens autem ex necessariis generat scientiam. Alii autem variantur ex diversitate obiectorum, et hoc potest esse quadrupliciter: Vel ex diversitate obiectorum per accidens sicut videre hominem et videre lapidem, et haec diversitas obiecti non variat potentiam. Vel ex diversitate obiectorum secundum speciem sicut videre album et videre nigrum, nec hoc variat potentiam. Vel ex diversitate eiusdem obiecti penes maiorem et minorem abstractionem sicut visus apprehendit colorem in aliqua abstractione, sed non nisi praesente materia et cum multis appendiciis materialibus. Imaginatio vero apprehendit colorem sub maiori abstractione quia sine praesentia materiae, sed non sine appendiciis materiae. Intellectus autem apprehendit speciem coloris sive colorem sub omnimoda abstractione a materia et condicionibus materiae, et haec diversitas variat potentiam. Vel ex diversitate obiectorum secundum genus ut sunt color et sonus, et si haec sunt obiecta per se, faciunt diversitatem potentiarum secundum Philosophum, 7. *Ethicae* in principio, et quia temporale et aeternum non sunt obiecta per se licet differant secundum genus, ideo non variant potentiam.

Ad secundum dicendum quod in ratione inferiori non negatur esse imago ratione sui, sed ratione talis actus, inquantum scilicet intendit in inferiora, sicut homo non dicitur rationalis sed brutalis inquantum ad inferiora inclinatur.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia oculus per eandem virtutem videt superiora et inferiora. Ratio autem alio et alio habitu vigoratur circa considerationem aeternorum et circa considerationem temporalium.

Ad quartum dicendum quod ratio dicitur inferior inquantum sua consideratio versatur circa temporalia et quia illa quae sunt iuxta se sunt temporalia sicut et illa quae sunt infra se, ideo non debet dici media propter considerationem eorum quae sunt iuxta se.

Ad quintum dicendum quod superius et inferius assignantur in voluntate sicut in ratione, unde falsum supponebatur in argumento.

T//vero *om.* DBG 93 diversificantur: diversificatur DT 94 diversificantur: diversificatur T 95–6 sicut...medii *trp.p.* probabile B, *om.* F 95 efficaciam: efficientiam T 99 quadrupliciter: quadruplex T 104 apprehendit: abstrahit T, abstrait G 105 et *om.* DT//appendiciis: apprehendiciis T 106 abstractione: apprehensione T 107 appendiciis: apprehendiciis T 110 si *om.* FBG 114 imago: imaginatio G(?)T 121 sicut: sic T, sed G 122 se *om.* FDBG 125 argumento: etc. *add.* GT

104–9 Avicenna, De anima p.2, c.2 (ed.cit. 116–20).
111 Aristot., Eth.Nic. 7, c.2 (1139a8–12).

Quaestio 4
Utrum divisio voluntatis quae est per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias

Quaeritur utrum divisio voluntatis quae est per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias.

Quod sic videtur: Divisio substantiae per rationale et irrationale etc.

Item finis in operabilibus se habet sicut principium in speculativis sive demonstrativis secundum Philosophum in fine 2. *Physicorum.* Sed cognitio principiorum in demonstrativis est alterius potentiae quam cognitio conclusionum quia illa apprehendit intellectus, illas ratio, ergo finis et ea quae sunt ad finem apprehenduntur diversis potentiis. Sed finis, scilicet beatitudo, pertinet ad voluntatem naturalem, ergo quae sunt ad finem pertinent ad aliam potentiam. Sed haec est voluntas deliberativa, ergo etc.

Item in potentiis apprehensivis est ita quod apprehendere particulare et universale in particulari est eiusdem potentiae. Sed utrumque per se est alterius potentiae, ergo similiter erit in potentiis motivis quod moveri ad universale per se et ad particulare per se erunt diversarum potentiarum. Sed voluntas naturalis appetit universale per se, deliberativa particulare, ergo etc.

Contra: Obiectum et ratio obiecti pertinent ad eandem potentiam. Sed finis est ratio appetendi ea quae sunt ad finem, ergo finis et ea quae sunt ad finem pertinent ad eandem potentiam. Sed finis pertinet ad voluntatem naturalem, ea quae sunt ad finem ad deliberativam, ergo etc.

Item potentiae quae habent idem obiectum et sub eadem ratione non sunt diversae, et actus qui habent idem obiectum et sub eadem ratione non sunt diversarum potentiarum. Sed voluntas naturalis et deliberativa habent idem obiectum et sub eadem ratione, scilicet bonum, quia sive sic sive sic semper appetunt bonum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod diversitas voluntatis naturalis et deliberativae attenditur penes modos movendi. Diversitas autem modorum movendi sic patet: Sicut appetitus sensibilis dicitur ille qui sequitur aprehensionem sensus, sic

---

5 Quaeritur *om.* T 7 Divisio: est *add.* T 8 operabilibus: operationibus FDT 11 illa: illas FDBG 15 potentiis apprehensivis *trp.* T//particulare: particularem T, pertinere G 15–6 universale: universalem T 16 est[2] alterius *trp.* T 18 erunt: erit FDB, est G 26–7 idem obiectum *trp.* BG, *ill.* D, *om.(hom.)* F 30 attenditur: attenduntur T

---

9 Aristot., Phys. 2, c.9 (200a15–6).

voluntas sive appetitus rationalis qui sequitur apprehensionem rationis. Ratio autem dupliciter apprehendit bonum et malum, conveniens et nocivum: Sine investigatione sicut in illis quorum malitia vel bonitas est per se nota sicut miserum esse, beatum esse. Cum investigatione et deliberatione sicut in illis quorum malitia vel bonitas non est per se nota sicut legere et disputare et huiusmodi. Appetitus qui sequitur apprehensionem per se notae bonitatis vel malitiae est appetitus naturalis voluntatis, appetitus vero qui sequitur apprehensionem rationis bonitatis et malitiae notae per investigationem et deliberationem rationis dicitur voluntatis deliberativae. Ratio autem quare sic moventur forte est haec: Primum genus appetendorum vel fugiendorum per se natum est movere voluntatem et voluntas a talibus moveri, ideo respectu talium obiectorum dicitur voluntaria potentia naturalis et eius velle naturale quia natura est principium motus et quietis eius in quo est, et hoc est verum tam in movere quam in moveri secundum Commentatorem, Super 4. *Physicorum*. Illa autem dicuntur movere naturaliter in quorum natura est movere ad aliquid, et illa moveri in quorum potentia est ut moveantur ad illud naturaliter. Cetera autem fugienda vel appetenda non movent de se voluntatem nisi secundum quod per deliberationem quandam intentionem fugiendi vel appetendi, et ideo illorum non est voluntas naturalis.

Ad primum dicendum quod bene procederet si rationale et irrationale sumerentur uniformiter. Sed hic non est ita quia ibi sumitur pro parte constitutiva animalis, hic autem pro potentia apprehensiva duorum oppositorum.

Ad secundum dicendum quod secundum quosdam potentia apprehensiva principiorum et conclusionum est eadem. Tamen dato quod sint diversae, non propter hoc oportet ita esse in voluntate. Et ratio huius est quia a parte intellectus et rationis est ista diversitas secundum se, a parte autem voluntatis non est ista diversitas secundum se sed a parte potentiae apprehensivae quia quaedam rationes appetibilitatis et fugibilitatis cognoscuntur per se, quaedam per investigationem. Diversitas autem actuum alicuius potentiae qui veniunt ei ex diversa comparatione alicuius potentiae et non ex diversitate obiecti, non facit diversam potentiam.

Ad tertium dicendum quod potentia apprehensiva universalis per se et singularis per se sunt diversae, sed apprehensiva universalis per se et singularis mediante alia virtute non sunt diversae. Sic quodammodo est in proposito. Appetit enim tale voluntabile per apprehensionem intellectus et tale mediante ratione. Similiter est de intellectu respectu sensus.

---

32 apprehensionem rationis *trp.* T 33 dupliciter apprehendit *trp.* T 35 esse[1]: et *add.* T 36 vel *om.* T//et[1] *om.* T 39–40 bonitatis...rationis *om.(hom.)* T 41 appetendorum: appetitivorum T//fugiendorum: fugitivorum(? *male leg.*) T 51 bene procederet *trp.* T

---

45 Averroes, In Phys. 2, t.3 (ed.cit. 49 E).

Quaestio 5
Utrum intellectus agens et possibilis sint eadem potentia vel diversae

Quaeritur utrum intellectus agens et possibilis sint eadem potentia vel diversae.

Quod diversae videtur: Sicut se habet materia ad formam vel efficientem, ita se habet intellectus possibilis ad agentem. Sed materia non coincidit cum forma vel efficiente, ergo etc.

Item prima divisio potentiae est per activam et passivam secundum Philosophum, 9. *Metaphysicae*. Sed inter membra primo dividentia est maxima differentia, ergo etc.

Item impossibile est idem secundum idem esse simul in actu et potentia.

Contra: „In perpetuis non differt esse et posse" secundum Philosophum, 3. *Physicorum*.

Item in imaginatione quae est multo magis materialis virtus, non distinguitur imaginativa agens et possibilis, ergo etc.

Item agens intelligit non sine specie, ergo recipit, scilicet ipsam speciem, et possibilis intelligit, ergo agit, ergo agens est possibilis et possibilis agens, ergo non differunt.

Respondeo: Quidam dixerunt quod differunt sicut duae substantiae, alii sicut potentia et habitus, alii sicut duae potentiae, alii sicut absoluta et comparata.

Primus modus dupliciter potest intelligi. Quidam enim dixerunt quod intellectus agens est quaedam substantia separata, scilicet intelligentia, et huius opinionis videtur fuisse Algazel, 4. *Physicorum*, tractatu 5., plane. Alii dixerunt quod sit Deus et isto modo videtur ponere Commentator, Super 3. *De anima*, in fine magni commenti, super illud: „Et sicut res abstracta" etc., et ponit quod copulatur nobiscum perfecte non ut agens, sed ut forma. Hoc etiam videtur dicere Commentator super illud 11. *Metaphysicae*: „Si igitur aliquid movetur." Commentator in fine 6. *Ethicae*: „Unum quidem secundum substantiam in

---

4 Quaeritur *om.* T 26 copulatur: copulabitur FB, compulabitur D//non: tantum *add.* FT, tamen *add.* BGD*//etiam videtur *trp.* T 28–36 Commentator...subiacent *om.* T 28

---

9 Aristot., Met. 9, c.1 (1046a19–22).
12 Aristot., Phys. 3, c.3 (203b30).
23 Algazel, Phil. 2, tr.5, c.2 (ed.cit. f. 59rb).
24 Averroes, In De anima 3, t. 36 (ed.cit. 187 BC).
27 Averroes, In Met. 12, t.38 (ed.cit. 321 F).
28 Eustratius, In Eth. 6, c.13 (ed.cit. 406, ll.12–7); Aristot., Eth.Nic. 6, c.13 (1145a10–1).

intellectivo animae inquisitivum et inventivum in propositionibus quidem verum, in actionibus autem bonum." Circa universalia igitur negotians intellectus speculativus nominatur et ipsi subiecta speculabilia et scibilia, circa singularia autem studia faciens intellectus practicus dicitur et sunt ipsi subiecta operabilia et sensibilia. Unum quidem igitur secundum substantiam ut una pars vel una potentia animae, dividitur autem in duas particulas, speculativam et practicam, et aliud ens in speculari universalia et aliud in perscrutatoria singularia quae sensui subiacent.

Sustinendo tamen quod differunt sicut potentia et habitus quia quidam voluerunt dicere quod anima habet apud se collectionem principiorum et hoc vocant intellectum agentem sicut recitat Commentator, Super 3. *De anima*, dicendum ad primum quod Philosophus accipit ibi perpetuum pro aeterno. Praeterea loquitur de posse ordinato ad esse.

Ad secundum dicendum quod non est simile de imaginativa quia cum species defertur a sensu usque ad imaginationem non exit genus abstractionis. Nota sicut in scripto. Haec responsio videtur sumi ex Commentatore, super illud 3. *De anima*: „Oportet igitur ut in ea sit intellectus": „Non possumus", inquit, „dicere quod intentiones imaginatae sint solae moventes intellectum materialem et extrahentes eum de potentia in actum quoniam si ita esset, tunc nulla esset differentia inter universale et individuum, et tunc intellectus esset de genere virtutis imaginativae et ideo necesse est ponere alium motorem qui facit intentiones imaginatas movere in actu intellectum materialem", et sic ipse dicit Super librum *De somno et vigilia*: „Omne quod exit de potentia ad actum habet agens quod est de genere illius rei quae exit de potentia ad actum. Unde necesse est ut faciens cognitionem intellectivam sit intellectus in actu."

Ad tertium dicendum quod intellectus materialis est possibilis quantum ad receptionem et activus quantum ad iudicium. „Iudicium enim et distinctio in nobis non attribuitur nisi intellectui possibili" sicut dicit Commentator super illud 3. *De anima*: „Et iste intellectus etiam abstractus". Sed non habet actionem abstrahendi. Intellectus vero agens secundum istos non intelligit sine possibili

---

quidem: quidam D*BG//in^2 *om.* BG 29 intellectivo: intellectivae B, intelligentiae G 32 ipsi: quidem B, *om.* G 35 universalia: et (est G) super sensum FDG//perscrutatoria: parte particulari B, per se scuptari(!) G 36 sensui: sensu BD 46 dicere: docere T// intentiones imaginatae *trp.* T//imaginatae: imaginativae T//sint: sunt BGT 50 sic: sicut FDBT 51 somno: somnia FDBT 53 intellectus: *corr. sec. textum citatum*,

---

39 Averroes, In De anima 3, t.36 (184 AB). Ibi refert Themistium, De anima 5, (ed.CLCAG I, 217, ll.50s.); Aristot., De anima 3, c.4 (429b5–10).
44 Averroes, In De anima 3, t.18 (ed.cit. 161 C).
51 Averroes, De somno et vigilia c.3 (ed.cit. 34 H).
57 Averroes, In De anima 3, t.19 (ed.cit. 162 C).

nec dicitur intellectus quia intelligat nunc, sed solum quia abstrahit. Tamen quando erit in ultima prosperitate, tunc intelliget. In summa autem tenendum est quod neuter eorum per se intelligit sed uterque simul, id est per utrumque simul anima vel coniunctum intelligit omne quod intelligit.

Contra illam opinionem quae dicit quod differunt sicut duae potentiae perficientes unum actum intelligendi, una abstrahendo et alia recipiendo, videtur esse quia intelligere est actus alius ab illis. Et tunc quaero: Cuius potentiae? Si dicas quod agens et possibilis sunt una potentia et quod ista potentia nata est abstrahere et quoad hoc dicitur agens, nata est recipere et quoad hoc dicitur possibilis, et intelligere et quoad hoc dicitur intellectus: Contra hoc videntur esse multa verba Philosophi et Commentatoris qui dicunt quod ex duabus potentiis non potest fieri una potentia.

Opinio illa quae dicit quod differunt sicut duae substantiae videtur probabilis. De intellectu materiali nulli dubium quin sit substantia sicut perfectio substantiae. De agente etiam quod sit substantia, non quidem intelligentia creata, sed Deus videtur sentire Augustinus, *Super genesim* li. 5., ca. 15.: „Rationales", inquit, „mentes in quo genere factus est homo ad imaginem Dei non habent veram lucem suam nisi ipsum verbum per quod facta sunt omnia." Item li. 12. *Super genesim* ca. 11.: „Ipsum lumen quo illustratur anima ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat. Illud iam lumen Deus ipse est." Sed anima creata „quamvis rationalis et intellectualis ad imaginem Dei facta quae cum conatur illud lumen intueri, palpitat infirmitate et minus valet. Inde tamen est quicquid intelligit sicut valet." Item *Super Johannem homelia* 15.: „Illa lux qua mens humana illuminatur Deus est." Item Augustinus, libro *Soliloquiorum*: „Sicut", inquit, „in hoc sole tria quaedam licet advertere, quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in Deo quod est, quod intelligit, quod cetera intelligere facit."

---

intellectum codd. 56 dicit *om.* T 59 intelligat: intelligit BT 60 summa: sententiam T//est *om.* T 61 neuter: neutrum FBT 63 illam *om.* T 65 quia: quod T 67 est: etiam *add.* T 72 quin: quoniam(?) T 73 etiam: autem FD, et G 74 15: 56 F, 5 D^{c}B, 11 G 76 Item: idem FG, iterum D 77 ca. 11 *om.* T 78 intellecta *corr. sec. textum citatum*, multa *codd.*//iam *corr. sec. textum citatum*, inquam codd. 79 Dei *om.* T 80 illud lumen *trp.* BGT 81 Item: idem FDB 82 Soliloquiorum: quod *add.* DBG 83 advertere: avertere FD, *om.(spatium)* G 84 quod[3] *om.* T 85 Item: idem FDG; idem *add.* T//7 et *om.* T//et 10 *om.* DBG//10: et omnia haec *add.* F, sententia huius *add.*

---

69 Aristot., De anima 3, c.5 (430a13–9) Averroes, In De anima 3, t.18 (ed.cit. 161 D–E et passim).
74 August., De genesi 5, c.13, n.30 (PL 34,331).
77 August., De genesi 12, c.31 (PL 34,479s.).
81 August., Super Johannem hom.15, n.19 (PL 35,1517).
82 August., Soliloquia 1, c.8 (PL 32,877).

Item *De civitate* li. 8., ca. 7. et 10.: „Lumen mentium esse dixerunt ad discenda omnia eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia." Loquitur de Platonicis.

Ad argumenta responde sicut prius.

Contra istam opinionem videntur aliqua, et primo quia natura non deficit in necessariis secundum Philosophum, 3. *De anima*, ergo sicut dedit potentiam intelligendi passivam, videtur quod et activam, et ita erit aliquid animae. Item Commentator super illud 3. *De anima*: „Et sicut res abstracta intelligit", arguit sic: Illud per quod agit actionem suam propriam est forma propria. Sed nos agimus per intellectum agentem actionem nostram propriam, ergo necesse est ut intellectus agens sit forma in nobis. Item libro eodem super illud: „Et oportet ut intellectus sit in ea" dicit: „Cum invenimus nos agere per has duas virtutes intellectus et nihil agit nisi per suam formam, necesse fuit nobis attribuere has duas virtutes intellectus." Item secundum hoc falsum erit quod dicit Philosophus quod intelligimus cum volumus.

Ad primum dicendum quod natura non deficit in necessariis licet non dederit ipsi rationali potentiam intelligendi activam sine qua non potest intelligere in actu quia vel dat ipsa in se vel potentiam acquirendi ea, sicut nec dicitur deficere in necessariis eo quod non concreaverit phantasmata in imaginativa et lucem in oculo corporali. Sed tunc deficeret in necessariis si haec non essent concreata intrinsecus vel adessent intrinsecus quando opus esset. Intellectus autem agens semper praesto est.

Ad alia duo dicendum quod non omne per quod agimus est forma in nobis sicut patet de luce per quam videmus. Si dicas quod loquitur de eo per quod agimus cum volumus et tale est intellectus agens, dicendum quod minor est falsa quia secundum eundem super illud 3. *De anima*: „Et sicut res abstracta", „intellecta acquisita voluntate speculativa causantur in nobis a propositionibus primis et intellectu agente" et tamen certum est quod non semper quando vult homo ex aliquo vel ex aliquibus principiis elicere aliquas conclusiones potest hoc facere pro voluntate sua, et tamen alius potest. Praeterea vellet aliquando homo scire de aliqua conclusione sic vel non, et tamen non dantur sibi principia universalia facientia conclusionem illius vel sui oppositi quod tamen habet fieri dono

DBG 90 et[1]: etiam DBG 91 abstracta intelligit *trp.* T 92 suam *om.* T 101 ipsa: ipsam DBG//ea *om.* FDBG 102 concreaverit: concreavit F, creaverit B, communicaverit D 103 oculo corporali *trp.* T 112 ex *om.* FBG 113 alius: alias

85 August., De civitate Dei 8, c.7 (PL 41,232); c.10 (PL 41,234s. passim).
89 Aristot., De anima 3, c.9 (432b21–3).
91 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 186 E).
94 Ibid. t.18 (ed.cit. 161 E).
97 Aristot., De anima 2, c.5 (417b24).
109 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 184 A).

intelligentiae agentis secundum quod dicit Commentator in tractatu suo *De somno et vigilia.*

Ad quartum dicendum quod intelligimus cum volumus quia sicut Algazel dicit, intellectus agens agit „in animas incessanter". Sed si quaeras quomodo in his intelligibilibus quorum phantasmata habemus in memoria reducitur actio eius ad voluntatem nostram ut directe irradiet super tale phantasma et non super aliud, dicendum ad praesens quod intellectus agens semper uniformiter quantum est de se irradiat super omnia phantasmata sive omnes intentiones imaginabiles et super intellectum materialem et semper movetur intellectus materialis ab illis intentionibus modo confuso, et hoc forte est intelligere in habitu. Actualis vero et completa intellectio alicuius unius speciei distinctae est per directionem intentionis specialiter super illam. Exemplum est quando audiuntur multi simul canere. Et nota ad hoc exemplum Gregorii, 24. *Moralium*, quod anima movet illud quod vult sibi abstrahi. Nota quod quatuor sunt actiones intellectus agentis. Duas habet in formatione et duas in actione credulitatis sive quae est credere. In formatione habet illuminare intellectum materialem sive potentialem ut possit recipere species intelligibiles sicut diaphanum. Alia operatio est abstrahere intentiones universales in potentia et facere eas intellectas actu et universales actu sicut lux colores. De his dicit Commentator, Super 3. *De anima* super illud: „Et sic non habet naturam nisi istam" in fine commenti. Unde actio agentis est ad modum lucis quae illuminat medium et abstrahit colores visibiles in potentia et facit eos visibiles in actu. Similiter in actione quae est credere quae est veritatum complexarum, sicut formatio incomplexarum facit duas operationes. Una est dare principia universalia in speculativis et de hac dicit Commentator in tractatu suo *De somno et vigilia.* Alia est generare in nobis conclusiones a propositionibus primis et de hac dicitur super illud 3. *De anima*: „Et sicut res abstracta".

Praeter omnes opiniones quas recitant magistri est una opinio Alexandri sicut colligitur ex libro eius *De intellectu* secundum opinionem Aristotelis et ex

---

FDB*, vel alius *add.s.l.* B^{c}//vellet aliquando *trp.* T 118 quartum: tertium FDGT// dicendum *om.* T 121 phantasma: phantasmata T 126 completa intellectio: completo intellectu T 128 24: 23 D^{c}B*T, 22 G, *txt.* FB(*s.l.*) 129 abstrahi: vel attribui *add.mg.* B, attribui G, attrahi T 139 hac: his T 143 opiniones: operationes T, *om.* G 144 De

---

116 Averroes, De somno et vigilia c.3 (ed.cit. 34 H).
118 Algazel, Phil. 2, tr.5, c.2 (ed.cit. f. 59rb).
128 Gregorius Mag., Moralia 24, c.11, n.32 (PL 76,305B).
134 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 152 B).
140 Averroes, De somno et vigilia c.3 (ed.cit. 34 H).
141 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 184 AB).
143 Alexander Aphr., De anima libri cum Mantissa, Peri nou (ed.cit. 107, ll.15–9).

Commentatore recitante opinionem eius, Super 3. *De anima*, scilicet quod intellectus materialis est virtus facta ex mixtione sive virtus profluens ex commixtione quae accidit et quod intellectus est corruptibilis et quod intellectus agens est intelligentia separata semper actu intelligens quantum est de se, quandoque tamen utens materiali tamquam instrumento quando generatum fuit instrumentum. Ratio positionis fuit evasio intellectivorum speculativorum. Si enim agens est aeternum et patiens videbatur necessario sequi quod generatum esset aeternum. Sed hoc damnat Commentator ex verbis Philosophi sicut patet super illud 3. *De anima*: „Et sic non habebit naturam nisi istam". Praeterea causatum non dat permanentiam suae causae sed e converso. Sed intellectus dat permanentiam corpori humano sicut forma, ergo non causatur a corpore.

Ad quaestionem lateralem scripti super illud: „Quod resistere malo" etc. nota quod non consentire malo sine voluntate et dilectione boni non est meritorium sicut dicit Hugo, 3. *Sententiarum* ca. 9.: „Hoc ipsum non consentire malo non est meritorium, sed hoc quod non consentiendo malo diligit bonum." Unde Christus cum hoc quod non consensit malo habuit perfectissimam voluntatem. Similiter Adam si perstitisset habuisset voluntatem boni. Similiter dicendum est de angelis quod ipsi meruerunt non solum per illam negationem sed etiam per contrariam voluntatem et dilectionem boni. Et si quaeras quomodo Adae non consentire peccato non fuisset meritorium sicut in nobis est, respondeo: Adam potuit non consentire peccato sine voluntate boni in qua sola est meritum propter hoc quod in eo non erat concupiscentia inclinans ad malum, et ideo sine merito potuit resistere. In nobis autem est concupiscentia inclinans, unde non possumus non consentire nisi assit voluntas boni retrahens quia sicut dicit Commentator, 4. *Metaphysicae*: Potentiae rationales agunt de contrariis illud quod magis appetunt aut appetitu imaginationis aut appetitu intellectus.

---

intellectu *om.* BGT//intellectu: et *add.* FDB 146 ex[1] mixtione *om.* BG, ex commixtione F 147 intellectus...quod[2] *om.(hom.)* FDB//est *om.* G 158 9: 14 D[c]BGT 161 perstitisset: perstetisset T 162 meruerunt *trp.p.* solum T 163 non *om.* T 165 voluntate boni *trp.* T

---

145 Averroes, In De anima 3, t.5 (143 A).
150 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 184 E).
151 Ibid. t.5 (140 B).
153 Ibid. (141 A).
156 Bonaventura, In Sent. 2, d.24, p.1, dub.1 (Opera 2, 571a).
158 Hugo a St. Victore, Sent. 3, c.7 (PL 176,99B).
169 Averroes, In Met. 4, t.18 (ed.cit. 85 KL).

Quaestio 6
Utrum peccatum possit esse in ratione

Utrum peccatum possit esse in ratione.

Videtur quod non quia „ratio“ nominat potentiam cognitivam, sed peccatum est in affectiva, ergo etc.

Item 3. *De anima*: „Intellectus semper est rectus.“

Item Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: „Peccatum hominis est contra rationem.“

Contra: Augustinus, 12. *De trinitate* ca. 7.: „Vir manducat“, ergo etc.

Respondeo dicendum quod ratio accipitur multipliciter. Uno modo large ad omnes potentias animae rationales et comprehendit memoriam, intelligentiam et voluntatem et nominat totam substantiam animae et sic peccatum est in ratione, id est voluntate. Alio modo accipitur pro potentia cognitiva et inquisitiva veritatis, et isto modo potest concedi quod est ibi peccatum non primo et per se, sed secundario sicut est error. Alio modo accipitur ratio pro actu illius potentiae sive usu et sic accipitur a Dionysio quando dicit quod peccatum est contra rationem.

Ad primum dicendum quod peccatum primo et per se est in voluntate, scilicet velle deordinatum, secundum Anselmum, libro *De concordia*, secundario dicitur peccatum actus deliberatus et causatus a deordinatione eius ut loqui et huiusmodi.

Ad secundum dicendum quod intellectus non semper est rectus secundum quod ibi accipitur intellectus pro intelligere, secundum quod dicit Philosophus, 6. *Ethicae* ca. 4. Nam in suspicione et opinione potest esse error. Praeterea Augustinus, *De utilitate credendi*, dicit quod „tria sunt in anima, intelligere, opinari et credere.“ Intelligere semper est rectum, credere vero aliquando cum vitio, opinari autem semper cum vitio. Et similiter possumus dicere quod voluntas inquantum sequitur opinionem rectam non errat, sed inquantum sequitur opinionem aliqualem. Vel dicendum quod secundum Philosophum, 3. *De anima*,

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* FD 12 rationales: rationalis T 17 rationem: voluntatem F*D, naturam GT, *txt.* B, F *mg.a.m.* 20 eius: huiusmodi FD, huius T 22 ibi: *om.* FD*, hic BG, *txt.* T, D *s.l.* 28 quod *om.* F, *trp.p.* anima BG

---

7 Aristot., De anima 3, c.10 (433a26).
8 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1145C); Dionysiaca vol. 1, p.303, tr. Hilduini et Scoti Eriugenae.
10 August., De trin. 12, c.12, n.17 (PL 42,1007).
19 Anselmus Cant., De concordia 3, c.13 (ed.cit. 286).
23 Aristot., Eth.Nic. 6, c.3 (1139b17–8).
24 August., De utilitate credendi c.11 (PL 42,83).
28 Aristot., De anima 3, c.3 (427b8–14).

sicut sensus in propriis sensibilibus numquam decipitur, circa autem sensibilia communia et per accidens decipi potest, ita intellectus circa proprium obiectum numquam decipitur nisi forte per accidens, nec circa principia quae statim cognoscuntur, sed decipitur in conferendo et applicando principia communia ad conclusiones particulares, et ita contingit rationem a sua rectitudine privari et in ea esse peccatum. Unde dicit Commentator super illud 2. *De anima*: „Dicamus igitur quod sentire“: „Sensus“, inquit, „semper dicit verum in rebus propriis, falsum in universalibus. Intellectus autem e converso verum in universalibus, falsum in propriis.“ Commentator, super 6. *Ethicae*: „Intellectus et mens nequaquam perverse nisi inquantum assumunt naturas irrationalium et phantasiae.“ Item 3. *De anima*: „Non omnis intellectus sed qui dicit quidditatem rei est verus, non qui dicit aliquid de aliquo.“ Ibi dicit Commentator: „Actio quae est formatio semper est vera, non quae est praedicare aliquid de aliquo.“

Ad illud Dionysii patet per distinctionem in solutione positam.

---

34 2: 3 T 37–8 Commentator...phantasiae *trp.p.* positam, *l.* 42, T

---

34 Averroes, In De anima 2, t.152 (ed.cit. 130 BC).
37 Eustratius, In Eth. 6, c.3 (ed.cit. 289, ll.10–2); Aristot., Eth.Nic. 6, c.3 (1139b17–8).
39 Aristot., De anima 3, c.6 (430a26–8;b1–2).
40 Averroes, In De anima 3, t.26 (ed.cit. 169 C).

Quaestio 7
Utrum in superiori parte rationis possit esse peccatum

Quaeritur utrum in superiori parte rationis possit esse peccatum.

Videtur quod non: Augustinus, 2. *Contra Manichaeos*: „Ratio nostra usque ad offensionem peccati adduci non potest nisi cum delectatio fuerit in illa parte quae debet obtemperare rationi tamquam recto viro."

Item peccatum est per conversionem ad bonum commutabile. Sed ratio superior numquam convertitur ad bonum commutabile, ergo etc..

Item peccatum committitur in declinando a legibus aeternis. Sed illa convertitur ad leges aeternas, ergo etc.

Contra: In statu innocentiae non potuit esse inordinatio nisi ratio superior prius deordinaretur, ergo etc.

Item ratio superior potest discredere aliquem articulorum pertinentium ad trinitatem, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum in oppositum dicendum quod Augustinus loquitur de peccatis carnalibus.

Ad secundum sicut in scripto.

Ad ultimum dicendum quod ratio superior non ita dicitur converti ad leges aeternas quin possit ab eis declinare, sed definitur per illud quod melius est secundum regulam Philosophi, 6. *Topicorum*. Exemplum est quia medicina non definitur per causam infirmitatis sed per scientiam sanitatis cum tamen dicatur scientia sani et aegri. Potestas enim debet notificari per actum suum optimum et ad quem est per se.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 delectatio: dilectione BG 14 discredere: describere F, destruere B, discedere G 23 causam: curam T//scientiam: perfectionem FDT, causam G

---

5 August., De Genesi contra Manichaeos 2, c.14, n.20 (PL 34,207). In textu Augustini loco „offensionem" habetur „consensionem".

22 Aristot., Top. 6, c.5 (143a9–11).

Quaestio 8
Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale

Quaeritur utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale.

Videtur quod sic quia potest haesitare de aliquo articulorum ex surreptione, ergo etc.

Item peccatum veniale potest esse ubi est plenus consensus, ergo etc.

Contra per Magistrum et Augustinum in littera.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquis motus sit peccatum veniale hoc potest provenire vel ex genere actus sicut sunt verba otiosa aut ex parte agentis inquantum scilicet motus praecedit deliberationem et electionem in qua principalitas virtutis et vitii consistit. Distinguendum est igitur quod motus superioris rationis aut est in illud quod est veniale ex genere et sic est venialis, aut est in id quod est mortale ex genere et hoc contingit dupliciter, vel in obiectum rationis inferioris et sensualitatis et sic semper est mortale quia circa illud non habet motum nisi deliberatum quia ratio superior non considerat res temporales nisi deducendo eas per modum consilii ad regulas aeternas et rationes, et ideo non se habet nisi ut deliberans de eis, et ideo sibi delectatio non attribuitur in his rebus quae nominant quandam complacentiam non deliberatam, sed tantum consensus qui deliberationem consequitur. Si autem sit respectu proprii obiecti, sic habet circa illud duos motus, unum qui praecedit deliberationem et hoc est veniale peccatum sicut in motibus infidelitatis, alium qui sequitur deliberationem et hoc est mortale peccatum.

Ad obiectum dicendum quod Augustinus loquitur de eo quod in genere suo est mortale peccatum.

Ad aliud dicendum quod deflecti a rationibus aeternis est dupliciter, vel faciendo contra eas et hoc est deflecti simpliciter, vel faciendo praeter eas et hoc non est deflecti nisi secundum quid.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 surreptione: suprectione F, supictione D, ratione G 12 est *om.* T 13 est[2] veniale *trp.* T 14 ex genere *om.* GT 15 et[1] *om.* T//circa *om.* T 21 illud: illos BGT, *mg.* D 22 sequitur: consequitur T 23 mortale peccatum *trp.* T 25 mortale peccatum *trp.* T

---

8 Petus Lomb., Sent. 2, d.24, c.11 (ed.cit. 457, ll.13–6); c.12, n.6 (ed.cit. 460, l.14). August., De genesi contra Manichaeos 2, c.14, nn. 20–21 (PL 34,206s.).

9–23 Thomas Aqu., In Sent. II, d.24, q.3, a.5, sol.

Quaestio 9
Utrum pars inferior possit peccare mortaliter

Utrum pars inferior possit peccare mortaliter.

Videtur quod sic: Augustinus, 12. *De trinitate* ca. 12.: „Secus est de muliere et ratione inferiori“ etc.

Contra: Impossibile est peccare mortaliter sine aversione. Sed averti non est rationis inferioris, ergo etc.

Respondeo dicendum quod in inferiori ratione non est peccatum mortale sine consensu superioris quia illud peccatum aut est veniale secundum genus suum et sic nullo modo potest esse mortale. Si autem sit mortale secundum genus suum, hoc potest esse duobus modis quia si non reprimit hoc aut est quia consentit in opus et sic comedit superior, aut quia consentit in delectationem et sic superiori imputatur quia eam non cohibet, aut quia negligit et tunc est veniale. Nota quod ratio inferior comedit quando consentit in delectationem, superior autem comedit quando consentit in opus.

Per hoc patet ad obiectum quia sola muliere comedente vir peccat mortaliter, non enim sola peccat mortaliter quando sola comedit.

---

6 inferiori: inferiore BGT 9 in *om.* GT, *s.l.* A 12 hoc^2 *om.* BT 13 quia consentit *om.* BGT, D*(hom.)*//delectationem: delectionem F, deliberationem B(vel delectationem *mg.* B), dilectionem G 15 superior autem: sicut si(?)F, *om.(hom.)* BG 16 consentit: *om.* BG, est consensus *mg.* F 17 comedente: concedente

---

5 August., De trin. 12, c.12 (PL 42,1008).

Quaestio 10
Utrum consensus in delectationem peccati mortalis sit peccatum mortale

Quaeritur utrum consensus in delectationem peccati mortalis sit peccatum mortale.

Videtur quod non quia consensus in cogitationem de peccato mortali non est peccatum mortale, ergo nec consensus in delectationem. Probatio consequentiae: Philosophus, 10. *Ethicae* ca. 5., dicit quod „idem est iudicium de delectatione et operatione". Si operatio est eligibilis, et delectatio, et si operatio fugibilis, et delectatio, ergo etc.

Item gravius est peccatum homicidii quam fornicationis. Sed delectatio in cogitando de peccato homicidii non est peccatum quia possum delectari in cogitando de interfectione paganorum et inimicorum iustitiae, ergo etc.

Item consensus numquam est gravior quam ipse actus. Sed delectatio est venialis, ergo consentire in ipsam est peccatum veniale.

Contra: Augustinus in littera: „Totus homo damnatur nisi" etc.

Item Augustinus, li. 1. *De sermone domini in monte*, super illud: „Audistis quia dictum est antiquis: non moechaberis": Delectatio hic accipitur pro appetitu qui assurgit. Sed consentire in appetitum peccati mortalis est peccatum mortale. Probatio: Suppono quod appetitus non placet propter se quia est poenalis, sed tantum propter appetibile, ergo quicumque consentit in appetitum, magis consentit in appetibile quia „propter quod unumquodque tale et illud magis". Sed consentire in actum peccati mortalis est peccatum mortale, ergo etc.

Respondeo: Aliqui voluerunt dicere quod Augustinus non dixit verum et si viveret, retractaret dictum suum. Sed hoc stultum est dicere, et ideo dicendum quod duplex est delectatio. Una est naturalis quae scilicet coexistit operationi naturali non impeditae. Alia est ipse appetitus ad illicitum qui assurgit in

---

4 Quaeritur *om.* T 6 in cogitationem: in cogitatione FD, de cogitatione T, cogitatio G 7 mortale *om.* T 16 Totus: tortus T 21 consentit[2]: consensit FB(*mg.*) 22 tale *om.* BGT, *txt.* FD[c] 23 actum: appetibile BD, *om.* F//peccati mortalis *trp.* T 25 Sed *om.* BGT 26 scilicet: consentit vel *add.* T//coexistit: concendit vel consistit G

---

8 Aristot., Eth.Nic. 10, c.5 (1175b33).
16 August., De trin. 12, c.12, n.18 (PL 42,1008). Petrus Lomb., Sent. 2, d.24, c.12, n.4 (ed.cit. 459, l.11.)
17 August., De sermone domini in monte 1, c.12, n.34 (PL 34,1246).
18 Mt 5,27.
22 Aristot., Anal.Post. 1, c.2 (72a29).

cogitatione vel apprehensione delectabilis, et hoc modo accipit Augustinus, *De sermone domini in monte*, et de ista delectatione dicit quod „quamdiu non accedit consensus verus vel interpretatus qui est quando negligit cohibere cum advertit, tamdiu est venialis, quando autem accedit talis vel talis consensus est mortalis." Videtur enim quod talis delectatio plus placet propter appetibile quam propter appetitum sive ipsam delectationem et quod si posset implere sine confusione infamiae libenter impleret.

Ad primum patet per distinctionem delectationis.

Ad secundum dicendum quod in recitatione talium potest esse delectatio et complacentia vel propter strenuam actionem bonorum ita quod sola actio placeat, et hoc non est peccatum, vel de strage pessimorum et hoc dupliciter, vel absolute et per se et hoc ut credo est peccatum, vel inquantum per talem stragem dabatur locus maiori bono, et hoc non est peccatum.

Ad tertium dicendum quod est veniale ex genere suo et per se, et est veniale per accidens, scilicet ex defectu deliberationis quia non praecedit iudicium. Consensus in primum non est peccatum mortale, sed consensus in secundum potest esse peccatum mortale quia consensus tollit illam accidentalitatem.

---

interpretatus: interpretativus T, interpreta ens (?) D//advertit: avertit BGT 43 primum: ipsum F, ipse B, quantum G 44 quia: et GT (et *exp.*, quia *s.l.* B)

---

29 August., De genesi contra Manichaeos 2, c.14, n.21 (PL 34,207).

Quaestio 11
Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale

Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Videtur quod sic: *Gal* 5: „Caro concupiscit adversus spiritum“ etc. *Glossa*: „Non nullum vitium est cum caro consupiscit adversus spiritum.“

Item Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*: „Agit“, inquit, „concupiscentia carnis desideria mala et turpia. Non enim si bona et licita essent eis prohiberet Apostolus consentire dicens: ‚Non regnet peccatum in vestro mortali copore.‘“ Etc.

Contra: In culpa differimus a brutis etc.

Item Augustinus, *De duabus animabus, Retractationes, De vera religione*: „Omne peccatum est in voluntate“. Sed voluntas est in parte intellectiva, ergo etc.

Respondeo: Nota in scripto totam solutionem et tene illud quod dicit primo quia illud quod dicit in ultimo modo ponendi non videtur habere veritatem quia si peccatum inquantum vitium est in sensualitate et inquantum culpa in ratione, ergo idem est in diversis subiectis quod est contra Commentatorem.

Ad primum dicendum quod non est simile quia in brutis non est oboedibilis rationi sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quod omne peccatum est in voluntate sicut in causa et subiecto ut velle deordinatum, vel sicut in causa et non in subiecto, et hoc dupliciter, scilicet per se quando actus peccati ex imperio procedit, vel per accidens quando non impedit quando impedire potest et debet.

---

5 Gal: Gen T//etc. *om.* FDBG 7 concupiscentia *om.* T 9 vestro: nostro DBT 11 Contra: item D^cBGT 14 quod dicit *om.* FDT 16 peccatum *om.* T

---

5 Gal 5,17.
6 Petrus Lomb., Glossa in Gal. c.5, v.17–21 (PL 192,158B).
7 August., De nuptiis et concupiscentia 1, c.27 (PL 44,431).
9 Ro 6,12.
12 August., De duabus animabus c.11 (PL 42,105); De vera religione c.14, n.27 (PL 34,133). Retr. 1, c.13, n.5 (PL 32,603 s.); c.15, n.2 (PL 32,608).
18 Averroes, In Met. 1, t.31 (ed.cit. 20 H).

Quaestio 12
Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale

Quaeritur utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.

Videtur quod sic: Anselmus, libro *De concordia* ca. 13, dicit quod illi qui non sunt regenerati quotiens sentiunt motus illicitos peccant mortaliter. Dicit enim sic: „Nihil damnationis est his qui sunt in Christo Iesu qui non secundum carnem ambulant, id est non voluntate consentiunt." Sine dubio significat eos qui non sunt in Christo sequi damnationem quotiens sentiunt carnem etsi non secundum illam ambulant, ergo etc.

Item Magister infra Dist. 25, ca. „ex praedictis" distinguit triplicem statum et dicit quod in medio statu non potest homo non peccare mortaliter.

Item concupiscentia habitualis est mortale peccatum, ergo multo fortius actualis quia peior est actus quam habitus. Sed hoc est in carne, ergo etc.

Contra: Hieronymus, *Super Ezechielem*, et habetur infra Dist. 33, ca. „Quod etiam mystice": „Deus igitur primos et secundos stimulos quos Graeci propatheias vocant sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet aeternaliter."

Item peccatum mortale non completur sine aversione a Deo. Sed haec non est in sensualitate, ergo etc.

Item quanto gradus altior, tanto casus gravior, ergo si motus illicitus in sensualitate est peccatum mortale in non regeneratis, multo fortius in regeneratis.

Respondeo: Dicunt aliqui quod in sensualitate non potest esse peccatum mortale secundum se quia non potest ibi esse plenus consensus. Sed per accidens potest inquantum coniungitur cum peccato mortali, et licet sit veniale secundum se, est tamen mortale ratione adiuncti.

Alii dicunt quod peccatum mortale potest ibi esse et maxime in non regeneratis, et est eorum ratio quia quamdiu est non regeneratus, tenetur ad originalem iustitiam sicut Adam. Sicut ergo Adam qui habuit originalem iustitiam

---

4 Quaeritur *om.* T 6 regenerati: regulati T 14 peior: prior BGT 16 etiam *om.* BGT//propatheias *corr. sec. textum citatum*; propathos F, propagas D, propagos BG, propatos T 18 haec: hoc T, *om.* G 27 regeneratis: regenerantis T, generatis D//ratio: ponibilis(?) *add.* T 28 qui: quia T 29 iste: isti BGT 35 regeneratis: lege *add.* T

---

5 Anselmus Cant., De concordia 3, c.7 (ed.cit. 274).
7–8 Ro 8,1.
11 Petrus Lomb., Sent. 2, d.25, c.5 (ed.cit. 464, ll.10–2).
15 Hieronymus, Comm. in Ezechielem 6, c.18, v.12 (PL 25,168D). Petrus Lomb., Sent. 2, d.33, c.5, n.5 (ed.cit. 524, ll.24–7).

non potuit peccare venialiter, sic nec iste. Sed regeneratus solvitur ab illo debito et sic ab aliis motibus.

Sustinendo quod ibi non sit peccatum mortale dicendum quod Anselmus loquitur ratione adiuncti quia dicit quod illa non sunt peccata mortalia nisi ex sua causa.

Similiter dicendum ad illud Magistri quod loquitur ratione adiuncti, scilicet ratione originalis quod non est in non regeneratis deletum.

Sustinendo quod ibi sit peccatum mortale dicendum quod Hieronymus loquitur in regeneratis, exponit enim illud de lege, et similiter extendit se expositio ad illos qui sunt sub lege.

Ad aliud dicendum quod ibi currit conversio rationis cum sensualitate licet sensualitas hoc advertat.

Ad aliud dicendum quod illud intelligitur de illis qui sunt in statu gratiae. Verbi gratia: Ego sum in gratia et pecco venialiter, alius est extra gratiam et peccat venialiter, suum peccatum non est melioris condicionis quam meum licet ego sim in meliori statu quam ipse. Unde peccatum suum veniale aeternaliter punietur ratione adiuncti, meum autem temporaliter. Unde intelligitur de illis qui sunt in statu gratiae vel qui cadunt per suam culpam.

---

37 in: non *add.* B(*s.l.*)GT 41 illud: ibi BT, *om.* G 46 qui: quia T

DISTINCTIO 25

Quaestio 1
Utrum liberum arbitrium sit tantum in habentibus rationem

Quaeritur utrum liberum arbitrium sit tantum in habentibus rationem.

Quod nec in eis videtur: Ad liberum arbitrium spectat quod habens ipsum sit dominus sui actus. Sed nulla creatura est domina sui actus quia actio creaturae cuiuslibet dependet a causa prima, ergo etc.

Item quod sit in brutis videtur quia illa potentia dicitur libera cuius est eligere bonum et fugere malum. Sed hoc facit ovis, fugit enim lupum et sequitur pastorem, ergo etc.

Item illa potentia est libera quae est domina sui actus. Haec autem est quae se ipsam potest compescere. Sed haec est in brutis sicut patet in cane qui se cohibet ne impetum faciat ad carnes rapiendum timore percussionis, ergo etc.

Contra: Omne habens liberum arbitrium natum est consiliari. Sed hoc est solius rationis.

Item liberum arbitrium est nobilissimum quod sit in homine secundum Richardum in tractatu: *„Dum omne caput languidum"*. Sed quod est nobilissimum in homine non convenit brutis, ergo etc.

Respondeo dicendum quod in brutis non est liberum arbitrium et rationem sumunt quidam a parte obiecti quia cum triplex sit appetibile, scilicet bonum conferens, delectabile et honestum, solus appetitus rationalis se extendit ad haec tria, appetitus autem brutalis ad delectabile et conferens. Bonum vero honestum vocat Commentator, Super 4. *Ethicae*, quod est propter se appetibile. Alia ratio sumitur a parte actus quia bruta non habent potestatem se cohibendi nec quantum ad actum interiorem nec quantum ad exteriorem sicut dicit Damascenus, li. 2., ca. 26.: „Irrationalia", inquit, „non sunt liberi arbitrii. Aguntur enim magis a natura quam agant, et ideo non contradicunt naturali appetitui sed simul cum appetunt, impetum faciunt ad actum." Homo enim rationalis ens agit magis naturam quam agatur. Ideo si appetitus eius quid velit et potestatem habet

---

6 Quaeritur *om.* T 7 nec: non T//in eis *exp.* T 9 causa prima *trp.* T 19 Dum: de DBGT 21 rationem: rationes T 22 sumunt: sumuntur T 25 4: 10 T 26 sumitur: est T//parte: prius *add.* T 28 Irrationalia: irrationabilia T//inquit: inquid T 31 si *trp.p.*

---

19 Richardus a St. Victore, De statu interiori hominis tr.1, c.3 (PL 196,1118CD).
25 Eustratius, In Eth.Nic. 4, c.7 (ed.cit. 187, ll.29s.); Aristot., Eth.Nic. 4, c.7 (1123b32).
28 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.27 (ed.cit. 153, ll.19–22).

refrenandi appetitum vel sequi eum. Unde si brutum sentit aliquod delectabile non potest appetitum illum cohibere, sed sicut fortis facit impetum in opus, et ideo non potest cohibere nec actum exteriorem nec ineriorem. Unde Boethius dicit in *Commento super Porphyrium* quod bruta non possunt componere species et eadem ratione non possunt movere suas imaginationes. Sed homo potest utrumque. Si quandoque autem se retrahunt hoc faciunt per memoriam beneficiorum vel flagellorum praeteritorum quorum affectiones superant affectum praesentem. Non sic autem liberum arbitrium, sed bene potest se cohibere. Aliam rationem tangit Philosophus et eius Commentator super illud 3. *De anima*: „Propter diversitatem appetitus“: „Modus contrarietatis appetituum non invenitur nisi in animali quod comprehendit tempus quia comprehendit aliud ex re in praesenti tempore quam illud quod in futuro. Verbi gratia: Ex ea re quae modo est voluptabilis et in futuro tristabilis.“ Usque huc Commentator. Bruta vero, sicut dicit Boethius in *Commento super Porphyrium* in principio, nullam habent cognitionem de futuris.

Ad primum dicendum quod in creaturis rationalibus remanet dominium suorum actuum quoad hoc quod incoacte et libere possunt agere quod volunt licet non possint per se in suum actum.

Ad aliud dicendum quod fuga mali et prosecutio commodi, feritas et mansuetudo et coartatio in eis per disciplinam, non est in eis voluntaria nec libera, immo fiunt in eis naturali instinctu. Ex necessitate enim sequuntur passiones timoris et voluptatis. Istae enim passiones ex necessitate generantur in eis quia non est in eis virtus aliqua sive vis qua eas repellant cum viderint delectabilia vel tristabilia sibi. Unde numquam nisi violentia vel metu a delectationibus abstrahuntur. Si dicas quod eodem modo est in homine, homo enim non agit nisi secundum contrarios appetitus, dicendum quod appetitus et passiones brutales incipiunt a causa extrinseca. Sed homo per liberum arbitrium potest in se facere contrarium appetitum.

Per hoc patet ad ultimum.

---

appetitus DGT//appetitus: appetens T//eius quid: si quidem F, si quid D, si quem G, si equidem T 32 refrenandi: refrenendi FT, refringendi D 34 potest *mg.* T 36–7 potest utrumque *trp.* DT 37 quandoque: quando FDT, aliquando G 40 Commentator: (Super B) 3. De anima unde Commentator *add.* FDB 41 Modus: motus GT 42 in^2 *om.* BGT 49 possint: possunt D*T 53 enim: etiam T 55–6 vel^2 metu *trp.p.* abstrahuntur BGT 55 metu: motu D 56 nisi *om.* T 59 contrarium *om.* T

---

35 Boethius, In Porphyrium 1 (PL 64,71C).
40 Aristot., De anima 3, c.10 (433b5). Averroes, In De anima 3, t.53 (ed.cit. 195 BC).
45 Boethius, In Porphyrium 1 (PL 64,71C).

Quaestio 2
Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta contra voluntatem et rationem

Quaeritur utrum liberum arbitrium sit potentia distincta contra voluntatem et rationem.

Quod non videtur quia sic esset ponere quaternitatem in imaginatione.

Item tollatur liberum arbitrium, adhuc potest anima facere per rationem et voluntatem quicquid ante faciebat per liberum arbitrium, scilicet eligere, ergo etc.

Contra: Potentia cognoscitur per actum. Sed liberum arbitrium habet actum qui non est voluntatis nec rationis, scilicet eligere, ergo etc.

Item potentia quae habet iudicare de actibus aliarum est distincta ab eis sicut sensus communis a sensibus particularibus. Sed liberum arbitrium habet iudicare de actibus omnium potentiarum, ergo etc.

Respondeo: Nota duas opiniones in scripto. Prima opinio non potest stare quia secundum Anselmum, li. *De concordia* ca. 5., „voluntas est superior in regno animae et imperat aliis."

Ad obiectum: Quod eligere non est idem penitus quod velle sed est quoddam velle praeconsiliatum, unde aggregat in se duos actus. Est enim secundum Philosophum, 6. *Ethicae* ca. 3., appetitus intellectivus vel intellectus appetitivus. Principaliter tamen iste actus pertinet ad voluntatem.

Ad aliud dicendum quod in potentiis organicis non potest potentia apprehendere et iudicare de suo actu quia ipsum organum non potest cadere medium inter virtutem et ipsius actionem, sed in potentiis non organicis est illud sicut dicit Avicenna, 6. *Naturalium* p. 5., ca. 2. Unde tales potentiae sunt redibiles super suos actus et ideo non oportet esse aliam potentiam a ratione et voluntate quae actus earum apprehendat cum utraque sit libera ab organo et ideo redibilis super suum actum.

---

5 Quaeritur *om.* T 15 ergo etc. *om.* T 20 aggregat: aggregant T 27 suos actus: suum actum T 29 suum actum *trp.* T

---

17 Anselmus Cant., De concordia 3, c.11 (ed.cit. 283s.).
21 Aristot., Eth.Nic. 6, c.2 (1139b4–5).
26 Avicenna, De anima p.5, c.2 (ed.cit. 96, ll.1–6; 97, l.26).

Quaestio 3
Utrum liberum arbitrium simul complectatur rationem et voluntatem

Quaeritur utrum liberum arbitrium simul complectatur rationem et voluntatem.

Videtur quod sic: Augustinus, *Hyponosticon* resp. 3.: „Cum de libero arbitrio loquimur non de parte animae loquimur, sed de tota." Ergo comprehendit cognitivam et affectivam.

Item liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ergo etc.

Contra: Liberum arbitrium non potest cogi. Ratio autem potest cogi per evidentiam principiorum sicut dicit Philosophus, libro *Posteriorum.*

Item voluntas est possibilium et impossibilium, sed liberum arbitrium est tantum possibilium secundum Magistrum, ergo etc.

Item si complectitur utramque, aut sicut partes subiectivas aut sicut partes integrales. Si primo modo, tunc erunt duo libera arbitria, si secundo modo, tunc duae potentiae erunt una potentia quod est impossibile secundum Avicennam, 6. *Naturalium* p. 5., ca. 4.: „Impossibile", inquit, „est duas virtutes esse unam."

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium quandoque significat actum ut in definitione philosophorum et apud Damascenum, li. 2. ca. 14., et apud Augustinum, *Hyponosticon* resp. 3. Dicit enim quod liberum arbitrium est rationalis animae motus. Quandoque dicit potentiam sicut infra Dist. 27., ubi dicit Magister quod gratia sanat liberum arbitrium et ex gratia sanante et libero arbitrio procedunt boni motus. Definit ergo Magister potentiam, sed philosophi usum sive actum. Tamen ille actus non est proprie proprius ipsius liberi arbitrii, sed est actus concomitans sicut est in definitione delectationis quae secundum Philosophum est „operatio secundum naturam non impedita", non quia delectatio sit ipsa operatio essentialiter sed quia coexistit secundum Philosophum, 4. *Ethicae.*

---

4 Quaeritur *om.* T//rationem...voluntatem *trp.* T 6 tota: toto T 7 cognitivam: cogitativam FT 13 utramque: utrumque D^cBG 22 Magister potentiam *trp.* T 28–9

---

5 August., Hyponosticon 3, c.5, n.7 (PL 45,1624).
10 Cf. Aristot., Anal.Post. 1, c.10 (76b24–7).
12 Petrus Lomb., Sent. 2, d.25, c.1, n.3 (ed.cit. 461, l.21).
16 Avicenna, De anima p.5, c.7 (ed.cit. 159, ll.11s.).
18 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.22 (ed.cit. 138, ll.107–9).
19 August., Hyponosticon 3, c.4 (PL 45,1623).
20 Petrus Lomb., Sent. 2, d.27, c.2, n.1 (ed.cit. 481, ll.13–8).
25 Aristot., Eth.Nic. 7, c.13 (1153a13–5).

Dico ergo quod liberum arbitrium secundum quod est nomen potentiae complectitur rationem et voluntatem, non tamen rationem secundum totum suum posse nec voluntatem secundum totum suum posse, sed respectu operabilium possibilium ei cuius est liberum arbitrium.

Ad primum dicendum quod liberum arbitrium non potest cogi quantum ad actum electionis et consensus, sed bene cogitur quantum ad actum praeambulae rationis. Ille autem potest cogi secundum Boethium, *In Topicorum*, ubi dicit quod „propositionibus per se notis statim consentimus" et iste consensus est rationis tantum, non liberi arbitrii, et hoc patet quia illud in quod consentit ratio et iudicat esse faciendum, non est necesse fieri vel non fieri. Verbi gratia: Si rationi proponatur utrum parentes sint honorandi, statim consentit et dicit quod sic. Sed hoc non cogit ad honorandum.

Ad secundum patet responsio quia liberum arbitrium non comprehendit voluntatem secundum totum suum posse.

Ad tertium dicendum quod aliquid apprehendere plura est dupliciter, vel essentialiter sicut totum integrale comprehendit suas partes, vel virtualiter sicut quando virtutes plurium rerum aggregantur in uno actu. Verbi gratia: Ad actum scribendi necesse est aggregari virtutem oculi et manus.

---

suum posse[1] *trp.* T 32 praeambulae: praeambulum FDGT 35 rationis tantum *trp.* T 37 rationi proponatur *trp.* T

---

33 Boethius, De differentiis topicis 1 (PL 64,1176CD).

Quaestio 4
Utrum liberum arbitrium sit potestas habitualis surgens ex voluntate et ratione

Quaeritur utrum liberum arbitrium sit potestas habitualis surgens ex utraque, voluntate scilicet et ratione.

Videtur quod sic: Augustinus, *Enchiridion* ca. 21.: „Homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum." Sed potentia non potest perdi, habitus autem potest, ergo etc.

Item liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sed habitus est reddere potentiam facilem, ergo est habitus, non potentia.

Item liberum arbitrium secundum philosophos est liberum de voluntate iudicium. Sed iudicium non est potentia, ergo etc.

Item potentiae non est potentia. Sed liberum arbitrium est aliquid potentiarum, ergo etc.

Contra: Habitus non suscipit habitum, sed potentia. Sed liberum arbitrium est susceptivum habitus, ergo etc.

Item omnis habitus determinat potentiam ad aliquod unum secundum Philosophum. Verbi gratia: Iustitia non habilitat ad bene faciendum vel male, sed ad bene tantum. Sed liberum arbitrium se habet indifferenter ad actus oppositos, ergo etc.

Item secundum habitus laudamur vel vituperamur secundum Philosophum, 2. *Ethicae* ca. 5. Sed secundum liberum arbitrium nec laudamur nec vituperamur, ergo etc.

Item si liberum arbitrium est habitus, aut unus aut duo. Non duo quia sic essent in nobis duo libera arbitria. Non unus quia tunc unum accidens esset in duobus subiectis.

Respondeo: Aliqui dixerunt quod ex ratione et voluntate constituitur una potentia quae dicitur et est liberum arbitrium. Hoc non placet quia secundum Avicennam, 6. *Naturalium*, ex duabus virtutibus non potest tertia constitui.

---

5 Quaeritur *om.* T 8 et[1] *om.* T//et[2]: se *add.* BGT 11 est *om.* F(*hom.*)DBG//non: est *add.* DBGT 18 aliquod: aliquid FDG 27 duobus subiectis: duabus substantiis

---

7 August., Enchiridion c.30 (PL 40,246).
19 Cf. Aristot., Eth.Nic. 2, c.1 (1103b23); c.4 (1105b25–8).
23 Aristot., Eth.Nic. 2, c.4 (1106a1–2).
30 Avicenna, De anima p.5, c.7 (ed.cit. 159, ll. 11s.).

Alii dixerunt quod est quidam habitus consurgens ex cooperatione unius potentiae cum alia sicut ex cooperatione oculi cum manu consurgit facultas scribendi, et distinguunt triplicem habitum. Nota in scripto. Sed difficile est videre quod talis facilitas seu facultas debeat dici habitus. Accipiamus ergo visum et pedem respectu actus gradiendi vel visum et manum respectu actus scribendi, non videtur quod ex istis vel ex eorum cooperatione consurgat tertia potentia vel tertius habitus quia illa tertia potentia aut esset organica et tunc oporteret dare eius organum quod non est possibile, aut non organica et tunc ex potentiis organicis constitueretur potentia non organica quod est absurdum.

Ideo potest dici secundum Damascenum, li. 3. ca. 14., quod liberum arbitrium est idem quod voluntas. Non enim est potentia tertia nec tertius habitus, sed potentia voluntativa ut habilitatur per cooperationem rationis et licet iuvetur ab alia potentia, non tamen propter hoc est alia potentia. Est enim actus eius eligere qui est velle praeconsiliatum et sic actus eius adiuvatur a ratione.

Ad primum dicendum quod Augustinus non vult dicere quod liberum arbitrium sit perditum quantum ad substantiam sed quantum ad libertatem quae est triplex, scilicet a culpa, a miseria et a coactione, et duae primae sunt perditae, ultima vero non.

Ad secundum dicendum quod illud quod facilem reddit potentiam per modum qualitatis est habitus, non quod habilitat per cooperationem alterius potentiae.

Ad tertium dicendum quod illa definitio vel potius nominis interpretatio est liberi arbitrii inquantum est actus, vel est definitio potentiae data per actum. Actus vero liberi arbitrii est duplex, scilicet discernere vel consiliari et eligere. Primus non est actus principalis, sed secundus.

Ad ultimum dicendum quod potentia habet dupliciter significari, vel nomine generali sicut cum dicitur „potentiarum alia voluntas, alia ratio“, vel nomine speciali sicut cum dicitur „voluntas est potentia“. Primo modo potentiae est potentia, secundo vero non.

T 33 distinguunt: distinguit FDG 35 actus[2] *om.* T 36 ex[1]...vel *om.* GT 38 oporteret: oportet T//organica: organizata DBG//ex: eius *add.* DBG 42 habilitatur: habilitatio BT 44 adiuvatur: iuvatur FDG 49 potentiam: potentias FT 50 est: et F*BG 53 vero: autem FD, *om.* B

---

40 Johannes Dam., De fide orthodoxa 3, c.14 (ed.cit. 218, ll.75s.).

Quaestio 5
Utrum liberum arbitrium principalius respiciat rationem quam voluntatem vel e converso

Quaeritur utrum liberum arbitrium principalius respiciat rationem quam voluntatem vel e converso.

Videtur quod rationem: Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium. Sed illud quod ponitur in definitione in recto est principalius quam illud quod ponitur in obliquo, et quod significatur substantive quam quod adiective, ergo etc.

Item Philosophus dicit 5. *Topicorum* quod rationalis potentia imperat aliis. Sed penes liberum arbitrium est imperium animae, ergo etc.

Item facto ultimo iudicio semper voluntas movetur secundum illud, ergo praeit iudicium et voluntas sequitur. Sed illud quod praeit est principalius eo quod sequitur, ergo etc.

Item liberum arbitrium eo est liberum quod potest se ipsum refrenare. Sed non est refrenatio nisi praecedat examen rationis, ergo etc.

Contra: Liberum arbitrium eo est liberum quod non potest cogi. Sed hoc pertinet ad voluntatem, ergo etc.

Item meritum et demeritum attenduntur penes voluntatem. Sed ista pertinent ad liberum arbitrium, ergo etc.

Respondeo dicendum secundum Augustinum, *Hyponosticon* resp. 3., quod liberum arbitrium dicitur arbitrium ab arbitrando. Ait enim sic: Liberum „arbitrium dicitur arbitrium ab arbitrando rationali consideratione vel discernendo quid eligat quidve recuset. Liberum dictum quod in sua sit potestate habens quod velit agendi possibilitatem." Unde sicut ex praedicta auctoritate patet, duo sunt actus liberi arbitrii, scilicet discernere et eligere, et ultimus est ut finis, primus ut ad finem, et quoniam principalius est id quod est finis quam id quod est ad finem, scilicet eligere quam discernere, et eligere est voluntatis, discernere rationis, ideo principalius liberum arbitrium respicit voluntatem quam rationem.

Ad primum dicendum quod ubi est vera denominatio, verum est quod illud quod est principalius significatur substantive et minus principale adiective. Ubi

---

9 quod[2] *om.* BG 13 illud: id T 23 arbitrium[2] *om.* BG, *mg.* D 25 in sua sit: sit in sua FBGT 28 id[1]: illud DT//id[2] *om.* DGT 32 significatur: significat BGT 34

---

11 Aristot., Top. 5, c.1 (129a11–3).
22 August., Hyponosticon 3, c.4 (PL 44,1623).

autem est attributio ad unum, non semper habet veritatem, ut cum dicitur: Potio sana, vel exercitium sanum. Similiter est in proposito quia non est hic proprie denominatio. Iudicium enim non continet voluntatem, sed praeambulum est ad libere volendum. Unde Damascenus, in *Logica* sua ca. 19.: „Oportet", inquit, „cognoscere quod denominativa continent ea a quibus sunt denominata ut grammaticus grammaticam et iustus iustitiam. Quae autem ab uno nequaquam." Similiter neque quae ad unum, sicut sanum non dicitur de cibo, potione et urina nisi a sanitate animalis, et ideo cibus sanus non continet sanitatem.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de irascibili et concupiscibili partis sensitivae, et per rationale comprehendit totam animam rationalem. Si autem de voluntate intelligitur dicendum quod rationale regit voluntatem per modum consulentis et ostendentis, non per modum imperantis. Quia tamen Philosophus dicit „imperat" primus intellectus est melior.

Ad tertium dicendum quod ratio iudicat de voluntate iudicio discussionis, sed non definitionis, voluntas autem sententiat.

Ad quartum dicendum quod examen rationis requiritur ad refrenationem, sed non est ab eo.

---

proprie: propria FGT 37 a *om.*(?) T 38 et *om.* T 39 potione: potatione FDB 41 irascibili: irrationali DT 46 discussionis: discutionis T 48 requiritur: sequitur GT 49 eo: ea FDBG

---

36 Johannes Dam., Dialectica c.19, n.3 (ed.cit. 19, ll.16–20).

Quaestio 6
Utrum liberum arbitrium sit aeque liberum in omnibus in quibus est

Quaeritur utrum liberum arbitrium sit aeque liberum in omnibus in quibus est.

Videtur quod sic: Bernardus, *De libero arbitrio*: „Manet libertas voluntatis tam plena in bonis quam in malis." Ergo etc.

Item liberum arbitrium eo est liberum quo est immune a coactione. Sed hoc est aequaliter in omnibus, ergo etc.

Contra: Anselmus, *De libero arbitrio* ca. 3. et 14., „liberum arbitrium est potestas servandi rectitudinem." Sed haec non est aequaliter in omnibus, est enim maior in Deo quam in creatura et in creatura beata quam misera, ergo etc.

Item in nulla condicione nobili potest creatura aequari creatori. Sed liberum arbitrium est nobilior condicio quae sit in creatura, ergo etc.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium importat duplicem respectum, sicut a quo quia privat coactionem, et sicut ad quem, scilicet ponendo potestatem servandi rectitudinem. Si primo modo accipiatur distinguitur duplex coactio, scilicet inducens et sufficiens. Prima non est aequaliter in omnibus quia Deus nulla inductione potest cogi nec etiam angeli. Sed in hominibus est magis et minus quia unus homo facilius inducitur per ratiocinationem et persuasionem quam alius ad amandum aliquid vel odiendum. Si secundo modo, sic est aequaliter in omnibus. Si autem loquamur quantum ad id quod ponit, ponit enim potestatem servandi rectitudinem, sic non est aequaliter in omnibus, et per istam distinctionem solvuntur argumenta utriusque partis.

---

4 Quaeritur *om.* T 6 Bernardus *exp.* T//libertas: possibilitas libertatis T 8 quo: quod BT 11 haec: hoc DBGT 12 beata: bona T 16 quia: qui T

---

6 Bernardus Clarev., De gratia et libero arbitrio c.4, n.9 (PL 182,1007A).
10 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.3 (ed.cit. 212); c.13 (ed.cit. 225).

Quaestio 7
Utrum liberum arbitrium sit tantum respectu contingentium

Utrum sit tantum respectu contingentium.

Videtur quod sic secundum Magistrum in littera.

Item liberum arbitrium est de his de quibus consiliamur. Sed non consiliamur nisi de contingentibus, ergo etc.

Item liberum arbitrium est actuum voluntariorum. Sed voluntarium et necessarium ex opposito dividuntur, ergo non est de necessariis.

Contra: Augustinus, *Enchiridion* ca. 80: „Erit homo sic ut velle malum non possit nec tamen ideo carebit libero arbitrio." Ergo etc.

Item meritum est respectu actus praeteriti. Mereor enim si placet mihi bonum quod feci. Sed actus praeteritus est necessarius, ergo etc.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium secundum quod est nomen potentiae idem est quod voluntas inquantum nata est dirigi per rationem, et sic voluntas habet duplicem comparationem, scilicet ad actum proprium et ad actum qui est suum obiectum. Actus autem suus proprius est velle et iste est duplex: Unus est electio quae est respectu futuri, alius est complacentia quae est respectu praesentis vel praeteriti. Unde secundum Augustinum, 9. *De trinitate* in fine, scilicet ca. 12., et 15. libro ca. 26.: Appetitus de futuro fit complacentia de praesenti vel de praeterito. Si ergo loquamur de actu proprio qui est eligere, sic semper est respectu futuri et contingentis, si de actu proprio qui est complacentia, sic potest esse de necessariis quia de praesentibus et de praeteritis. Si autem loquamur de actu qui est eius obiectum, sic est respectu futuri.

Ad primum dicendum quod Magister loquitur de actu electionis, non complacentiae, et sic patet ad sequens.

Ad tertium dicendum quod si loquamur de necessario a coactione, sic bene dividitur contra voluntarium. Sed si de necessario immutabilitatis, sic bene stat cum voluntario.

---

4 Utrum: liberum arbitrium *add.* BG 16 habet *trp.p.* comparationem *mg.* T//et: habet *add.* T 20 scilicet...12 *om.* T 23 de[3] *om.* FDB 28 voluntarium: voluntatem FT?

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.25, c.1, n.3 (ed.cit. 461, ll.14s.).
10 August., Enchiridion c.55 (PL 40,281).
19 August., De trin. 9, c.12 (PL 42,972).
20 August., De trin. 15, c.26, n.47 (PL 42,1094).

Quaestio 8
Utrum liberum arbitrium secundum quod liberum possit in malum

Utrum liberum arbitrium secundum quod liberum possit in malum.

Videtur quod sic: Nullus actus est vituperabilis nisi procedat a libero arbitrio secundum quod liberum, ergo etc.

Item liberum arbitrium non potest in bonum per se sine gratia. Sed per se potest in malum. Sed magis videtur procedere a libero arbitrio inquantum liberum illud in quod potest per se quam illud in quod non potest per se, ergo etc.

Item potestates rationales sunt ad opposita. Liberum arbitrium est huiusmodi, ergo etc.

Contra: Anselmus, *De libero arbitrio* ca. 1.: „Potestas peccandi non est libertas nec pars libertatis."

Item illud quod adveniens alicui minuit ipsum non convenit ei per se ex parte formae licet possit ei convenire ex parte materiae. Sed potestas peccandi minuit liberum arbitrium secundum Anselmum ibidem, ergo etc.

Respondeo dicendum quod quando quaeritur utrum liberum arbitrium inquantum liberum possit peccare sive in malum, distinguendum est quia le „secundum quod" potest denominare condicionem sub hoc sensu: Liberum arbitrium manens liberum potest peccare et sic est verum. Similis sensus ponitur *Rom* 1 in *Glossa*: „Qui praedestinatus est filius Dei secundum quod homo, id est qui est homo". Vel potest le „secundum quod" denominare causam et hoc dupliciter quia vel causam accidentalem, id est causam sine qua non, et sic adhuc est verum. Liberum enim arbitrium non posset peccare nisi esset liberum. Consimilis sensus ponitur in commento 47. propositionis *De maximis theologiae*: „Filius Dei secundum quod Deus est persona, id est ad hoc quod filius sit persona requiritur quod sit Deus." Vel potest denominare causam essentialem et tunc est sensus: Liberum arbitrium secundum quod liberum potest peccare, id est libertas est causa per se et essentialis peccandi vel potentiae peccandi, et sic est falsum. Sub hoc sensu negat Anselmus potestatem peccandi de libero arbitrio libro *De libero arbitrio* ca. 2., dicens: „Angelica et humana natura in principio

---

10 huiusmodi: huius T 18 inquantum: secundum quod GT//quia: quod FDBG 22 denominare causam *trp.* T 31 libero arbitrio: libertate arbitrii FGT//2: 1 BGT 35 ita:

---

12 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.1 (ed.cit. 209).
16 Ibid.
21 Ro 1,4. Petrus Lomb., Glossa in Rom. c.1, v.1–7 (PL 191,1311D).
25 Alanus ab Insulis, Theol. Regulae r.46 (PL 210,641C).
31 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.2 (ed.cit. 210).

peccavit per arbitrium suum quod erat liberum, sed non per hoc unde liberum erat.“ Unde sicut haec est falsa: Galienus secundum quod medicus potest facere aegritudinem, quia hoc est alienum a natura medicinae secundum Philosophum, 6. *Topicorum*, ita haec est falsa: Liberum arbitrium secundum quod liberum potest peccare. Praeterea quando aliquis effectus fit a causa composita, falso attribuitur uni earum vel secundum quod ipsum quod idem est secundum Philosophum; ut si dicatur: Vulnus adustum fit a gladio ignito, ita quod gladius facit vulnus, ignis adustionem, non convenit dicere quod gladius facit vulnus adustum secundum quod gladius vel gladius secundum quod ignitus facit vulnus adustum, sed vere dicitur: Gladius ignitus facit vulnus adustum. Ita autem est in proposito. Peccatum enim est effectus compositus ex actu subtracto et deformitate, et actus causatur a libero arbitrio secundum quod liberum, deformitas autem ab eodem secundum quod defectivum, et ideo vere est dicere quod liberum arbitrium defectivum potest peccare, et non tantum secundum quod liberum vel tantum secundum quod defectivum.

Ad primum dicendum quod peccatum quantum ad actum subtractum causatur a libero arbitrio secundum quod liberum, deformitas vero secundum quod defectivum. Praeterea illa propositio est multiplex sicut patet in solutione principali, et per hoc patet ad secundum.

Ad tertium dicendum quod potestas rationalis non est ad omnia opposita. Unde non est ad volare et non volare. Unde intelligitur de his quae subiacent potentiae suae in praesentia sui passivi. Non sic autem est in brutis quae non possunt se cohibere.

---

sic FT 38 gladius: eius *add.* FD*B, *exl.* D 39 vulnus[1]: sed *add.* FDBG, secundum *add.* A 41 dicitur: quod *add.* T[c], *s.l.* A 50 et *om.* T 54 se cohibere *trp.* T; etc. *add.* GT

---

35 Aristot., Top. 6, c.5 (143a4–5).
38 Aristot., Met. 5, c.18 (1022a14–6).
38–41 Johannes Dam., De fide orthodoxa 3, c.15 (ed.cit. 234s.); Maximus Confessor, Disputatio cum Pyrrho (PG 91,338D–339A).

Quaestio 9
Utrum liberum arbitrium possit impediri per impedimentum corporis

Quaeritur utrum liberum arbitrium possit impediri per impedimentum corporis.

Videtur quod sic: Philosophus, 2. *De anima* secundum aliam translationem: „Intellectus", inquit, „syncopizat per infirmitatem corporis et somnum." Ergo et liberum arbitrium cum intellectus sit pars liberi arbitrii.

Item Augustinus, 12. *Super genesim ad litteram*, loquens de pollutione nocturna, dicit quod „ita sine peccato committitur a dormiente sicut sine peccato potest nominari a vigilante". Sed non esset hoc possibile nisi liberum arbitrium ligaretur in somno, ergo etc.

Contra: 3. *Regum* 3 dicitur quod sapientia data est Salomoni in somnis quam postulavit a Deo. Sed hoc non esset si liberum arbitrium fuisset ligatum, ergo etc.

Item Philosophus dicit quod intellectus nullius partis corporis est actus, ergo per illud non impeditur. Si dicas quod intellectus agit mediantibus virtutibus organicis, scilicet mediante imaginatione, hoc non impedit quia imaginativa agit in somnis maxime, ergo et intellectus.

Item quandoque syllogizat homo in somnis et quandoque recipit illuminationes et revelationes futurorum. Sed talia non possunt fieri in habentibus liberum arbitrium ligatum, ergo etc.

Respondeo: Ad istam quaestionem dicunt aliqui quod liberum arbitrium impeditur propter compassionem quam habet anima ad suum corpus in tantum quod obliviscitur propriam operationem.

Alii dicunt quod anima non potest ratiocinari nisi corpus fuerit debite dispositum propter nimiam attentionem administrandi corpus male dispositum. Primum non potest stare quia ubi maior fuga passionis ibi maior compassio. Sed in multis habentibus usum rationis est maior fuga passionis quam in freneticis et furiosis. Secundum similiter non videtur verum quia si anima ex nimia attentione

---

8 12: 14 FT, 7 A 10 vigilante: quiescente(?) *add.* T//non...hoc: hoc non esset DT 13 esset: est T 20–1 liberum...ligatum: ligatum liberum arbitrium FDBG 23 habet *trp.p.* anima T 29 non *om.*(?) T 32 sensibilitas: sensualitas FDG 35 1 *om.* GT, *s.l.*

---

5 Aristot., De anima 3, c.3 (429a7–8). Trl. est arabo–latina. Cf. Averroes, In De anima 2, t.162 (ed.cit.135 E)..
8 August., De genesi 12, c.15, n.31 (PL 34,466).
12 3 Reg 3,5–9.
15 Aristot., De anima 3, c.4 (429a24–7; b5).

administrationis impediretur in actu intellectus, ergo magis deberet impediri in sobriis quam in ebriis. Nam secundum Augustinum, 6. *Musicae*, sentire animae in corpore est cum attentione agere. Sed in ebriis est minor sensibilitas quam in sobriis, ergo minor attentio.

Alii dicunt et melius quod liberum arbitrium impeditur propter ineptitudinem corporis quia impeditur ratio. Intelligere enim secundum Philosophum, li. 1. *De anima*, est ipsius coniuncti. Quamvis ergo ratio non utatur instrumento corporeo, tamen quia suus actus est coniuncti, impeditur propter corporis ineptitudinem. Sicut anima quantum ad suum existere in corpore requirit debitam eius dispositionem, sic quantum ad suum intelligere requirit claros et mundos spiritus ut bene agat. Nota istam positionem et modum positionis in scripto. Sed tamen valde difficile est intelligere quomodo impediatur actus potentiae et non impediatur ipsa potentia.

Ideo dicunt alii quod ligatio liberi arbitrii est per ligamentum rationis. Ratio autem ligatur per ligationem aliarum potentiarum sibi subservientium. Sicut enim dicit Commentator super illud 3. *De anima*: „Et quod est in potentia prius est tempore“: „Intellectus materialis nihil intelligit sine virtute imaginativa et cogitativa.“ Virtus autem cogitativa ligatur in somno sicut dicit idem Commentator in tractatu suo *De somno et vigilia*: „Virtus“, inquit, „rememorationis et cogitationis non agunt in somno.“ Ex hoc autem provenit quod anima non discernit in somno inter visionem imaginariam et corporalem. Oportet enim quod virtus dicens „haec visio non est illa“ apprehendat utrumque. Sensus autem particularis non potest hoc facere quia non apprehendit actionem propriam nec sensus communis quia quamvis apprehendat actiones sensuum particularium, non tamen imaginationis quia posterior est, nec imaginativa apprehendit suum imaginari sicut dicit Avicenna, 6. *Naturalium* p. 5., ca. 2.: „Imaginatio“, inquit, „non imaginat se ipsam nec actionem suam ullo modo“, sed virtus per quam rememoramur, id est cogitativa, videtur hoc posse facere. Certum est enim quod rememorando frequenter dicimus: „Vidi hoc.“ „Audivi hoc.“ „Imaginavi hoc.“, ex quo perspicuum est quod virtus rememorativa utramque visionem, scilicet imaginariam et corporalem apprehendit et sola illa, et ideo sola ipsa potest inter ipsas distinguere dicendo: „Haec non est illa.“ Unde quia haec virtus ligatur in

---

D 41 valde difficile *trp.* T, valde *om.* BG 52 non^{2}: nec FD^{c}T 53 actiones: actionem FDT 59 rememorativa: memorativa FDBG 62 ratio non potest: non potest

---

31 August., Musica 6, c.5, n.10 (PL 32,1169).
35 Aristot., De anima 1, c.1 (403a10–2).
45 Averroes, In De anima 3, t.20 (ed.cit. 164 CD).
48 Averroes, De somno et vigilia c.2 (ed.cit. 34 B).
55 Avicenna, De anima p.5, c.2 (ed.cit. 96, ll.5s.).

somno, ideo ratio non potest habere suum usum nec per consequens liberum arbitrium. Et si inveniatur ab aliquibus quod cogitativa operatur in somno ut videtur Algazel dicere, dici potest quod ipse accipit cogitativam improprie pro imaginativa, vel si operatur in somno hoc non est inquantum concurrit ad actum rememorationis. Similiter intelligendum est de pueris. Ligatur enim in eis vis rememorativa quantum ad actum rememorationis. Unde Augustinus, *De vera religione*: „Infantiam", inquit, „sequitur pueritia unde incipimus aliquid meminisse." Causa autem huius immemorationis secundum Philosophum est multitudo motuum et humorum. Eadem etiam causa ligationis est in ebrietate. Causa autem ligationis in frenesi vera est ligatio imaginationis per apostema, in frenesi autem non vera per turbationem ex fumositatibus cerebri. Augustinus autem, 12. *Super genesim ad litteram*, investigat rationem et causam ligationis rationis in somno et quasi accipit speciem pro re ipsa et est satis difficile intelligere dictum suum.

Ad primum dicendum secundum quosdam quod fuit speciale donum in Salomone. Vel potest dici quod ipse meruerat in vigilia quod sibi tale donum tribueretur. Alii dicunt quod ratio non fuit in eo plene ligata sicut etiam est in virtutibus secundum Philosophum in fine *De somno et vigilia*.

Ad secundum dicendum quod licet intellectus non sit actus alicuius partis corporis ita quod dependeat ab organo corporali, tamen intelligere est coniuncti secundum Philosophum, 1. *De anima*, ubi dicit: „Melius est fortassis non dicere animam misereri, addiscere aut intelligere, sed hominem in anima." Alia translatio habet „per animam", et parum inferius: „Intelligere et amare et odire non sunt illius passionis sed habentis illud." Praeterea intellectus impeditur propter impedimentum virtutum inferiorum sibi subservientium sicut dictum est: „Quae impediuntur propter ineptitudinem corporis." Unde Commentator Super *De memoria et reminiscentia*: „Laesio quae accidit in quibusdam virtutibus propter

---

ratio T 63 inveniatur: inveniuntur T 70 etiam: enim BG 73 autem *om.* T 74 quasi: quare FDBG 83 aut: autem T, autem *praem.* G 85 intellectus: non *add.* FDB 89 quasdam: quosdam FDBG

---

64 Algazel, Phil. 2, tr.5, c.7 (ed.cit. f. 61rb).
68 August., De vera relig. c.26, n.48 (PL 34,143).
69 Aristot., De memoria et reminiscentia c.2 (453b4–6).
73 August., De genesi 12, c.15, n.31 (PL 34,466).
79 Aristot., De somno et vigilia c.3 (462a21–5).
82 Aristot., De anima 1, c.4 (408b13–5).
83 Translatio arabo-latina praebet „propter" loco abl. in aliis translationibus (Averroes, In de anima 1, t.64, ed.cit. 32 F).
84 Aristot., De anima 1, c.4 (408b25–7).
88 Averroes, De memoria et reminiscentia c.3 (ed.cit. 22 E).

quasdam accidit in maiori parte superiori per inferiorem et non e converso."

Ad tertium dicendum quod imaginativa bene ligatur secundum Philosophum. Notandum tamen quod spiritus cogitativae sunt subtiliores quam imaginativae, et ideo citius impediuntur secundum illum auctorem *De spiritu et anima*.

Ad ultimum dicendum quod illud syllogizare non est actus rationis sed diuturnae consuetudinis. Alii volunt dicere quod tunc ratio non est plene ligata vel quod non ligatur secundum faciem superiorem.

---

90 Cf. Aristot., De insomniis c.3 (460b28–32).
92 De spiritu et anima c.23 (PL 40,796); c.56 (PL 40,821).

DISTINCTIO 26

Quaestio 1
Utrum gratia ponat aliquid in gratificato

Quaeritur utrum gratia ponat aliquid in gratificato.

Videtur quod non: Gratia hominis nihil ponit in gratificato, ergo nec gratia Dei.

Item gratia importat dilectionem Dei. Sed illa nihil ponit in nobis quia dilexit nos ante mundi constitutionem, ergo etc.

Item abundantioris caritatis est acceptare inimicum quam amicum. Sed caritas divina est abundantissima, ergo non solum acceptat bonos, sed et malos. Sed acceptatio malorum nihil ponit, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod gratia Dei importat divinam acceptationem qua quis iudicatur dignus vita aeterna. Hoc autem non potest poni per variationem affectus in Deo. Ideo oportet quod hoc sit per novum effectum in creatura verum vel aestimatum tantum. Sed non potest esse aestimatus tantum quia Deus non fallitur. Unde necesse est ponere aliquid positive et hoc dicimus gratiam.

Ad primum dicendum quod non est simile quia homo potest falli aestimando bonum quod non est vel incipiendo cogitare bonum quod ante non cogitabat nec amabat in acceptando.

Ad secundum dicendum quod duplex est dilectio, benevolentiae et haec potest esse respectu futuri, possum enim optare Antichristo quod sit bonus homo, alia est complacentiae et ista est tantum respectu praesentis. Licet ergo possit esse rei quae non est gratia, tamen non quae dicit divinam complacentiam.

Ad tertium dicendum quod dilectio benevolentiae debetur inimicis, non autem dilectio complacentiae. Et quia acceptatio est quaedam complacentia, ideo non est ponendum quod Deus tales acceptet.

---

6 gratificato: gratificante FG, gratificando T, gratificatum A 7 hominis *om.* F, humana DBG 12 et: etiam FDG 18 vel *exp.* F, non *mg.a.m.* F//aestimatum: extimatum FA, existimatum D//aestimatus: extimatus D, aestimatum G, *om.(infra hom.)* F 21 cogitare: cognoscere T 24 potest esse *trp.* T 25 ergo: dilectio *add.mg.* T

Quaestio 2
Utrum illud quod ponit gratia sit creator vel creatura

Quaeritur utrum illud quod ponit gratia sit creator vel creatura.

Videtur quod creator: Augustinus, *De ecclesiasticis dogmatibus* ca. 5.: „Solus Deus animae illabitur." Sed gratia illabitur usque intima animae, ergo etc.

Item inter statum culpae et gratiae est distantia infinita, ergo quod reducit de uno ad alium est virtus infinita. Sed gratia est huiusmodi, ergo etc.

Item Augustinus, 3. *De trinitate* ca. 9.: „Solus Deus format animam ipsam iustificando." Sed gratia iustificans format animam, ergo etc.

Contra: Gratia facit hominem bonum bonitate moris, ergo si gratia est quid increatum, homo habens gratiam est bonus bonitate infinita. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Item secundum Philosophum, 2. *Ethicae* ca. 4.: „Contingit facere grammaticum alio supposito vel casu. Sed grammaticus grammatice fit cum quis facit secundum eam quae in eo est grammaticam." Opus autem meritorium non solum fit bonum, sed etiam bene. Unde qui facit aliquid ex timore, non meretur quia facit opus bonum, sed non bene secundum Augustinum. Ergo opus meritorium fit secundum habitum qui est in faciente. Sed fit secundum gratiam, ergo gratia est habitus in faciente opus meritorium. Sed Deus non potest esse habitus animae quia tunc esset alicuius forma, ergo etc.

Respondeo: Aliqui dicunt quod illud quod ponit gratia non est quid creatum, sed est ipse Deus quia sicut ipse solus animam creat, ita solus ipsam recreat. Huius autem positionis ratio non cogit quia creatio cum sit de nihilo, nihil praesupponit, recreatio autem praesupponit liberum arbitrium et eius motum. Ideo potest in recreatione cadere aliquid per modum dispositionis vel habitus circa id quod recreatur.

Ideo dicendum quod gratia est forma creata. Nam secundum Commentatorem, Super 3. *De anima*, „omnis actio facta ex aggregato duorum diversorum sic fit ex eo quod necesse est ut alterum sit sicut materia, alterum sicut forma vel

---

4 Quaeritur *om.* T//illud: id FBG 5 Augustinus *om.* BGT 14 2: 3 DT 15 fit *om.* G, *mg.* A, facit *mg.* T 17 qui: quod T//ex timore: exteriore T 27 circa: contra T//id: illud

---

5 Ps.–Augustinus (Gennadius), De eccl. dogm. c.50 (PL 42,1221).
9 August., De trin. 3, c.7, n.14 (PL 42,876).
14 Aristot., Eth.Nic. 2, c.3 (1105a22–6).
18 August., Contra duas epistolas Pelagianorum 2, c.8, n.21 (PL 44,586).
29 Averroes, In De anima 3, t.36 (ed.cit. 184 C).

alterum sicut agens et alterum sicut instrumentum." Ergo in operatione meritoria quae est ab homine habente gratiam, si gratia esset Deus, tunc homo esset instrumentum tantum et non mereretur sicut nec instrumentum et propter hoc magis ponitur forma gratificans. Tamen gratia gratificans effective est ipse Deus. Sed gratificans formaliter est habitus creatus.

Ad primum dicendum quod Augustinus excludit substantias, non accidentia, et hoc patet ex proprietate loquendi. Illabi enim non est proprie accidentis.

Ad alia duo sequentia dicendum quod gratia elevat ad statum alium infinitae distantiae et iustificat formaliter, Deus autem efficienter, sicut albedo dealbat parietem formaliter, sed pictor efficienter.

DGT 34 gratificans[1]: gratificati FD, gratificationis BG 37 non *om.* F*DGT, *s.l.a.m.* F[c]

Quaestio 3
Utrum gratia sit in genere accidentis

Quaeritur utrum gratia sit in genere accidentis.

Videtur quod sic quia quod advenit post esse completum et specificum est accidens quia forma substantialis est finis generationis. Gratia est huiusmodi, ergo etc.

Item si est substantia, aut est materia aut forma aut compositum. Non materia quia sic esset in omnibus, et praeterea gratia est principium activum, materia vero non. Non forma quia tunc anima transmutaretur substantialiter quando gratiam reciperet vel amitteret et sic generaretur vel corrumperetur. Non compositum quia tunc non esset unibilis animae.

Contra: Si est accidens, aut per se et tunc causatur a principiis subiecti et non infunditur immediate a Deo et tunc inest omni animae, aut per accidens et tunc est alicuius alterius subiecti per se et illo mediante inest animae quia secundum Commentatorem, 4. *Physicorum* ca. de loco, „omne quod invenitur in aliquo per accidens, invenitur in eo propter aliquid habens illud per se." Sed utrumque est inconveniens, ergo etc.

Item nullum accidens est similius Deo quam substantia. Sed gratia est similior Deo quam anima quia „propter quod unumquodque et illud magis", et anima est similis Deo per gratiam, ergo etc.

Item secundum Augustinum tria sunt genera bonorum, li. 2. *De libero arbitrio* in fine, et 2. *Retractationum* ca. 8., scilicet magna, media et infima, et secundum ipsum gratia est de magnis bonis, et illa sunt substantia, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto excepto exemplo de speculo quod habet calumniam.

Ad primum dicendum quod est accidens per se et ad illud quod obicitur in oppositum dicendum quod non habet veritatem de omni accidente per se. Verbi gratia de simitate in naso et paritate in numero. Non enim omnis nasus simus est vel omnis numerus par. Habet tamen veritatem cum disiunctione quia gratia vel culpa inest omni animae. Praeterea non omne accidens per se causatur a principiis subiecti, sed tantum accidentia naturalia. Unde nota quod quaedam accidentia

---

4 Quaeritur *om.* T 13 causatur: creatur(?) T 16 loco: 8 *add.* BG, g *add.* FDT 17 aliquid: aliquod GT, aliud D 23 2: de *add.* T 24 et: sed FD 30 causatur: creatur

---

16 Averroes, In Phys. 4, t.43 (ed.cit. 142 HI).
20 Aristot., Anal.Post. 1, c.2 (72a29).
22 August., De libero arbitrio 2, c.19 (PL 32,1268).
23 August., Retr. 1, c.9, n.4 (PL 34,597).

sunt naturalia et haec sunt in duplici differentia quia quaedam causantur a principiis speciei et ista sunt proprie passiones quae consequuntur totam speciem et quaedam causantur a principiis individui et illa sunt accidentia communia. Quaedam autem sunt non naturalia quae non causantur a principiis subiecti sed ab extrinseco et haec sunt sub duplici differentia quia quaedam causantur per violentiam et ista repugnant principiis subiecti, quaedam autem non per violentiam et ista non repugnant sicut virtutes et dona. Item nota quod quaedam accidentia comparantur ad aliquid tamquam ad subiectum et causam sicut accidentia naturalia, quaedam ut ad subiectum tantum sicut omnia accidentia de genere illuminationum inter quae gratia computatur.

Ad secundum dicendum quod duplex est similitudo, quaedam per imitationem sicut species coloris in medio vel in oculo, alia per participationem alicuius qualitatis in qua aliqua duo conveniunt ut duo alba in albedine. Primo modo et gratia Deo similior quam anima secundum Augustinum, 4. *De trinitate*, secundo modo anima, non tamen quacumque participatione, sed tantum per analogiam. Quod autem est similius secundo modo est nobilius, non quod primo modo sicut patet de specie oculi existente in oculo alio. Et quod obicitur quod „propter quod unumquodque et illud magis" dicendum quod requiruntur multa ad hoc quod illa propositio habeat veritatem. Unum est quod oportet ad hoc quod aliqua intentio conveniat alicui per aliud quod conveniat ei per quod dicitur convenire alii. Unde non valet: Paries est albus propter albedinem, ergo albedo est magis alba, quia esse album non convenit albedini. Aliud est quia oportet quod sit tota causa ita quod non conveniat aliunde. Unde non valet: Sum calidus propter vestes, ergo vestes sunt magis calidae, quia aliunde sum calidus quam a vestibus, scilicet a calore naturali. A simili non valet in proposito quia anima aliunde est Deo similis quam per gratiam, scilicet per sua naturalia.

Ad tertium dicendum quod duplex est ordo rerum secundum Augustinum, *De civitate Dei* li. 11. ca. 16. Unus secundum naturam quo „praeponuntur viventia non viventibus", „sentientia non sentientibus", alius secundum usum quo frequenter non viventia meliora sunt multis viventibus sicut panis utilior est

---

T 32 et...differentia *om.* GT//quia quaedam: scilicet illa quae GT//causantur: creantur(?) T 33 ista: ita F, istae BG, illa A 34 causantur: creantur (?) T 35 causantur: creantur(?) T 37 ista: ipsa BG, illa A, ita D//repugnant: repugnat T 38 ista: ita B, illa GA 42 duplex est *trp.* T 44 duo[1] conveniunt: dicto convenit T 45 Deo similior *trp.* T//4: 14 T 48 quod[3] *om.* DT 50 oportet: quod *add.* T 51 per[1] aliud *exp.* T//per[2]: illud *add.s.l.* T 57 sua naturalia *trp.* BT, sua *om.* G 59 Dei *om.* T//ca. 16 *om.* T 61 meliora: utiliora FDBG 65 contingit: convenit FBGTA*, *txt.* DA[c], *cf.* Bonaventura *in ista quaestione.*

---

45 August., De genesi 1, c.4 (PL 34,249).
59 August., De civitate Dei 11, c.16 (PL 41,331).

quam mures et nummi quam pulices sicut exemplificat ibidem Augustinus. Secundum primum ordinem melior est substantia quam accidens, sed secundum ordinem usus non oportet. Augustinus autem dividit bona secundum usum, non secundum naturam. Unde dicit quod maiora bona sunt quibus non contingit male uti.

Quaestio 4
Utrum gratia sit in genere accidentis corruptibilis

Utrum gratia sit in genere accidentis corruptibilis.

Videtur quod sic: Omne accidens quod est in subiecto variabili est variabile, omne variabile corruptibile. Sed subiectum gratiae, scilicet liberum arbitrium, est variabile, ergo etc.

Contra: Omne accidens corruptibile quanto diuturnius tanto corruptibilius. Sed gratia quanto diuturnior tanto durabilior et incorruptibilior, ergo gratia non est accidens corruptibile.

Item omne corruptibile necessario corrumpitur. Sed gratia non necessario corrumpitur, ergo etc.

Item gratia non corrumpitur a Deo quia Deus non est causa corruptionis, nec a libero arbitrio quia nullum subiectum corrumpit suam perfectionem, nec a peccato quia peccatum est pura privatio et modica gratia potest supra omne peccatum, ergo a nullo potest corrumpi.

Item si corrumpitur, aut in aliquid aut in nihil. Non in aliquid quia non producitur ex aliquo, nec in nihil quia nihil cedit in non ens simpliciter, ergo etc.

Respondeo dicendum quod gratia inest subiecto tali cui potest inesse suum contrarium, scilicet culpa, et quia opposita numquam possunt stare simul, ideo necessario corruptibilis est.

Ad primum dicendum quod illud habet veritatem de his quae corrumpuntur per se, non de his quae corrumpuntur per accidens, alioquin manifesta instantia est in anima sensitiva. Unde dicit Philosophus quod si presbyter, id est senex, acciperet oculum iuvenis, videret sicut iuvenis, et sic potentia visiva corrumpitur per accidens, scilicet per defectum organi.

Eodem modo dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod corruptio aliquando est ex causa contraria ut calidum ignis corrumpitur per frigidum aquae, quandoque corruptio est per defectum rei in se ipsa sicut lux corrumpitur in se et deficit et talis corruptio non habet causam efficientem sed deficientem, et isto secundo modo corrumpitur gratia. Praeterea potest dici quod corrumpitur a libero arbitrio. Et ad illud quod

---

5 variabile: et *add.* FD, *om.(hom.)* G 11 corruptibile: corporale FT, *ill.* G 17 corrumpitur: corrumpatur FDG 19 dicendum *om.* T 22 dicendum: est *add.* T 24 senex: senes T 30 lux *om.* FDGT 32 potest dici *trp.* DT 33 perfectionem: et *add.*

---

24 Aristot., De anima 1, c.4 (408b21–2).

obicitur quod subiectum servat suam perfectionem, non corrumpit, dicendum quod unum et idem sub diversis dispositionibus potest esse causa contrariorum sicut nauta sub dispositione suae praesentiae vel diligentiae est causa salvationis navis, sub dispositione absentiae vel negligentiae causa periclitationis. Sic in proposito dico quod liberum arbitrium sub uno esse conservat gratiam, scilicet per conversionem ad Deum, et sub alio est causa corruptionis, scilicet per aversionem.

Ad ultimum dicendum quod corrumpitur in nihil licet aliqui voluerunt dicere quod redit ad suam causam. Unde res non corrumpitur nisi in sua principia intrinseca, non in principia extrinseca ut corpus humanum in quatuor elementa, non in hominem generantem et solem, dictio in syllabas et litteras, non in scriptorem. Unde cum gratia sit forma simplex et non educatur de aliquo seminaliter non corrumpitur nisi in nihil. Quod ergo obicitur quod nihil cedit in pure non ens, dicendum quod hoc est verum de substantiis omnibus et de illis accidentibus quae educuntur ex aliquo seminaliter. De aliis autem non est verum et talia sunt omnia accidentia quae sunt de genere illuminationum. Gratia autem est de genere illuminationis.

DBG 36 causa: perditionis et *add.* T 38 conversionem: convertionem T 40 voluerunt: voluerint F, volunt D, velint BG 42 ut: unum FD*T, unde A 45 quod^2 *om.* T 46 dicendum: est *add.* T 48 illuminationum: illuminantium FA, illuminationis G

Quaestio 5
Utrum subiectum primum gratiae sit essentia animae vel potentia

Utrum subiectum primum gratiae sit essentia animae vel potentia.

Videtur quod essentia: Nulla potentia est continue in suo actu. Gratia autem est continue in suo actu quia continue reddit suum subiectum gratum Deo, ergo etc.

Item habitus gratiae non est in una anima nisi unus, ergo tantum est unius subiecti. Sed illud unum subiectum non potest esse potentia una quia habitus potentiae perficit tantum illam potentiam in qua est et opus illius. Sed gratia perficit opera omnium potentiarum, ergo illud subiectum est essentia animae.

Item in parvulis baptizatis habitat Deus per gratiam secundum Augustinum, *De praesentia Dei ad Dardanum.* Sed in eis nulla potentia est expedita, ergo etc.

Contra: Per illud est gratia in anima per quod recipitur. Sed recipitur mediante potentia, ergo etc.

Item opposita nata sunt fieri circa idem. Sed culpa est in potentia voluntatis, ergo etc.

Respondeo: Dixerunt aliqui quod gratia per appropriationem est in essentia quia primo Deus influit gratiam in essentiam et hoc est proprium eius subiectum. Nota duas opiniones in scripto. Sed quia difficile est intelligere quod unum accidens sit in pluribus subiectis quia secundum Commentatorem ab eodem est unitas et esse, sed esse accidentis est ab esse primi subiecti, ideo videtur dicendum quod gratia non est in omnibus potentiis sed solum in voluntate tamquam in subiecto. Et signum ad hoc est quod tam gratia praeveniens quam subsequens definitur in comparatione ad voluntatem, et hoc etiam videtur iuxta mentem Augustini qui comparat gratiam sessori et voluntatem sive liberum arbitrium iumento. Et signum etiam ad hoc est quia Deus non acceptat opera aliarum potentiarum quae non imperantur a voluntate nec meretur homo per illas sicut sunt potentiae vegetativae.

Ad primum dicendum quod duplex est actus formae: Primus qui est actus ut habitus qui habet informare suum subiectum, et respectu talis est semper in actu,

---

13 praesentia: praescientia $D^{c}BT(?)$ 14–5 Contra...etc. *mg.* T, *om.* GA 21 subiectis: substantiis FD* 25 etiam: enim T 27 quia: quod T 33 est *trp.p.* iste T//ipsius *om.*

---

13 August., De praesentia Dei ad Dardanum c.8, n.26 (PL 33,841).
21 Averroes, In Met. 8, t.16 (ed.cit. 224 M).
26 August., Hyponosticon 3, c.11, n.20 (PL 44,1632).

et secundus qui est actus qui est respectu obiecti et respectu huius non est semper in actu. Iste duplex actus est ipsius gratiae.

Ad secundum dicendum quod est in voluntate. et quod obicitur: Ergo solum opus voluntatis perficit, dicendum quod perficere opus alicuius potentiae sive reddere ipsum bonum est dupliciter: Per se et primo et sic reddit bonum opus voluntatis, per accidens et secundario et sic opera aliarum potentiarum per hoc quod voluntas eis imperat.

Ad ultimum dicendum quod potentia potest expediri dupliciter, scilicet per habitum sicut expeditur potentia rationis circa actum syllogizandi per habitum logicae, alio modo per aptitudinem corporis, et isto etiam duplici modo habet potentia impediri, scilicet per defectum habitus et per ineptitudinem corporis ut patet in dormientibus et in pueris. In parvulo ergo baptizato impeditae sunt potentiae respectu operum meritorum propter ineptitudinem corporis, non propter defectum habitus gratiae, et sic patet totum.

DBG, istius F 37 aliarum potentiarum *trp.* T 44 meritorum: *forte lege* meritoriorum *cum* D^cG

Quaestio 6
Utrum gratia moveat liberum arbitrium

Utrum gratia moveat liberum arbitrium.

Videtur quod sic: Augustinus, *Hyponosticon* resp. 3.: „Recte arbitror liberum arbitrium comparari iumento et gratiam sessori.“ Sed sessor movet iumentum, ergo etc.

Item plus potest gratia super liberum arbitrium quam liberum arbitrium super se ipsum. Sed liberum arbitrium est instrumentum se ipsum movens secundum Anselmum, libro *De concordia*, ergo etc.

Contra: Voluntas eo ipso est libera quod movetur a se ipsa, ergo si movetur a gratia quae est aliud a voluntate, aufert ei suam libertatem.

Item si gratia movet voluntatem, aut naturaliter aut voluntarie. Sed neutrum est dare, ergo non movet.

Item si movet, aut sicut motor motus et sic esset composita quia idem secundum idem non est movens et motum, aut sicut motor non motus et tunc est Deus.

Respondeo: Movere aliquid est duobus modis, effective et dispositive, sicut agere est duobus modis, et quod agit ut ignis et quo agit. Primo modo nulla qualitas movet suum subiectum sicut agens principale, sed secundo modo sicut disponens ad motum, sicut pondus mobile vel sicut virtus influxa a motore. Isto autem ultimo modo movet gratia liberum arbitrium, scilicet sicut qualitas disponens ipsum ad motum sursum in Deum et sicut virtus quaedam influxa a Deo in ipsum liberum arbitrium.

Ad primum dicendum quod voluntas movet se ipsam et movetur a gratia et ab appetibili. Commentator, Super 11. *Metaphysicae*: „Forma balnei secundum esse quod habet in anima est movens sicut agens motum, secundum esse quod habet extra est movens sicut finis.“ Sed gratia et appetibile non auferunt suam libertatem ei quia non movent ipsam contra se ipsam quia illi motui consentit.

Ad secundum dicendum quod movet voluntarie, sed non voluntate sua sed Dei influentis in liberum arbitrium. Sed tamen ipsa naturaliter movet quantum

---

9 ipsum[1]: ipsam FT 11 a[1] *om.* T 12 quae: quod FDBG 19 modis *om.* FG(*hom.*)T 26 Metaphysicae: tamquam *add.* T 30 voluntarie: voluntatem causae T// non: a *add.* FDBG 31 in: et FDGTA 34–6 lapidis...parte *om.(hom.)* TA*, *mg.a.m.* A[c]

---

5 August., Hyponosticon 3, c.11, n.20 (PL 44,1632).
10 Anselmus Cant., De concordia 3, c.11 (ed.cit. 284).
26 Averroes, In Met. 12, t.36 (ed.cit. 318 IK).

est a parte sua et non est inconveniens quod idem motus sit voluntarius et naturalis sicut patet de motu lapidis sursum qui quidem voluntarius est a parte proicientis, sed violentus a parte lapidis. Similiter patet in motu saltus qui secundum Commentatorem, Super 8. *Physicorum*, est naturalis a parte animae, sed violentus a parte corporis.

Ad ultimum dicendum quod movet sicut motor non motus et non sequitur: Ergo est Deus, nisi sit motor non motus nec per se nec per accidens et hoc in motu locali. Gratia autem etsi non movetur per se, movetur tamen per accidens sicut anima in corpore. Praeterea sicut dictum est, non sequitur nisi in motu locali, non autem sequitur de motu alterationis vel aliis motibus. Gratia autem movet voluntatem motu alterationis.

---

35 Averroes, In Phys. 8, t.27 (ed.cit. 365 H).

DISTINCTIO 27

Quaestio 1
Utrum gratia operans et cooperans sit eadem gratia

Quaeritur utrum gratia operans et cooperans sit eadem gratia.

Videtur quod non: Super illud *Exo* 32: „Si inveni gratiam" etc.: *Glossa*: „Non una gratia sufficit sanctis, una enim praecedit ut dominum diligant et cognoscant, altera subsequitur ut se mundos custodiant." Ergo etc.

Item si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed multae sunt differentiae culparum, ergo et gratiarum gratum facientium.

Item sicut se habet scientia respectu cognoscendorum, ita gratia respectu meritorum. Sed diversorum cognoscibilium scientia est alia et alia, ergo diversorum meritorum principium est gratia gratum faciens alia et alia.

Contra: Magister dicit quod non est ibi diversitas nisi effectuum. Sed hoc non facit differentiam essentialem, ergo etc.

Respondeo dicendum quod est eadem gratia per essentiam, differens tamen penes effectus consequenter se habentes qui non diversificant formam sicut patet quod idem est radius qui fugat tenebras et facit colores actu visibiles et similiter iuvat oculum. Similiter est de gratia quae est quidam radius spiritualis.

Ad primum dicendum quod glossa illa intelligitur quantum ad effectum.

Ad secundum dicendum quod illud intelligitur de multitudine vocis in significata - ut si unum oppositorum habet multas significationes, et reliquum -, non de multitudine totius in partes subiectivas. Animal enim rationale non habet nisi unam speciem, eius tamen oppositum habet multas. Praeterea non semper est verum de multitudine vocis in significata sive in significationes. Unde Philosophus in principio 5. *Ethicae*, consequitur: „ut in multum": „Si alterum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum multipliciter dici", et ibi dicit Commentator: „Studiose apposuit ‚ut in multum'". Est enim in quibus non sic se

---

6 Quaeritur *om.* T 8 praecedit: praecedat T? 9 cognoscant: agnoscant T *(forte praeferendum est)* 10 oppositorum: opponitur T(?) 17 tamen: tantum T 30–1 per vim: quod vi FD, periurii G

---

7 Exo 33,13. Glossa ord. in Exo 33,13 (apud Lyranum I, f. 202v).
15 Petrus Lomb., Sent. 2, d.26, c.1, n.1.2 (ed.cit. 470, ll.6–11; ll.13–6); c. 2, n.2 (ed.cit. 472, l.11).
27 Aristot., Eth.Nic. 5, c.1 (1129a18.24–5).
29 Eustratius, In Eth.Nic. 5, c.1 (ed.cit. 206, ll.24–8); Aristot., Eth.Nic. 5, c.1 (1129a23).

habet quia amare dicitur multipliciter, odire autem non, et involuntarium per vim vel per ignorantiam, voluntarium autem non dicitur multipliciter. Et in *Topicis*: „Amare dicitur secundum corpus et secundum animam, odire tantum secundum animam."

Ad ultimum dicendum quod non est simile quia scientia causatur a scibili et ideo ad differentiam scibilium sequitur differens scientia. Merita autem non sunt causa gratiae sed potius e converso, gratia est principium meritorum.

---

32 Aristot., Top. 1, c.15 (106b2–3).

Quaestio 2
Utrum gratia sit idem quod virtus

Quaeritur utrum gratia sit idem quod virtus.

Videtur quod sic per illud quod dicit Magister quod „gratia est fides operans per dilectionem".

Item quorum actus immediatus est idem, ipsa sunt eadem. Sed actus immediatus ipsius gratiae respectu sui subiecti est animam vivificare, respectu Dei acceptam reddere, respectu operis ipsum meritorium facere, et haec omnia competunt virtuti, ergo etc.

Item circumscripto omni alio habitu si quis fidem et caritatem habet, bene potest placere Deo. Sed nullus potest placere Deo sine gratia gratum faciente, ergo gratia est idem quod fides et caritas.

Contra: Anselmus, libro *De concordia*: „Rectitudinem voluntatis nullus habet nisi Dei gratia praeveniente." Sed virtus non est aliud quam rectitudo voluntatis, ergo virtus est a gratia praeveniente. Sed in creaturis semper differt effectus et causa, ergo etc.

Item quaecumque sic se habent quod unum habet differentias dividentes, alterum vero non, illa differunt per essentiam. Sed gratia dividitur per cooperantem et operantem, virtus autem non, ergo gratia non est virtus.

Respondeo: Opinio fuit Magistri quod gratia idem est quod fides operans per dilectionem. Sed hoc est contra Augustinum, *Hyponosticon* resp. 3. Ibi enim distinguit inter fidem et gratiam. Aliqui tamen dicunt quod Magister non intellexit quod sint idem per essentiam sed per concomitantiam sicut dicit Philosophus, li. *Ethicae*, quod „delectatio est operatio secundum naturam non impedita", non quod delectatio sit ipsa operatio per essentiam quia potest esse habitus, sed quia concomitatur operationem talem.

---

4 Quaeritur *om.* T 7 est *om.* T 11 habet: habet *add.* T//bene: unde FD*T, non G (*lectio cod.* T: habet unde, *forte praeferenda est*) 14 libro *om.* T 18 habet differentias *trp.* T 24 sint: fuit T(?) 25 est operatio *trp.* GT 32 ceteris est^2 *trp.* T

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.26, c.4, n.3 (ed.cit. 474, l.25); August., Enarr. in Ps. 67, 32–3, n.41 (PL 36,838).
14 Anselmus Cant., De concordia 3, c.3 (ed.cit. 266).
21 Petrus Lomb., Sent. 2, d.26, c.4, n.3 (ed.cit. 474, l.25).
22 August., Hyponosticon 3, c.14 (PL 44,1637).
25 Aristot., Eth.Nic. 7, c.13 (1153a13–5).

Alii dicunt quod differunt essentialiter quia gratia est in essentia animae ut in subiecto primo, virtus vero in potentiis. Hoc nihil est quia gratia est in voluntate tamquam in subiecto sicut dictum est supra, Dist. 26.

Nota opinionem quam tenet scriptum quae videtur multum probabilis.

Tamen adhuc est alia opinio quae forte ceteris est verior quae dicit quod gratia nihil aliud est quam caritas, et huius signum est ipsa nominatio quia caritas dicitur a „charis" graece quod est idem quod „gratia" latine. Similiter caritas numquam potest esse informis cum tamen aliae virtutes possint esse informes, et ita inseparabiles sunt caritas et gratia. Praeterea primum quod gratia facit in anima est bene velle, primum autem bene velle quod potest cadere in anima est voluntas finis ultimi sive appetitus. Sed istud nihil aliud est quam dilectio Dei, ergo primus actus gratiae est actus caritatis et ita eorum est unus actus quare videtur quod idem habitus per essentiam est gratia et caritas.

Ad primum dicendum quod gratia dicitur dupliciter: Uno modo accipitur pro divina acceptatione Dei amantis et benefacientis quod est idem quod divinum beneplacitum. Alio modo pro ipso dono gratis collato. Primo modo loquitur Anselmus, secundo modo accipitur hic. Aliter potest dici quod gratia dicitur facere rectitudinem quoad alias virtutes a caritate, non quoad omnes simpliciter, sicut dicitur quod caritas est forma omnium virtutum. Constat quod non ipsius caritatis. Praeterea esto quod respectu illius rectitudinis in voluntate quae est caritas, adhuc posset sustineri quod iste habitus dicitur gratia per comparationem ad Deum gratis dantem, rectitudo autem voluntatis per comparationem ad voluntatem suscipientem, et iste habitus sub primo respectu est causa sui ipsius sub secundo. Exemplum est in actione et passione quae sunt idem motus secundum rem et subiectum et tamen actio est causa passionis. Praeterea Anselmus loquitur de voluntate quae est usus, non de voluntate quae est potentia. Virtus autem est rectitudo voluntatis quae est potentia. Unde virtus informat potentiam quae elicit actum meritorium. Unde est ibi variatio medii. Tamen Anselmus, libro *De veritate* ca. 12., definit iustitiam rectitudinem voluntatis et si bene inspiciatur loquitur tantum de voluntate quae est usus. Sed hoc non impedit praedictam solutionem argumenti quia iustitia quae est rectitudo voluntatis quae usus est, est iustitia usus, non iustitia habitus. Unde iustitia habitus est rectitudo voluntatis quae est potentia et iustitia usus est rectitudo voluntatis quae est usus.

---

33 aliud est[1] *trp.* T 34 latine *om.* BGT 42 acceptatione: acceptione FBG 48 quod: quia FD*T 59 est[2] *om.* FDBG(*hom.*), *s.l.* T 64 in: cum T

---

30 Supra dist. 26, q.5, 355, ll. 23–4.
56 Anselmus Cant., De veritate c.12 (ed.cit. 192).

Ad aliud dicendum quod gratia non est virtus communiter dicta et ideo virtus non dividitur per operantem et cooperantem sicut gratia. Si autem obicis quod gratia est fides cum dilectione, non ergo tantum dilectio secundum Magistrum, dicendum ad hoc quod non dicitur fides essentialiter sed concomitative quia in iustificatione quae est per gratiam praevenientem oportet primo adesse motum fidei tamquam ostendentis quid volendum et quid appetendum.

Quaestio 3
Utrum gratia sit idem quod gloria

Quaeritur utrum gratia sit idem quod gloria.

Videtur quod non: Gratia etsi non sit fides, tamen stat cum fide. Sed gloria non potest stare cum fide, ergo gratia non est idem quod gloria.

Item sicut se habet culpa ad supplicium, ita gratia ad praemium. Sed culpa differt a supplicio, ergo gratia a praemio gloriae.

Item corruptibile et incorruptibile differunt essentialiter. Sed gratia est corruptibilis, gloria incorruptibilis, ergo etc.

Contra: Sicut se habet caritas viae ad caritatem patriae, ita gratia ad gloriam. Sed caritas viae et patriae non differunt nisi sicut completum et incompletum, ergo gratia et gloria tantum differunt penes perfectum et imperfectum. Sed penes hoc non variatur essentia rei, ergo etc.

Item quando aliquis transit de gratia ad gloriam non perdit gratiam quia tunc desineret esse gratus Deo, cum ergo gratia sit vita animae et in una anima non sit nisi una vita, aut gloria non est vita animae, aut gloria est idem cum gratia. Sed primum est impossibile, ergo relinquitur secundum.

Respondeo: Aliqui dicunt quod differunt sicut perfectum et imperfectum. Nota in scripto.

Alii dicunt quod differunt essentialiter quia gratia est habitus et gloria est actus, et ideo differunt simpliciter quia gloria super gratiam addit novam naturam quae videtur esse principalior in nomine gloriae, scilicet visionem plenam. Videtur autem multum probabile quod gloria sit actus sive operatio quia gloria dicit summam delectationem et delectatio secundum Philosophum est „operatio secundum naturam non impedita". Vel dicendum quod non sunt simpliciter idem nec differentes tantum sicut perfectum et imperfectum, sed sicut totum et pars.

Ad primum dicendum quod non est simile quia caritas viae et patriae differunt tantum sicut perfectum et imperfectum, gloria autem et gratia differunt sicut actus et habitus.

Ad aliud dicendum secundum Damascenum, li. 2., quod „tres sunt species vitae, plantativa, sensitiva, intellectiva", et istae tres vitae sunt vel possunt esse

---

4 Quaeritur *om.* T 9 differunt: distant T 10 incorruptibilis: incorporalis FDT, *ill.* G 17 cum: quod T 26 Vel: videtur *add.* T 30 tantum *om.* T 33 sensitiva: et *add.*

---

25 Aristot., Eth.Nic. 7, c.13 (1153a13–5).

32 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.12 (ed.cit. 116s., ll.82–97).

eiusdem. Unde falsum est quod supponitur in argumento quod in uno non sit nisi una vita. Et dato quod non sit nisi una vita spiritualis, dico quod ista vita potest habere multas operationes. Nam secundum Commentatorem, Super 1. *De anima*, „operationes vitae sunt intelligere, sentire, moveri, in loco quiescere, nutrire, augere et minuere".

Sustinendo illam opinionem quae dicit quod non differunt secundum essentiam, dicendum ad primum quod gloria non repugnat fidei ratione suae essentiae, sed ratione perfectionis status.

Ad secundum dicendum quod corruptibile et incorruptibile differunt per essentiam quando sunt talia ex suis principiis, non quando est corruptibile per naturam suam, incorruptibile autem ab alio, sicut dicitur 4. *Topicorum*: „Si ex corruptibili", inquit Philosophus, „fiat incorruptibile, non dicimus ipsum novam vitam sumere."

FBG 38 minuere: diminuere T, vivere G, *ill.* B 45 inquit: inquid T

---

36 Averroes, In De anima 1, t.89 (ed.cit. 45 D).
44 Aristot., Top. 4, c.5 (126b37–9).

Quaestio 4
Utrum contingat mereri gratiam iam habitam

Quaeritur utrum contingat mereri gratiam iam habitam.

Videtur quod sic quia miles strenue militando domino suo, potest mereri equum prius receptum sive datum.

Item „unusquisque est magis efficax...“

Item quantum placet Deo petitio pro habendo, tantum sibi placet actio gratiarum pro iam habito.

Contra: Gratia per usum suum non aufert rationem gratuiti, ergo per usum non accipit rationem debiti, ergo etc.

Respondeo dicendum quod non contingit mereri gratiam iam habitam quia meritum dicit ordinem ad sequens. Praeterea meritum se habet ad praemium in ratione causae efficientis sicut dicit Philosophus, 2. *Posteriorum*, et omnis causa efficiens praecedit suum effectum.

Ad primum dicendum quod non est simile quia equus bene potest accipi et non plene transire in potestatem accipientis, ideo contingit mereri plenam eius possessionem. Gratia autem cum infunditur perfecte transit in potestatem recipientis. Nam si daretur sub condicione iam non esset gratia.

Ad alia patet in scripto.

---

4 Quaeritur *om.* T 5 quia *om.* T 12 Respondeo *om.* T 14 2: 1 T 19 sub: cum B*(vel sub B^{c}) G, *s.l.* T^{c}

---

7 Bonaventura, In Sent. 2, d.27, a.2, q.1, arg.3. (Opera 2, 661b). August., De praedest. Sanctorum c.8, n.15 (PL 44,972).

14 Aristot., Anal.Post. 2, c.16 (98b17).

Quaestio 5
Utrum contingat mereri gratiae augmentum

Quaeritur utrum contingat mereri gratiae augmentum.

Videtur quod non: Meritum non est nisi respectu eius quod est omnino possibile. Sed gratiam augeri est impossibile cum sit forma simplex, ergo etc.

Item quod quis meretur est in potestate merentis. Sed gratia est tantum in potestate Dei, ergo etc.

Item gratia secunda aut est eiusdem naturae cum gratia prima aut non. Si non, ergo non est augmentum quia augmentum fit per simile. Si sic, sed nullus potuit mereri primam, ergo nec secundam.

Item si meretur secundam gratiam, ergo iam non est gratia quia ex operibus.

Item iam prima gratia remunerata est, ergo non potest expectare gloriam.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Secundum Augustinum gratia meretur augeri. Sed de modo augmenti sunt diversae opiniones.

Aliqui dicunt quod augmentatur per impermixtionem contrarii sicut dicit Philosophus quod albius est quod est nigro impermixtius. Hunc modum tangit Philosophus, 4. *Physicorum* in fine, et Commentator ibidem. Unde aliquid fit calidius non per additionem novae caliditatis sed per impermixtionem contrariae qualitatis. Istud nihil est quia in statu innocentiae fuisset augmentum caritatis et gratiae, et tamen ibi non haberet contrarium. Similiter in patria sunt gradus caritatis.

Alii dicunt quod per successionem quia maior succedit minori. Hoc non valet quia minor corrumperetur et tamen non per peccatum.

Alii dicunt quod maior caritas seu gratia educitur de potentia minoris sicut maior calor educitur de potentia minoris. Sed valde difficile est videre quid sit illud agens per quod educitur de potentia ad actum, et ut credo non potest dari quia agens immittit aliquid in patiens.

Alii dicunt et melius quod augmentum gratiae seu caritatis fit per infusionem novae gratiae quia secundum Philosophum, 2. *Ethicae* ca. 2. in fine, „ex eisdem

---

4 Quaeritur *om.* T 5 nisi *om.* T 6 possibile: impossibile T^{c} 9 gratia^{2} *om.* T 17 augmentatur: augetur T//impermixtionem: immixtionem FD^{c}T, mixtionem D*G 20 impermixtionem: immixtionem FDT, mixtionem G, *txt.* B^{c} 20–1 contrariae qualitatis

---

15 August., Ep. 186 ad Paulinum c.3, n.10 (PL 33,819).
18 Aristot., Top. 3, c.5 (119a27–8). Cf. Top. 5, c.5 (229b17–21).
19 Aristot., Phys. 4, c.9 (217a31–b12). Averroes, In Phys. 4, t.84 (ed.cit. 171 IK).
31 Aristot., Eth.Nic. 2, c.2 (1105a13–5).

generantur virtutes et augmentantur". Et in naturalibus est hoc verum, et ideo sicut generatio caritatis et gratiae totaliter est ab extrinseco, scilicet per infusionem, ita et eius augmentatio est per infusionem gratiae.

Ad primum dicendum quod gratia est simplex per privationem quantitatis molis, non virtutis, sicut si uni puncto lucis addantur alii decem punctus, non augmentatur in quantitate sed in virtute tantum.

Ad secundum dicendum quod gratia est in potestate merentis dispositive, non effective, sicut in potestate mea est illuminare domum dispositive aperiendo fenestram, sed effective est in potestate solis.

Ad tertium dicendum quod sunt eiusdem naturae. Et quod obicitur dicendum: Quod prima gratia non possit cadere sub merito, hoc non est quia gratia, sed quia prima. Exemplum est de mercatore qui nihil habet. Quia dum nihil habet, nihil primo potest lucrari. Sed si parum habet de pecunia sibi data vel accomodata, per illam potest aliam lucrari.

Ad quartum dicendum secundum Anselmum, libro *De concordia*, quod propter hoc illud quod redditur meritis totum est gratia quia totum fluit ex gratia. Exemplum de praedicatione quae quia est gratia, ideo totum quod sequitur ex ea est conversio peccatorum.

Ad ultimum dicendum quod gratia secunda non additur primae sicut praemium, sed sicut robur quoddam ad efficacius merendum gloriam aeternam.

---

trp. T 31 2^2: et ca. 3 *add.* F^cDT 43 prima: potentia FD*BT, *txt.* D^cG 44 primo *om.* BT 51 gloriam: gratiam FDB*G, vel gloriam *mg.* B^c, *txt.* T

---

46 Anselmus Cant., De concordia 3, c.3 (ed.cit. 266s.); c.4 (ed.cit. 268).

Quaestio 6
Utrum contingat mereri gloriam merito condigni

Utrum contingat mereri gloriam merito condigni.

Videtur quod sic: 1 *Tim* 4: „In reliquo reposita est mihi corona iustitiae quam reddit mihi dominus in illa die iustus iudex.“ Sed quod redditur secundum iustitiam, meritis debetur, ergo etc.

Item sicut se habet culpa ad poenam, sic gratia ad gloriam. Sed per culpam meretur quis ex condigno poenam aeternam, ergo etc.

Item aeque dignus est honore et gloria qui vincit adversarium sicut ille qui vincitur est dignus ignominia. Sed ille qui vincitur est dignus aeterno supplicio, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod aliquid est iustum secundum Deum quod non est iustum secundum nos sicut dicit Anselmus, *Proslogion* ca. 10., loquens ad Deum: „Iustus es“, inquit, „non quia reddis debitum sed quia facis quod decet te summum bonum.“

Ad secundum dicendum quod multis de causis non est simile quia dignitas eius in quem peccatur aggravat culpam a parte peccantis. Sed dignitas eius cui servitur non magnificat servitium a parte servientis, immo magis parvificat, et ideo est ibi processus a minori ad maius affirmando.

Ad ultimum dicendum quod non est simile quia per se ipsum vincitur, sed per alium vicit, scilicet per adiutorium gratiae divinae.

---

5 est *om.* T 10 est *om.* FDT 17 inquit: inquid T 21 parvificat: perficiat T

---

5 2 Tim 4,8.
13–4 Bonav., In Sent. II, d.27, a.2, q.3 (Opera II, p. 666b–668a).
16 Anselmus Cant., Proslogion c.10 (ed.cit. 109).

DISTINCTIO 28

Quaestio 1
Utrum quis possit sine gratia a peccato resurgere per solum liberum arbitrium

Utrum quis possit sine gratia a peccato resurgere per solum liberum arbitrium.

Videtur quod non: Augustinus, 2. *De libero arbitrio*: „Nulla res se ipsam formare potest", ergo nec sanare quia sanitas est forma sani.

Item nullus petit ab alio quod ipse habet in sua potestate. Sed homo petit a Deo liberationem a peccato, ergo etc.

Contra: Maior est virtus liberi arbitrii quam naturae. Sed natura cum infirmatur potest se ipsam sanare, ergo etc.

Item facilius est moveri motu qui est secundum naturam quam motu qui est contra naturam. Sed motus qui est in culpam est contra naturam, motus ad gratiam est secundum naturam secundum Damascenum, li. 2. ca. 19. Sed per se ipsum potest in culpam, ergo etc.

Item de ignorante fit homo sciens sine adiutorio gratiae, ergo de peccatore iustus.

Respondeo dicendum quod opinio fuit philosophorum quod per liberum arbitrium et frequentationem bonorum operum potest homo fieri bonus sicut patet per Philosophum, 2. *Ethicae*: „Abducentes", inquit, „nos a peccatis in medium veniemus." Nota totam solutionem in scripto.

Ad primum dicendum quod non est simile quia sanitas numquam tota perditur, immo membrum sanum alterat infirmum, scilicet cor alia membra in his qui per se sanantur sicut dicit Commentator, 4. *De caelo et mundo*. Non sic est in peccato mortali quia secundum Augustinum, *Hyponosticon*, „totus homo infirmatur per peccatum mortale."

---

7 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 2 *om.* T 15 culpam: culpa T 22 inquit: inquid DT 25 qui: quae FDB 30 non *om.* DBGT, *s.l.* F//naturali potestate *trp.* T 38

---

8 August., De libero arbitrio 2, c.17, n.45 (PL 32,1265).
16 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.30 (ed.cit. 162, ll.18–21). Cf. De fide orthodoxa 4, c.20 (ed.cit. 356, ll.29–34).
22 Aristot., Eth.Nic. 2, c.9 (1109a30–1).
26 Averroes, In De caelo 4, t.24 (ed.cit. 252 B).
27 August., Hyponosticon 2, c.2 et 4 (PL44,1619s.).

Ad secundum dicunt quidam quod illud est verum quando per motum contra naturam non diminuitur de naturali potestate mobilis. Exemplum ponunt de lapide sursum moto qui nihil perdit de suo pondere naturali cum sursum movetur et ideo facilius descendit quam ascendit. Sed potestas liberi arbitrii diminuitur per motum suum in peccatum mortale. Hoc autem non videtur valere quia semper remanet naturalis inclinatio liberi arbitrii ad bonum. Ideo dicunt alii quod homo constat ex duplici natura, sensibili per quam est animal, et intellectuali per quam est homo, et ideo potest sibi esse aliquid naturale quantum ad unam naturam quod est ei innaturale quantum ad aliam. Exemplum ad hoc est quia homini inquantum habet corpus animatum est naturale moveri motu progressivo, sed inquantum compositum ex contrariis est ei contra naturam. Sic dicunt in proposito quod homo inquantum est animal appetit naturaliter delectationes et quaerendo delectationes secundum Philosophum agimus malum. E converso autem est de ipso inquantum est intellectualis. Si ergo esset simplicis naturae bene obiceres.

Aliter forte posset dici quod motus ad peccatum est praeter naturam conditam, sed non est praeter naturam vitiatam in qua est difficultas ad bonum et pronitas ad malum, et ad maius maior pronitas sicut docet Philosophus in fine 2. *Ethicae*. Praeterea potest dici quod est facilitas minor a parte operis, sed maior a parte operantis sicut dicit Philosophus, 2. *Metaphysicae*, quod consideratio veritatis facilis est uno modo et difficilis alio modo.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia principia scientiarum homini sunt innata. Unde asinus non potest addiscere quia haec principia innata non habet. Nihil autem gratiae nobis est innatum, sed totum est ab extrinseco.

---

moveri: movere GT 41 delectationes *om.* FBG//Philosophum: magis *add.* T 42 esset: homo *add.* T 47 consideratio: desideratio T

---

41 Aristot., Eth.Nic. 2, c.9 (1109b7–8).
45 Ibid. c.8 (1109a13–6).
47 Aristot., Met. 2, c.1 (993a30–1).

Quaestio 2
Utrum absque gratia gratum faciente possit homo vitare omne peccatum mortale

Quaeritur utrum absque gratia gratum faciente possit homo vitare omne peccatum mortale.

Videtur quod non: Augustinus, *De vera religione*: „Superbus necesse habet invidere." Sed invidia est peccatum mortale, ergo etc.

Item *Glossa* super illud *Psalmorum*: „Infirmati sunt et ceciderunt": „Non potentes resistere vitiis per se", et ideo Deo desistente ab auxilio laborare potest homo sed non nisi vinci, ergo etc.

Item qui habet pedem claudum necessario claudicat. Sed peccatum est curvitas animae, ergo etc.

Contra: Existens in peccato mortali potest tradere corpus suum ad comburendum pro defensione fidei secundum illud 1 *Cor* 13: „Si tradidero corpus meum" etc. Sed secundum Philosophum, 3. *Ethicae* ca. 9., „omnium terribilium terribilissima est mors." Si ergo temptationem mortis potest homo superare sine gratia, et quamlibet aliam et ideo nullus homo habet necesse peccare mortaliter.

Item Hieronymus, *Ad Damasum papam*: „Semper dicimus hominem posse peccare et posse non peccare quia habet liberum arbitrium." Sed haereticum est dicere in homine non esse liberum arbitrium, ergo etc.

Item mortale peccatum committitur per consensum. Sed nullus actus ita est in potestate nostra sicut consentire vel non consentire, ergo etc.

Respondeo dicendum quod opinio fuit quorundam quod existens in mortali peccato per solum liberum arbitrium potest omni temptationi resistere et omne

---

5 Quaeritur *om.* T 9 Item: in *add.* T 10 laborare: labore T 15 pro...fidei *om.* FD; propter defectum fidei *sign.* va–cat B; propter defensionem fidei G//1: ad *add.* T 18 ideo: ita $F^{c}DB^{c}$, *om.* G//nullus: non FDB, natura G//homo *om.* FDB; hominum GT 21 posse non *trp.* FT//habet *trp.p.* arbitrium FD, *om.* G 22 in homine: hominem FD// liberum arbitrium: liberi arbitrii F 23 ita est *trp.* T 25 quod...quorundam: secundum

---

7 August., De vera relig. c.13 (PL 34,133). Cf. 11 De genesi c.14 (PL 34,436).
9 Ps 19,9; Glossa non inventa.
15 1 Cor 13,3.
16 Aristot., Eth.Nic. 3, c.9 (1115a33–4).
20 Hieronymus, Ep. 22 ad Damasum papam n.40 (PL 22,393).

peccatum mortale vitare. Sed istud est haereticum dicere et contra Augustinum, *De perfectione iustitiae*, in omnibus responsionibus suis.

Aliorum fuit opinio quod nulli temptationi potest resistere, nullum peccatum mortale vitare sine gratia, et isti innituntur quibusdam glossis male intellectis sicut est illa quae ponitur super illud *Psalmorum*: „Immissiones per angelos malos" etc.: „In malis", inquit, „potest diabolus sicut in suo pecore." Sed ibi sequitur: „nisi prohibeatur a Deo".

Ideo est tertia opinio quod nec omne nec nullum peccatum mortale potest vitare sine gratia quia non omnia simul potest vitare, sed singulae per se contranitendo per electionem rationis. Exemplum est ad hoc de transitu circuli et de navi fracta in multis locis in qua potest claudi quodlibet foramen, sed non omnia simul. Ratio autem huius est quia non est homini possibile continue conari et contratendere temptationibus quia temptationi non resistitur nisi ex perfectione boni habitus et haec resistentia non indiget deliberatione sicut ex habitu oboedientiae statim oboedio praelato meo sine deliberatione, vel ex renisu rationis praecogitantis et deliberantis. Primo modo non potest resistere homo existens in mortali quia habitus virtutum non habet caritate perfectos. Secundo modo posset resistere quandoque sed non continue quia cum ex peccato mortali prius perpetrato derelicta sit in anima habitudinalis inclinatio ad peccatum, necesse habet consentire malo nisi per quandam contratendentiam praecogitationis et deliberationis se ipsum praeparet ad resistendum, et quia non potest continue sic contraconari, vel dato quod posset contra unum peccatum, non potest contra omnia quia dum se armat contra unam temptationem ab alia impellitur et cadit, ideo etsi singula per se possit vitare, non tamen omnia quin habeat necesse cadere in aliquod, non tamen necessitate coactionis quia voluntarie consentit. Propter habitum ergo malitiae inclinantis habet necesse incidere in aliquod peccatum mortale. Unde dicit Philosophus, 4. *Ethicae* ca. 14.: „Unusquisque", inquit, „qualis est talia dicit et operatur et sic vivit si non alicuius gratia operetur."

---

quosdam F^{c}D, quaedam opinio fuit B 32 etc. *om.* FDT//pecore: pectore DBGT 35 simul potest *trp.* T//vitare: vitarem T 36 Exemplum...hoc: Ad hoc est exemplum T 39 contratendere: contendere GT 43 caritate perfectos: caritatem perfectionis BGT 45 anima: animo T//habitudinalis: habitualis FDBG 46 contratendentiam: contradicentiam FD, concedentiam B (vel condecentiam *mg.* B), condecentiam G 51 aliquod: aliquo T 52 ergo *trp.p.* propter T(?), *om.* BG 54 inquit *om.* BG, inquid T 56 sicut^{1}: sic

---

28 August., De perfectione iustitiae c.21 (PL 44,317s.).
31 Ps 77,49.
32 Petrus Lomb., Glossa in Ps. 77, v. 54 (PL 191,739D); Ex Augustino, Enarr. in Ps. 77, n.28 (PL 36,1002).
53 Aristot., Eth.Nic. 4, c.13 (1127a27–8).

Ad primum dicendum quod duplex est necessitas, scilicet absoluta et condicionata. Absoluta sicut necesse est hominem mori, condicionata sicut necesse est serram esse dentatam, et de ista ultima loquitur Augustinus.

Ad secundum dicendum quod semper superatur quoad hoc quod est non facere bonum, sed non quoad hoc quod est semper facere malum.

Ad tertium dicendum quod non est simile de curvitate seu obliquitate naturae et voluntatis quia voluntas agit libere, sed natura ex necessitate.

Ad primum alterius partis dicendum quod potest resistere cuilibet per se sed non omnibus simul, non propter gravitatem sed propter pluralitatem.

Ad secundum dicendum quod libertati arbitrii praeiudicaretur si non posset vitari peccatum contratendendo, sed ei non praeiudicatur si illud vitare non possit nisi sit in continua sollicitatione et vigilantia resistendi peccato. Unde si non posset vitare nec omnia nec singula, non esset liberum arbitrium. Praeterea salvatur libertas non quod per se omnia vitare possit sed per adiutorium gratiae quod semper potest habere.

Ad ultimum dicendum quod consensus et electio sequuntur habitudinalem inclinationem voluntatis secundum Philosophum, 4. *Ethicae* ca. 14., sicut patet in eius auctoritate praedicta.

Sed dubitatur de hoc quod dictum est quia si necesse habet committere aliquod peccatum, ergo hoc vel illud secundum Philosophum qui docet hoc modo arguere exponendo particularem. Respondeo dicendum quod bene sequitur in expositione propositionum de praesente vel de praeterito, sed non de futuro contingenti. Verbi gratia: Decem puncta et ego sum infra circulum. Necesse est me exire per aliquem ex istis punctis. Sed si exponas: Ergo per istum vel illum, non valet quia quando tu das unum, possum accipere alium, et sic est in proposito. Sed bene valet de praesenti vel de praeterito. Verbi gratia: Exivi ex eo per unum de istis punctis, ergo per istum vel per illum, bene sequitur.

T 57 et *om.* T 58 est non *trp.* FDT 60 seu: de *add.* TA 67 arbitrium *om.* FDG 70 sequuntur: sequitur FDBG//habitudinalem: habitualem FDBG 74–5 docet...modo: hoc modo docet BGT 77 decem: signa BD 78 istum: punctum *add.* T

---

71 Ibid.
74 Aristot., Top. 2, c.4 (111a34–b7).

Quaestio 3
Utrum quis possit implere mandata sine gratia gratum faciente

Utrum quis possit implere mandata sine gratia gratum faciente.

Videtur quod non: *Ier* 10: „Scio domine quia non est hominis via eius nec viri ut ambulet et dirigat gressus suos.“ Sed quicumque implet divina mandata dirigit gressus suos, ergo etc.

Item impletio mandatorum facit dignum vita aeterna et amicum Dei. Sed hoc non potest esse sine gratia, ergo etc.

Contra: In mandatis aut praecipiuntur genera operum aut opera formata. Si opera formata, ergo qui honorat parentes naturali pietate omittit praeceptum quod videtur falsum. Si genera operum, sed hoc potest fieri sine gratia, ergo etc.

Item gratia est habitus. Sed habitus non dat posse ipsi potentiae sed tantum facilitatem, ergo sine gratia praeceptum potest impleri sed cum difficultate.

Item gratia est habitus, ergo non est potentia.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod teneri ad mandata est dupliciter. Vel ita quod nisi impleamus sumus rei transgressionis et omissionis et secundum hoc tenemur tantum ad substantiam mandati sive ad genus operis, vel quod nisi impleamus non percipiemus mandati fructum et secundum hoc tenemur ad substantiam et modum. Similiter implere est dupliciter. Vel ita ut vitemus poenam et hoc potest fieri sine gratia loquendo particulariter sed non universaliter. Aliqua enim mandata contingit sic implere, non omnia. Mandata enim de dilectione Dei et proximi non possunt sic impleri sine gratia. Vel ita ut mereamur palmam et hoc non potest fieri sine gratia.

Sed modo quaero: Esto quod aliquis impleat mandata quoad genus operis tantum, non est filius regni quia non habet caritatem, nec filius perditionis quia non est praevaricator praecepti, ergo erit status medius quod est falsum. Respondeo: Impletio mandatorum secundum genus operis est completa dispositio ad gratiam vel si non, negligentia disponendi se imputabitur sibi ad peccatum mortale.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 gressus suos *trp.* T 10 In *om.* FT 14 praeceptum potest *trp.* BG//praeceptum...impleri: possunt impleri mandata T 18 sumus: simus BT, *om.(spatium)* G 20 tenemur: tenentur T 20–1 et modum: mandati BGT 26 impleat *trp.p.* tantum *l.* 27 T, adimplet D 32 facilitat: facultat BG//et: etiam T

---

5 Ier 10,23.

Ad secundum dicendum quod habitus non solum facilitat potentiam sed et facit electionem rectam secundum Philosophum, 6. *Ethicae* ca. 16. Unde ad hoc quod aliquis faciat bene, tria requiruntur secundum ipsum, operari scienter, eligenter et perseveranter.

Ad ultimum dicendum quod illa propositio est falsa: „Si est habitus, ergo non est potentia", quia est potentia duplex, naturalis et de hac habet veritatem, et secundum assuefactionem. Ex frequenti enim bene agere fit homo potens sicut ex frequenti usu citharizandi fit homo potens ad citharizandum. Et de ista potentia non sequitur: Est habitus, ergo non est potentia.

---

33 Aristot., Eth.Nic. 6, c.13 (1144b22–3).

Quaestio 4
Utrum aliquis possit se praeparare ad gratiam gratum facientem sine gratia gratis data

Utrum aliquis possit se praeparare ad gratiam gratum facientem sine gratia gratis data.

Videtur quod sic: *Zach* 1: „Convertimini ad me et ego convertar ad vos dicit dominus." Sed Deum converti ad nos non est aliud quam gratiam nobis impartiri, ergo ante gratiam liberum arbitrium convertitur ad Deum. Sed hoc est disponere ad gratiam, ergo etc.

Item Boethius, *De consolatione* li. 3., ca. 3.: „Est naturae hominum insita boni verique cupiditas." Ergo sine omni gratia possumus bonum desiderare. Sed hoc est se disponere, ergo etc.

Item sufficienter se disponit ad gratiam qui facit quod in se est. Facere autem quod in se est dicitur homo quando facit quod est in sua potstate. Sed liberum arbitrium omni gratia destitutum potest facere quod est in sua potestate, ergo etc.

Contra: Aut potest se disponere aut non. Si non, habeo propositum. Si sic, contra: Augustinus, *De ecclesiasticis*, prop. 10.: „Initium nostrae salutis Deo miserante habemus", ergo etc.

Respondeo dicendum quod si gratia gratis data dicatur aliquis habitus animae, non est necesse praehabere talem gratiam. Si autem dicatur quaecumque actio, sic non potest homo sufficienter se disponere sine gratia gratis data ad gratiam gratum facientem. Et forte huius ratio est quia sicut dicit Commentator, 8. *Physicorum*, movens naturale movet absque appetitu vel desiderio praecedente, movens autem voluntarium non, et manifestum est quod tale movens necessario prius est motum a voluntabili vel ex eius imaginatione vel ex eius praesentia. Unde voluntas non movet nisi mota ab aliquo movente alio per modum excitantis, nec differt quid illud sit quod huius variationis causam praebet excitando voluntatem. Unde quia „non est in nostra potestate quibus visis tangamur" secundum Augus-

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG//sine: sive (?) T//gratia *om.* T 6 data: datam T 11 hominum insita *trp.* T 19 Initium: pretium FG, meritum A, *ill.* T 27 ex[1] *om.* T

---

7 Zach 1,3.
11 Boethius, De consol. 3, c.3, prosa 2 (PL 63,724).
19 Ps.–Augustinus (Gennadius), De eccl. dogm. prop.10, c.21 (PL 42,1217).
21–9 Thomas Aqu., In Sent. II, d.28, q.1, a.4, sol.
25 Averroes, In Phys. 8, t.15 (ed.cit. 350 FG).

tinum in fine *De libero arbitrio*, et 10. *Super genesim*, „certum est quod prima nostra excitatio non est a nobis sed a Deo." Alia etiam ratio huius redditur quia non quicumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam sicut nec quicumque dolor sufficit ad contritionem per quam est remissio peccati, sed sub modo determinato. Et iste modus non potest esse notus homini cum non cognoscat ipsum donum gratiae. Modus enim praeparationis non potest sciri nisi cognoscatur forma inducenda. Quando enim ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis incognitus operanti, tunc operans indiget gubernante et dirigente.

Dicendum ergo quod si gratia gratis data dicitur large quaecumque actio impediens a malo vel excitans ad bonum, non potest. Si autem dicatur habitus animae infusus, potest.

Ad primum dicendum quod illa vocatio quaedam gratia fuit et sine illa vel alia non fuissent conversi.

Ad secundum dicendum quod illa cupiditas est tantum in habitu, non in actu, et ideo indiget aliquo excitante quod voco gratiam gratis datam.

Ad tertium dicendum quod sufficienter non potest de se, nec propter hoc non debet sibi imputari quia Deus numquam destituit hominem omnino talibus gratiis. Ex praedictis patet quod ad praeparationem ad gratiam indiget liberum arbitrium aliqua gratia excitante et regulante.

---

33 motus voluntatis *trp.* T 35 iste: ille FB//modus: motus FD*T 40 large *om.* GT 49–50 Ex...regulante *om.* T

---

31 August., De libero arbitrio 3, c.25, n.74 (PL 32,1307). August., De genesi 10, c.4 (PL 34,411).

Quaestio 5
Utrum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod opus bonum ex genere

Utrum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod opus bonum ex genere.

Videtur quod sic: Virtus consuetudinalis non dat novam potentiam.

Item vitium non fortificat naturam. Sed aliquis potest propter vanam gloriam dare elemosynam, ergo etc.

Contra: *Joh* 15: „Sine me nihil potestis facere", *Glossa*: „Etiam parum boni."

Item 2 *Cor* 3: „Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis." Sed cogitare est minimum bonum quod possit fieri, ergo etc.

Respondeo dicendum quod bonum in genere dicitur hic non quod competit ex natura - multa enim bona naturalia potest homo facere sine omni gratia -, sed quod est de genere moris, et hoc est tripliciter sicut dicitur in scripto.

Ad duo argumenta ultimae partis dicendum quod illud intelligitur de generali cooperatione qua cooperatur in omni actione causae secundariae. Vel si intelligitur de gratiis gratis datis, tunc accipiendum est hoc de actione meritoria.

---

7 novam potentiam *trp.* T//novam *mg.* B, *om.* G 8 potest *trp.p.* gloriam T 11 cogitare[1] *trp.p.* nobis T//Sed cogitare[2] *om.* T 15 hoc *om.* T 17 cooperatione: operatione T

---

10 Joh 15,5; Glossa interl. in Joh 15,5 (apud Lyranum V, f. 229r: „nec parum").
11 2 Cor 3,5.

DISTINCTIO 29

Quaestio 1
Utrum homo in statu innocentiae esset Deo acceptus sine gratia gratum faciente

Utrum homo in statu innocentiae esset Deo acceptus sine gratia gratum faciente.

Videtur quod sic: Philosophus, 9. *Metaphysicae* et 4. *Ethicae*: „Naturaliter", inquit, „opifex plus diligit effectum suum quam e converso." Sed homo dilexit Deum ex suis naturalibus, ergo et Deus hominem propter naturalia, ergo etc.

Contra sicut in scripto.

Respondeo sicut in scripto.

---

9 Aristot., Eth.Nic. 9, c.7 (1167b33–5).

Quaestio 2
Utrum homo ante lapsum habuit virtutes gratuitas

Utrum homo ante lapsum habuit virtutes gratuitas.

Videtur quod sic: *Luc* 10: „Qui etiam despoliaverunt eum.“ etc.

Item caritas vel est gratia vel non est sine gratia. Sed ipse habuit gratiam ut probatur in littera, ergo habuit virtutem caritatis et per consequens omnes alias.

Contra: Illa quae per peccatum perdidit homo numquam recuperavit sicut patet de iustitia originali et impassibilitate. Sed virtutes postea habuit, ergo illas ante habitas non perdidit.

Item Luciferus ante lapsum virtutes non habuit, ergo nec homo cuius status ante fuit ita excellens.

Respondeo: Dicunt quidam quod Adam non habuit gratiam gratum facientem. Sed hoc est contra Augustinum, 6. *Super genesim* in fine, ubi dicit quod „homo prius fuit spirituali mente praeditus.“

Alii dicunt quod ab instanti suae condicionis gratiam habuit propter maximam eius idoneitatem ad recipiendum et Dei liberalitatem ad dandum.

Alii dicunt quod gratiam statim non habuit, sed per aliquod tempus fuit in solis naturalibus et postea datam sibi fuisse gratiam. Et ratio eorum est quia cum status innocentiae sit status nobilis, non debuit deesse in universo et existens in solis naturalibus potuit omni temptationi resistere, sed non proficere sicut dicit Magister, li. 3. dist. 15.

Ad primum dicendum quod non est simile quia illa quae respiciebant totam naturam debuit transfundere in posteros et talia perdidit irrecuperabiliter, non autem illa quae erant personalia ut gratia et virtutes, et quia poenitentia sua solum fuit personalis, ideo solum personalia potuit restituere.

Ad secundum dicendum quod homo quantum ad aliquid fuit in excellentiori statu quam Luciferus, scilicet quoad potentiam faciendi opus meritorium quia gratiam habuit, Lucifer autem non. Sed quoad potentiam resistendi malo per sola naturalia fuit Lucifer in excellentiori statu quia nobiliora habuit naturalia, et quanto natura excellentior tanto facilius malo resistere potest, et ideo peccatum

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 despoliaverunt: dispoliavit GT 13 Respondeo *om.* T 15 prius fuit *trp.* FDG 17 liberalitatem: libertatem BG, *om.(infra hom.)* FD 19 et[1] *om.* DBG 24 irrecuperabiliter: irrecuperanter T 26 fuit: fuerit T 32

---

5 Luc 10,30.
14 August., De genesi 6, c.28 (PL 34,356).
22 Petrus Lomb., Sent. 2, d.5, c.5 (ed.cit. 353, ll.19–21).

Luciferi fuit reputatum gravius. Exemplum de illo qui est frigidus naturaliter qui per naturalia plus potest resistere temptationi carnis quam unus sanguineus per habitum castitatis, non tamen potest mereri sicut ille qui habet castitatis habitum.

---

fuit...gravius: reputatum fuit gravius BG, fuit gravius reputatum FD 33 carnis: carnali (?) T

Quaestio 3
Utrum ab instanti suae creationis habuit gratiam

Utrum ab instanti suae creationis habuit gratiam.

Videtur quod sic quia ab instanti suae creationis fuit aut filius regni et sic habuit gratiam secundum Augustinum, *De trinitate* li. 15., ca. 14., aut filius perditionis et tunc non fuit in statu innocentiae quod est contra hypothesim.

Item ab instanti suae creationis Adam cognovit virtutes. Aut ergo eas non desideravit et tunc fuit stultus, aut desideravit et non habuit et tunc fuit sibi tale desiderium dolorosum secundum Philosophum, aut desideravit et habuit et tunc habeo propositum.

Item secundum Hugonem, *De sacramentis* li. 1., p. 7., ca. 11., et Anselmum, *De libero arbitrio*, Adam a principio habuit appetitum commodi et iusti. Sed secundum Anselmum, eodem libro, appetitus iusti est iustitia, ergo a principio habuit iustitiam, ergo gratiam sine qua nullus est iustus.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod esse filium regni est dupliciter, aut secundum praedestinationem aut secundum praesentem iustitiam. Primo modo fuit filius regni, secundo modo non. Vel dicendum quod sicut est status medius, sic non pertinebat ad regnum vitae nec ad regnum aeternae mortis.

Ad secundum dicendum quod virtutes desideravit et non habuit. Sed aliquid desideratur dupliciter, aut ut statim habeatur et tunc est poena si non habetur, aut pro loco et tempore et tunc non est poena nisi quando non habetur pro loco et tempore.

Ad tertium dicendum quod ille appetitus erat iustitia originalis, non personalis.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 fuit *om.* T 13 habuit *trp.p.* Adam T 14 eodem libro *trp.* T 15 est iustus *trp.* T 25 tempore: secundum Philosophum, Ethicae, et 11. Metaphysicae *add.* A, *add.mg.* T (*cf. notam sequentem*) 26 personalis: secundum Philosophum 3. Ethicae et 11. Metaphysicae D(*mg.*)BG (*cf. notam ad lineam* 25, *ubi ista citatio habet suum locum*)

---

6 August., De trin. 15, c.8, n.14 (PL 42,1068).
10 Aristot., Eth.Nic. 3, c.14 (1119a3–4).
12 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.11 (PL 176,291B).
13 Anselmus Cant., De conceptu virg. c.12 (ed.cit. 154, ll.26–8); c.13 (ed.cit. 155, ll.21–2).
14 Ibid. c.3 (ed.cit. 143, ll.18–20).
16–7 Bonav., In Sent. II, d.29, a.2, q.2 (Opera II, p.703s.).
23 Aristot., Eth.Nic. 3, c.14 (1119a3–4).

Quaestio 4
Utrum in statu innocentiae homo tot habuisset virtutes quot habentur modo

Utrum in statu innocentiae tot habuisset virtutes quot habentur modo.

Videtur quod sic: Damascenus, li. 2. ca. 26.: „Fecit Deus hominem...omni virtute circumdatum et omnibus bonis ornatum." Ergo etc.

Item secundum Philosophum, 6. *Ethicae* in fine, „omnes virtutes sunt connexae", ergo qui habet unam habet omnes. Sed habuit aliquam, ergo etc.

Contra: Non habuisset actus fortitudinis nec temperantiae.

Item non fuit ibi actus poenitentiae nec perseverantiae. Nota de his 14. *De trinitate* ca. 9.

Respondeo dicendum quod tot fuissent virtutes in statu inocentiae quot sunt modo. Sed tunc fuissent sub actibus perfectioribus quam sunt modo. Hoc autem dico quantum ad virtutes cardinales sicut docet Augustinus, 14. *De trinitate* ca. 9. Praeterea secundum Philosophum, 7. *Physicorum*, virtus moralis aut est receptiva passionum aut receptio passionum modo tali, scilicet determinato, et primo modo fuissent ibi, non secundo. Sed quia aliquae virtutes videntur habere annexam non tantum imperfectionem passionum sed etiam inferentium passiones sicut periculorum terribilium et peccatorum quae numquam fuissent ibi, ideo dicitur quod habuerunt et habuissent actus virtutum non ex eventu talium, sed ex condicionali suppositione eveniendi sicut cum quis cogitat modo dicens apud semetipsum: Quaecumque iniuria fit mihi, ego ero patiens et imperturbatus et quicquid mihi praecipiatur a praelato meo, ego ero oboediens. Et quia ex istis cogitationibus roborantur virtutes secundum Gregorium, 5. *Moralium* in fine, super illud: „Vere stultum": „Tali", inquit, „cogitatione roboratur patientia."

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 omni *om.* FDB 11 non: nec T//actus: ibi *add.* T// poenitentiae *corr.*, prudentiae *codd. Cf.* Bonaventura *in hac quaestione.* 12 trinitate: civitate T 16 7: 6 FDBG 17 receptiva: receptibilis BG, receptibilitas D 22 condicionali suppositione: condicione talium BG; condicione suppositinum T 24 mihi praecipiatur *trp.* T 26 Vere *corr.*, virum DBGT, *spatium* F//inquit: inquid T 30

---

6 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.12 (ed.cit. 113, ll.29–31).
8 Aristot., Eth.Nic. 6, c.13 (1145a1–2).
12 August., De trin. 14, c.9 (PL 42,1046).
15 Ibid.
16 Aristot., Phys. 7, c.3 (246b8–9).
25 Gregorius Mag., Moralia 5, c.45, n.81 (PL 75,726B).
26 Iob 5,2.

Ideo et generantur ex talibus secundum Philosophum, 2. *Ethicae* ca. 2.: „Generationes", inquit, „virtutum, augmentationes, corruptiones et operationes in eisdem operibus erunt." Praeterea adhuc tertio modo potest dici quod dato quod nullum actum habuisset ibi, adhuc possessio sola earum fuisset delectabilis sicut dicitur 6. *Ethicae* ca. 15., eligibiles scilicet esse virtutes, sapientiam scilicet et prudentiam etsi nihil faciunt, id est si nihil per eas fieret. Non enim est necesse quod semper habitus virtutis habeat suum actum, sed quando opus fuerit. Unde Augustinus, *De bono coniugali*, definiens habitum: „Habitus", inquit, „est quo quid agitur cum opus est, cum autem non agitur, potest quidem agi, sed opus non est."

Ad primum patet.

Ad secundum dicendum quod perseverantia uno modo virtus est, alio modo circumstantia quaedam utpote finalis consummatio in bonis operibus. Inquantum virtus est, fuit ibi, sed ratione talis circumstantiae ibi non fuit. De qua dicit Salvator, *Mat* 10: „Qui perseveraverit usque in finem" etc.

---

possessio: passio BG, possio T 34 coniugali: coniugii FDBT//inquit: inquid T
38 virtus est *trp.* FD, *trp.p.* perseverantia B 40 est *om.* BGT//ibi[2] *trp.p.* fuit[2] FD, *om.* B

---

27 Aristot., Eth.Nic. 2, c.2 (1104a27–9).
31 Aristot., Eth.Nic. 6, c.13 (1144a1–3).
34 August., De bono con. c.21, n.25 (PL 40,390).
41 Mat 10,22.

Quaestio 5
Utrum tunc fuissent virtutes efficaciores quam modo

Quaeritur utrum tunc fuissent virtutes efficaciores quam modo.

Videtur quod sic: Albius est quod est nigro impermixtius.

Item virtutes fuerunt in Christo efficacissimae ad merendum. Sed tunc fuissent Christo similiores, ergo etc.

Contra: 2 *Tim* 2: „Non coronabitur nisi qui legitime certaverit." Sed tunc virtutes non fuissent in certamine, ergo etc.

Item 2. *Ethicae* ca. 3.: „Circa difficile semper est ars et virtus." Sed maior est modo difficultas ad operandum quam tunc, ergo etc.

Item si homo non pecasset, Christus non fuisset passus. Sed merita nostra habent efficaciam a passione Christi plurimam, ergo maiorem nunc habent efficaciam ad merendum quam tunc habuissent.

Item si natura creata non deficit in necessariis secundum Philosophum, 3. *De anima*, multo minus natura increata. Sed natura humana modo plus indiget adiutorio efficaci quam tunc, ergo etc.

Respondeo dicendum quod efficacia merendi causatur a tribus: Ex difficultate operis, ex promptitudine voluntatis et ex magnitudine habitus caritatis, et dico hoc ceteris paribus. Primo modo sunt nunc maioris meriti quam tunc, secundo modo e converso, tertio modo dicunt aliqui quod modo sunt maioris meriti quia modo magis indigemus et Deus dat nobis gratiam secundum quantitatem indigentiae quia non deficit in necessariis. Praeterea Deus ex lapsu hominis elicit maiora bona. Praeterea ad hoc iuvant merita et intercessiones Christi, sed quia secundum Augustinum, 16. *De civitate* ca. 36., et *De bono coniugali*, in comparationibus faciendis omnia bona unius conferenda sunt omnibus bonis alterius, non quaedam quibusdam. Ideo ars eligendorum non currit secundum

---

4 Quaeritur *om.* T 5 Videtur...sic: Quod sic videtur FDBG 10 ca. 3 *trp.* T 12 merita nostra *trp.* FDG 21 tertio *om.* T 22 magis *om.* GT 25 coniugali: coniugii

---

5 Aristot., Top. 3, c.5 (119a27–8).
8 2 Tim 2,5.
10 Aristot., Eth.Nic. 2, c.2 (1105a9).
16 Aristot., De anima 3, c.9 (432b21–3).
25 August., De civitate Dei 16, c.36 (PL 41,514). August., De bono con. c.23, n.29 (PL 40,393).

viam praedictorum. Praeterea simpliciter omnibus hinc inde pensatis dicendum quod status ille esset efficacior ad merendum quam iste quia difficultas quae venit vel causatur ex imperfectione operantis non facit ad augmentum meriti, sed difficultas quae est ex arduitate operis quae fuisset eodem modo hic et ibi quia eadem opera secundum genus, ut si aliquis cito surgit ad matutinum et est agilis ad servitium Dei, alius autem piger et tardus, primus non meretur minus quam secundus, immo plus. Unde maius fuisset ibi orare per duas horas quam hic per plures. Et ideo videtur aliquibus quod licet modo magis indigeamus, tamen Deus non dat secundum indigentiam semper, sed secundum quod homo se praeparat. Praeterea Deus non semper elicit maius bonum ex peccato in eodem numero, ut si aliquis multum peccat non oportet quod Deus in illo eodem maius bonum eliciat, sed in aliquo alio utpote in universo. Praeterea meritum Christi et interpellatio requirit ex parte nostra praeparationem et in illo statu potuisset voluntas melius praeparari.

Ad primum primae partis quia non concludit dicendum quod merita in illo statu fuissent puriora, non tamen sequitur quod maiora. Exemplum ad hoc est quod aliquando aliquis ex parva caritate facit pauca opera et nulla mala vel quasi nulla, alius autem ex magna caritate facit multa bona et multa cum hoc committit venialia ex quibus multam contrahit impuritatem.

Ad primum secundae partis dicendum quod verbum Apostoli non habet veritatem nisi pro statu naturae lapsae. Unde ipse praemittit: „Qui certat in agone."

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de difficultate a parte operis, non a parte operantis, alioquin numquam fuisset virtus in statu innocentiae.

Ad tertium dicendum quod illa efficacia non commensuratur homini secundum virtutem passionis Christi, sed secundum motum caritatis et promptitudinem voluntatis ex qua opus bonum facit.

Ad ultimum dicendum quod licet Deus non deficiat in necessariis quantum est de se, non tamen dat principaliter gratiam secundum indigentiam, sed secundum nostram praeparationem quae maior tunc fuisset. Praeterea esto quod plus det alicui, non tamen sequitur quod plus mereatur quia potest gratia sibi data remissius uti. Ideo dicebat Apostolus, 2 *Cor* 15: „Gratia eius in me vacua non fuit."

FDG 28 hinc: hic FD, *om.* G 29 iste: ille T//quia *om.* BTG//difficultas: enim *add.* BG 38 quod: ut GT 46 multam: multa T//contrahit: contrahunt FD 56 non tamen *trp.* FD, non *om.* G 59 uti: et *add.* T

---

48 2 Tim 2.5.
59 1 Cor 15,10.

DISTINCTIO 30

Quaestio 1
Utrum defectus humanae naturae poenales sint naturales vel contracti per culpam

Utrum defectus humanae naturae poenales sint naturales vel contracti per culpam.

Videtur quod naturales: Immortalitas non fuit homini naturalis quia adhuc haberet eam, ergo homo est mortalis per naturam. Probatio consequentiae: Angelus plus peccavit quam homo. Sed in angelis remenserunt naturalia integra secundum Dionysium, 4. *De divinis nominibus*, ergo etc.

Item agni et oves sunt animalia innocentia et tamen naturaliter moriuntur, ergo etc.

Item appetitiva sensibilis appetit bonum ut nunc et elementa naturaliter appetunt sua loca. Sed primum est causa rebellionis carnis ad spiritum, secundum vero est causa corruptionis corporis secundum Philosophum, 2. *De caelo et mundo*, ergo tam rebellio quam corruptio est naturalis.

Contra: 2. *Cur Deus homo*, ca. 10.: „Ei qui factus est iustus ad beatitudinem non debet infligi poena sine culpa", ergo corruptio poenalis non fuit in homine a principio suae condicionis, sed solum merito transgressionis.

Item ad summam sapientiam pertinet materiam proportionari formae. Sed corpus corruptibile est improportionale animae incorruptibili, ergo non fuit sic factum a Deo, nec ex merito bono, ergo ex demerito.

Respondeo dicendum quod isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari, vel prout consideratur in suis principiis naturalibus tantum et sic procul dubio non sunt nisi naturales defectus sicut esse ex nihilo et indigere conservatione, et isto modo noverunt et locuti sunt philosophi de humana natura, et ideo dixerunt mortem et alios defectus esse naturales, vel prout est instituta ad fruendum Deo aeternaliter, et sic sunt sibi innaturales et poena. Omnia enim

---

7 Utrum: quaeritur *praem.* BG 13 et^2 *om.* T 22 pertinet: dare *add.* D, dare *add. mg.a.m.* F, facere *add.* BG//proportionari: proportionalem FD, proportionatam B 25 naturam humanam *trp.* T 26 consideratur: considerantur GT 30 poena: poenales

---

12 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1142D); Dionysiaca vol.1, 282, trl. Sarrazeni.
17 Aristot., De caelo 2, c.3 (286a29–34).
19 Anselmus Cant., Cur Deus homo 2, c.2 (ed.cit. 98).

quae sunt in re, disponuntur secundum exigentiam finis et formae. Forma corporis humani anima est quae est immortalis et ordinata ad beatitudinem, finis autem hominis est beatitudo aeterna in visione Dei per speciem. Et ideo ea per quae homo non disponitur ad hunc finem non sunt naturalia homini. Talia autem sunt rebellio carnis ad spiritum, passibilitas, mortalitas et huiusmodi. Haec enim reddunt corpus hominis indispositum ad animam quae est immortalis et quae debet imperare viribus inferioribus et animam indispositam ad beatitudinem.

Ad primum dicendum quod non est simile quia immortalitas angeli totaliter est ab intrinseco, immortalitas vero hominis partim est ab intrinseco, partim ab extrinseco. Praeterea quod dicit Dionysius intelligitur de naturalibus formis, non de bonis dispositionibus naturae et usibus virtutum naturalium.

Ad secundum dicendum quod non est simile duplici ex causa, tum quia non sunt creata ad beatitudinem quia facultatem eorum naturalem excedit, tum quia tota illa innocentia est eis ex necessitate. Ideo nihil per eam merentur et ideo non sunt creata nisi in bonis quae secundum principia naturalia sunt passiva.

Ad tertium dicendum quod aliquando aliquid est naturale alicui secundum se, aliquando ratione alterius et non secundum se sicut patet de miscibilibus in mixto quibus est naturale sequi motum praedominantis non ratione sui, sed ratione totius. Ita etiam est de sensitiva hominis quae quantum est de se, hoc est inquantum est sensitiva, tendit naturaliter in bonum ut nunc infrenate, sed inquantum est sensitiva hominis, naturaliter tendit in bonum ut nunc secundum regimen rationis, et ideo quod in suum obiectum tendat irrefrenate et irrationabiliter non est ei naturale sed poenale.

Ad aliud quod in eodem argumento concluditur dicendum quod illud habet veritatem ubi elementa non subiacent regimini rationis. Unde Philosophus in eodem libro assignat rationem fatigationis animalium, scilicet principium contrarium motui animae utpote pars gravis movens ad partem contrariam illi ad quam intendit moveri ex anima. Unde sicut possibile fuit homini prohibere fatigationem, scilicet per conservationem victoriae virtutis animae moventis super virtutem ponderosae partis resistentis, ita possibile fuit ei prohibere corruptionem conservando elementa in debita proportione qualitatum activarum et passivarum. Et hoc posset partim beneficio ligni vitae, partim prudentia in usu convenienti, scilicet rerum naturalium, partim etiam virtute animae continentis

---

T 31–2 et...beatitudinem *om.* T 35 passibilitas: et *add.* DBG 35–7 Haec... beatitudinem *om.* T 36 hominis *om.* BG 41 bonis dispositionibus *trp.* BG, bonis disponentibus F//naturalium: naturalibus T 46 est naturale *trp.* T 46–8 alicui... naturale *om.(hom.)* T//secundum...naturale *om.* G 50 est *om.* FDG 59 fatigationem: ita *add.* T 60 ei *om.* T 63 rerum: non *add.* FDBGT//etiam: et GT; in *add.*

30–4 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.30, q.1, a.1, sol.
55 Aristot., De caelo 2, c.1 (284a27–34).

elementa. Continet enim anima elementa secundum Philosophum, 1. *De anima*, et secundum Avicennam, 6. *Naturalium*. „Anima", inquit, continet elementa corporis sui „et conservat corpus suum secundum ordinem quo decet." Et ideo si potentia animae continentis excedat potentias elementorum quae ad loca propria inclinantur, conservatur corpus, si vero excedatur, dissolvitur corpus et sic patet illud.

BGT 65 6 *om.* BGT//inquit: inquid T

64 Aristot., De anima 1, c.5 (411a24–b8).
65 Avicenna, De anima p.1, c.3 (ed.cit. 65, l.15 – 66, l.41).

Quaestio 2
Utrum merito primae transgressionis fuerit natura humana corrupta poenaliter tantum vel etiam culpabiliter

Utrum merito primae transgressionis fuerit natura humana corrupta poenaliter tantum vel etiam culpabiliter.

Videtur quod non culpabiliter: *Eze* 18: „Filius non portabit iniquitatem patris."

Item nullum accidens potest traduci nisi subiectum eius traducatur. Sed subiectum peccati est anima rationalis quae non traducitur, ergo etc.

Item Adam habuit iustitiam originalem, scilicet posse non concupiscere, et gratuitam, scilicet velle non concupiscere. Sed naturalis iustitia, scilicet posse non concupiscere, non fecit eum gratum, ergo non posse non concupiscere non fecit eum ingratum. Sed non posse non concupiscere est necessario concupiscere, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod sicut originalis iustitia fuit bonum naturae sive illud bonum fuerit subiectio carnis ad animam et animae ad Deum sive habitus ipsius animae fuisset propagabilis in omnes posteros si homo stetisset, ita et privatio illius boni in totam naturam traducitur quasi privatio et vitium naturae, et ideo primus homo suo peccato non solum poenaliter sed etiam culpabiliter totam naturam corrupuit humanam quae quando peccavit tota erat in ipso.

Ad primum dicendum quod illud est verum quando peccatum patris non transit in filium, sed non quando transit, et tunc portat iniquitatem propriam in alienam secundum Anselmum, li. *De concordia* ca. 26.

Ad secundum dicendum quod illud est verum quando accidens traducitur in sua essentia, sed non quando traducitur in sua causa. Tunc enim sufficit traductio subiecti illius causae. Causa autem originalis peccati est corruptio carnis et illa traducitur cum traductione seminis. Ita enim contrahit anima culpam originalem per infectionem carnis sicut si corpori vulnerato infunderetur anima, statim sentiret dolorem. Et si obicias quod nihil dat quod non habet, semen autem non habet culpam secundum Anselmum, *De conceptu virginali*, dicendum quod licet non

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 12 fecit: facit FT, *om.* BG 27 illa: ista D, *om.* GT 31 licet *om.* FDBG 32–3 lepram *trp.p.* ipsam T 42–3 non[1]...animal *om.(hom.)*G//

---

7 Eze 18,20.
24 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.26 (ed.cit. 169).
31 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.7 (ed.cit. 149).

habet eam actu, habet tamen virtute sicut semen leprosi non habet actu lepram, habet tamen ipsam virtute. Vel dicendum ad argumentum quod peccatum non traducitur migrando secundum Augustinum, li. 5. *Contra Iulianum*, ita quod ipsum accidens in se transeat quia illud idem numero non fit in filio, sed transit afficiendo sicut ignis afficit aerem.

Ad ultimum dicendum quod conclusio vera est, sed originale peccatum addit supra non posse non concupiscere debitum non concupiscendi. Sed adhuc obicitur quod posse non concupiscere cum hoc debito non fecit eum gratum, ideo dicendum quod illa regula: Si oppositum est causa oppositi etc., intelligitur in causis et causatis per se et primo sicut patet per exemplum Philosophi: Esse animal non est causa respirandi, ergo non esse animal non est causa non respirandi, non valet quia esse animal non est causa per se et primo respirationis, sed habere pulmonem. Similiter non valet: Dominium cholerae est causa febris, ergo aequalitas est causa sanitatis, quia alius humor potest esse causa febris. Similiter transgressio Adae non est causa corruptionis humanae primo et per se, sed subtractio originalis iustitiae. Similiter praedicta regula non valet in causa que sumitur sub causa ut in moveri et currere respectu eius quod est in eodem loco. Unde regula intelligitur in causa propria per se et praecisa respectu effectus cuius non est alia causa.

---

non[4]...causa *om.(hom.)* T 49–50 Unde...causa *om.* T

---

34 August., Contra Iulianum 5, c.14 (PL 44,812).
41 Aristot., De respiratione c.1 (470b12–3).

Quaestio 3
Utrum originale peccatum sit concupiscentia

Utrum originale peccatum sit concupiscentia.

Videtur quod non: *Rom* 7: „Peccatum occasione accepta per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.“ Ergo non est ipsa concupiscentia.

Item concupiscentia manet cum gratia, peccatum autem originale non, ergo etc.

Item Anselmus, *De conceptione virginali* c. 72., dicit quod originale peccatum est debitae iustitiae nuditas, non ergo concupiscentia.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod originale secundum Magistrum est concupiscentia, et accipit concupiscentiam habitualem quae est pronitas concupiscendi bonum commutabile inordinate. Sed secundum Anselmum est carentia debitae iustitiae, secundum magistros est utrumque. Sed concupiscentia est sicut materialis, illa vero carentia est sicut formalis in peccato originali, sicut in peccato actuali sunt duo, formale quod est aversio et materiale quod est conversio. Unde formali praedicatione originale est carentia seu nuditas originalis iustitiae, sed praedicatione materiali est concupiscentia.

Ad primum dicendum quod illud intelligitur de concupiscentia habituali, non actuali, ac si diceretur: Concupiscentia habitualis operata est omnem actualem.

Ad secundum dicendum quod manet actu, sed transit reatu secundum Augustinum, *De nuptiis et concupiscentia*, et hoc dico in regeneratis, e converso autem est in peccatis actualibus sicut patet in homicidio quod transit actu, sed remanet reatu.

Ad tertium patet.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 21 diceretur: dicerem T, dicitur G

---

5 Ro 7,8.
9 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.3 (ed.cit. 143).
12 Petrus Lomb., Sent. 2, d.30, c.8, n.2 (ed.cit. 500, l.4; ll.1–3).
12–9 Thomas Aqu., In Sent. II, d.30, q.1, a.3, sol.
14 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.3 (ed.cit. 143).
23 August., De nuptiis et concup. 1, c.26 (PL 44,430).

Quaestio 4
Utrum originale peccatum sit ignorantia

Utrum originale peccatum sit ignorantia.

Videtur quod sic: Super illud *Psalmorum*: „Delicta iuventutis“: *Glossa*: „Ignorantiae, id est peccatum originale quod est in parvulis.“

Item Hugo, *De sacramentis* li. 1., p. 7., ca. 28.: Peccatum originale est „vitium quod nascendo contrahimus per ignorantiam in mente et concupiscentiam in carne“, ergo etc.

Item sicut peccatum est in concupiscendo non appetenda, sic in discredendo credenda. Sed habere necessitatem ad concupiscendum est culpa in parvulis, ergo et habere necessitatem ad discredendum quia utramque parvulus contrahit.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod illa glossa non vult dicere quod originale sit ignorantia, sed quod est in parvulis ignorantibus habere peccatum.

Ad illud Hugonis dicendum quod illud intelligitur per concomitantiam.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia tentio non concupiscendi est negativa et obligat semper, et ideo necessitas concupiscendi semper est peccatum, tentio autem credendi est affirmativa et ideo non obligat nisi pro loco et tempore, et ideo necessitas non credendi non est peccatum.

Iuxta hoc quaeritur de hoc quod Hugo in hac quaestione videtur sibi contrarius quia ubi supra videtur dicere quod originale sit ignorantia, sed parte 6. dicit contrarium: „Vitium“, inquit, „non fuisset illis qui sine peccato nascerentur sine cognitione veritatis nasci quia nihil in se nascendo haberent unde postea cum ad tempus cognoscendi pervenissent, potuissent a cognitione veritatis impediri.“ Respondeo dicendum quod opinio ipsius fuit quod illa ignorantia quae est in parvulis in statu naturae lapsae est peccatum originale quia est impedimentum ut postea in aetate adulta veritas non cognoscatur. Sed in statu innocentiae illa ignorantia parvulis numquam fuisset impedimentum ad cognitionem veritatis cum pervenissent ad aetatem adultam.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG//originale peccatum *trp.* T 5 iuventutis: etc. *add.* T
12 discredendum: discernendum BG//utramque: utrumque FDBG 15 illa *om.* FD, *mg.* B 17 illud[1]: aliud FDT//illud[2] intelligitur *trp.* T 27 ipsius: illius FDBG//quod[2]: quia B, quem (?) T, ex G 29 cognoscatur: agnoscatur FT

---

5 Ps 24,7. Petrus Lomb., Glossa in Ps. 24, v.7 (PL 191,255B).
7 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.28 (PL 176,299A).
23 Ibid. p.6, c.26 (PL 176,280AB).

Quaestio 5
Utrum peccatum originale fuit in Adam

Utrum peccatum originale fuit in Adam.

Videtur quod sic quia peccatum originale est ab ipso traductum. Sed non potest ab aliquo traduci quod non est in ipso, ergo etc.

Item *Rom* 5: „In quo omnes peccaverunt": *Glossa*: „Sive intelligatur ‚in quo Adam' sive ‚in quo peccato', manifestum est." Sed peccatum in quo omnes peccaverunt est peccatum originale, ergo peccatum Adae fuit peccatum originale.

Item magis dicitur liber originalis qui est originans alios quam qui est originatus ab alio, ergo peccatum quod fuit origo aliorum magis debet dici originale quam peccata sequentia.

Contra: Secundum Anselmum, *De conceptione virginali* ca. 1.: Peccatum originale dicitur quod trahitur in origine uniuscuiusque personae vel quod ab illis descendit in singulos a quibus habent originem. Sed neutro modo convenit peccato Adae, ergo etc.

Item originale et actuale differunt secundum speciem. Sed peccatum Adae fuit actuale, ergo non fuit originale.

Respondeo dicendum secundum Hugonem, *De sacramentis* li. 1., p. 7., ca. 26., quod „originale peccatum dupliciter potest intelligi, vel illa prima inoboedientia hominis quae fuit prima omnium peccatorum et subsequentium omnium origo, sive illud vitium cum quo ab illo traducto oriuntur universi quia ab illo per carnis propagationem traducuntur." Huc usque verba Hugonis. Ex his patet quod originale peccatum potest dici dupliciter, scilicet active quasi originans et sic peccatum Adae fuit originale, vel passive, scilicet originatum, et sic non fuit originale quia peccatum non contraxit ab origine. Ideo rationes primae partis concedendae sunt.

Ad primum dicendum quod Anselmus loquitur de originali passive, non active.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 manifestum *om.* GT 9 est *om.* T//fuit: est T// peccatum[3] *om.* FDBG 15 quod[1]: quia T 16 descendit: descendat FT 23 traducto *corr. sec. textum citatum*; traducti FT, traduci DBG 32 semper *om.* T

---

4 Ad totam qu. cf. Petrus Tar., In Sent. II, d.30, q.3, a.1.
7 Ro 5,12. Petrus Lomb., Glossa in Rom. 5, v.12.13 (PL 191,1389A).
14 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.1 (ed.cit. 140).
20 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.26 (PL 176,298AB).

Ad secundum dicendum quod originale et actuale differunt secundum rationem, non autem semper secundum rem et subiectum. Unde peccatum Adae inquantum corrupit personam et fuit motu propriae voluntatis perpetratum fuit actuale, inquantum fuit corruptivum naturae fuit originale, et sic patet illud.

Quaestio 6
Utrum aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanae naturae opere generativae

Utrum aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanae naturae opere generativae, id est utrum semen unde formatur corpus prolis fiat ex alimento.

Videtur quod non: Magister, et accipit ab Hugone li. 1. *De sacramentis*, p. 6. ca. ultimo, et 3. *Sent.* ca. 24.: „Omne quod in humanis corporibus" etc.

Item Anselmus, *De conceptu virginali* ca. 10., loquens de primis hominibus, „tota", inquit, „humana natura in illo erat", ergo etc.

Item Augustinus, 10. *Super genesim*, dicit quod „nos fuimus in Adam secundum corpulentam substantiam et secundum rationem seminalem." Sed corpulenta substantia non venit a parente in prolem nisi mediante semine, ergo oportet quod semen quod ex parente tuo traductum fuit in te non fuerit ex alimento, sed ex eo quod a primo parente decisum fuerat.

Item Damascenus, li. 1., ca. 8.: „Generare est de sui substantia sibi similem producere." Sed si semen esset de alimento, non esset proles de substantia generantis, ergo etc.

Item hoc ipsum ostenditur per legen cognationis. Si enim semen esset ex alimento, tunc haberet essentialiorem habitudinem ad rem comestam - puta bovem vel porcum - quam ad ipsum comedentem quia illius fuit pars substantialis, non comedentis, ergo proles magis attineret porco quam homini generanti.

Item hoc patet per legem resurrectionis.

Item corpus meum aut fuit in Adam aut non. Si non, ergo non sum magis ex illo qum ex uno alio. Si sic, ergo aliquid fuit in illo non materia tantum, non

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 et: 3. Sententiarum B, DG 8 et: est in *add.* B, in *add.* GT//3 *om.* T 9 10: ibi BG, 4 D, *ill.* T 11 10: ca. 6,14 B, ca. 64 F, 6,10 D, ca. 6 G, 9 T 14 tuo...te *om.* G//traductum...te: ad te est adductum B, *om.(infra hom.)* FD// fuerit: fuit FDG, fuerat B 16 sui *om.* GT 19 ex: de DBG, *om.(infra hom.)* F 21 illius fuit *trp.* FDBG 22 attineret: attinet FDG 24 aut[2]: vel T 26 ad *om.* FDG 32

---

7 Petrus Lomb., Sent. 2, d.30, c.14, n.2 (ed.cit. 504, ll.8–10). Hugo a St. Victore, Summa sent. 3, c.10 (PL 176,105D–106A). Cf. De sacr. 1, p.6, c.37 (PL 176, 286D).

8 Hugo a St. Victore, Summa Sent. 3, c.10 (PL 176,105D–106A; PL 171,1134AB).

9 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.10 (ed.cit. 152).

11 August., De genesi 10, c.21 (PL 34,425); 6 De genesi c.9 (PL 34,345).

16 Johannes Dam., De fide orthodoxa 1, c.8, n.3 (ed.cit. 31, l.68).

forma tantum, non accidens, quia nihil horum est in potentia ad corpus organicum. Sed generatio est ex ente in potentia ad illud generandum, ergo fuit illic corpus compositum ex materia et forma ens in potentia ad corpus meum.

Item Augustinus, *De vera religione* post medium: „De uno", inquit, „semine possunt secundum suam naturam vel segetes segetum vel silvae silvarum vel greges gregum vel populi populorum per saecula propagari ut nullum sit folium, nullus sit pilus per tam numerosam successionem cuius non ratio in illo primo semine fuerit." Ex hoc patet quod in illo primo semine fuerunt rationes seminales omnium quae postea nascuntur ex illo semine. Sed ratio seminalis aut est quid aggregatum ex materia et forma et tunc omnia fuerunt in primo semine non solum secundum formam sed etiam secundum materiam, et ita nihil est ab extrinseco, aut forma tantum quod utique verum est, forma scilicet completa. Adhuc sequitur idem quod prius quia forma numquam derelinquit propriam materiam nec migrat a materia in materiam.

Contra: Philosophus, 15. *De animalibus*, dicit quod semen est „superfluitas ultimi cibi", et hoc ostendit per rationes et signa.

Item super illud *Luc* 11: „Beatus venter qui te portavit" Glossa Bedae: „Secundum physicos", inquit, „ex eodem fonte lac nturiendis et semen procreandis pueris manat." Et Philosophus, 16. et 18. *De animalibus*: „Natura", inquit, „lactis et sanguinis menstrui eadem est." Sed lac non est de substantia matris lactantis, sed de alimento, ergo nec semen de substantia generantis, sed de alimento.

Item Augustinus, *De vera religione*: „Alimenta corpori non apta" etc.

Item omne quod augetur aut augetur per additionem et tunc habeo propositum, aut per rarefactionem, et hoc non potest esse quia secundum Commentatorem, Super li. *De anima*, non potest esse augmentatio nisi usque ad millesimam partem quam potest materia corporalis recipere si terra fieret ignis. Non per multiplicationem quia sic non esset naturalis secundum Hugonem, *De sacramentis*. Unde si semen illud esset terra, non posset rarefieri nisi usque ad millesimam partem, et sic post ipsum Adam non generarentur nisi mille homines.

---

sit *om.* T, si G//ratio: causa F, *om.* T 33 illo *om.* T 36 etiam: et T 43 inquit: inquid T 44 et[2] *om.* T//18: supra *add.* BGT 45 est[1] *om.* BGT 51 terra: etiam *add.* GT 52 esset: res *add.* BT 53 semen...esset: esset illud semen BGT 55 fuit[2]: opinio

---

29 August., De vera religione c.42 (PL 34,158).
40 Aristot., De generatione anim. 1, c.18 (726a26–7).
42 Luc 11,27; Glossa est Strabonis: Glossa ord. in Luc. 11,27 (PL 114,291D).
44 Aristot., De generatione anim. 2, c.4 (739b25–6); De generatione anim. 4, c.8 (777a15).
47 August., De vera religione c.40, n.74 (PL 34,155).
50 Averroes, In De anima 2, t.41 (ed.cit. 71 F).
53 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.6, c.37 (PL 176,286B).

Respondeo: Circa istam quaestionem fuit triplex opinio. Prima fuit Magistri Sententiarum et Hugonis, secunda est naturalium, tertia est quasi mixta ex utraque.

Prima dicit quod nihil transit ex alimento in veritatem humanae naturae, sed tota humana natura descendit ab Adam ita quod materia illa quae fuit in eo multiplicata est in se ipsa absque additione alterius substantiae ut possit sufficere ad formationem omnium corporum sequentium. Modum istius multiplicationis ostendunt aliqui per rationem dicentes quod in minima terra est materia sufficientis potentiae ut ex ea fiat terra infinita et consimiliter est in aliis elementis. Hoc autem declarant hoc modo: Sumatur minima terra, verbi gratia pugillus. Ex illa possunt fieri decem pugilli aquae. Sumatur vero minima aqua, scilicet pugillus. Ex illo potest fieri terra, sed non minor quam prima cum illa esset minima secundum hypothesim, ergo ex uno pugillo terrae possunt fieri decem. Pari ratione ex illis decem centum et ex illis centum mille et sic in infinitum. Ita autem dicunt in semine cum in eo non sit materia nuda sed cum rationibus seminalibus, et ideo potest modica materia seminis multiplicari in tantum ut sufficiat ad multiplicationem hominum in infinitum sine additione alterius materiae. Hanc autem opinionem quidam sustinentes dicunt quod talis multiplicatio fit per virtutem supernaturalem, alii quod per virtutem naturalem, alii quod per virtutem supercaelestem. Nota in scripto.

Contra primam opinionem est sensus quia videmus hominem ex homine produci sicut asinum ex asino secundum Augustinum, *De vera religione*: „Ex uno semine segetes segetum“ etc. Contra secundam opinionem est quia ubi aliquid producitur per multiplicationem, quanto plus procedit multiplicatio, eo magis deficit productum et minus perfecte participat naturam primi producti, ergo non esset ita vera materia nec ita vera forma in corporibus humanis sicut antiquitus. Contra tertiam opinionem est quod corpora supercaelestia secundum essentiam non intrant compositionem alicuius mixti. Similiter sol non producit solem nec lux multiplicat materiam, sed tantum formam. Lumen enim tantum species est vel forma.

Opinio Philosophi est quod semen est ex superfluo alimenti habens in se naturam ut sit conveniens toti. Cum enim agens intendat assimilare patiens quantum potest, corpus alendum agendo in alimentum assimilat illud sibi per

---

add. T 57 ex: de B*GT 63 illa: ea DT, illo G 65 illo: autem *add.* T 73 supercaelestem: caelestem T 77 quanto...multiplicatio *om.(hom.)* GT 79 forma: utique *add.* T 84 Opinio: autem *add.* T//est^2: sit T 85 intendat: sibi *add.* T 90–1

---

56 Cf. l. 7.
75 August., De vera religione c.42 (PL 34,158).
84 Aristot., De generatione anim. 1, c.18 (726a26–7).

virtutem animae nutritivae et calorem naturalem ita quod quo magis appropinquat ad ultimam digestionem, eo magis accedit ad similitudinem corporis alendi ita quod completa digestione plene consecutum est similitudinem totius corporis licet non actu quia nondum est actu conversum in membra alenda. Et ideo in eo est virtus per quam ex eo potest formari totum corpus. Nutritiva ergo ex ista materia sic praeparata assumit quod necessarium est ad nutrimentum et quod necesse est ad augmentum in illis qui adhuc augentur et residuum tamquam superfluum sibi ministrat virtuti generativae. Unde semen est superfluum uni virtuti et necessarium alteri, et ideo dicit Philosophus quod semen est superfluum quo indigetur. Ex eo autem quod sic ministratur et ex eo quod ministratur a matre, quicquid illud sit, formatur corpus prolis et ita ut mihi videtur semen est totaliter ex alimento. Hoc autem concordat cum Augustino, *De vera religione:* „Aliud", inquit, „totius animalis latentes numeros accipit et inchoatur in prolem."

Sed contra hanc opinionem obicitur sic: Filius aliquando magis assimilatur avo vel atavo quam patri, ergo ut videtur aliquid decisum est de substantia avi vel atavi. Item videmus quod quando aliquis nimis intendit actui generativae attenuatur. Sed si tantum superfluum emitteretur non attenuaretur, ergo aliquid deciditur de substantia generantis.

Ad primum istorum respondet Philosophus, 18. *De animalibus*, dicens quod assimilatio non est propter convenientiam vel identitatem in materia, sed propter motum virtutis activae quae movet in suam similitudinem. Remanet enim in semine aliquis motus sive aliqua virtus a generante impressa, et quando filius generatur ex hoc semine, retinet quandoque motum prioris et etiam facit seu imprimit motum suum quando decidit semen, qui si deficit, incipit praevalere motus prioris, puta patris, avi vel atavi, quia non solum filius retinet quandoque motum sui patris immediati, sed etiam mediati utpote avi vel atavi, et tunc inducitur similitudo avi vel alterius superioris, scilicet illius cuius motus amplius convalescit. Aliquando autem exterminantur omnes isti motus, et tunc generatur homo nulli de genere similis sive de parentela.

Ad aliud dicendum quod hoc non est propter decisionem substantiae, sed ideo attenuantur qui multum coeunt quia deciditur alimentum quod erat necessarium nutritivae, et ideo membra non nutriuntur ut oportet nec restauratur

---

est (*l.* 91) *trp.p.* ideo BG//in²...virtus: virtus est in eo FD 93 qui: quod T 95 semen *om.* FT 99 in *om.* T 100 Sed...sic: si opponatur contra hanc opinionem T 111 avi *om.* FD; *trp.p.* atavi: vel avi B 114 generatur: tantum *add.* FDT 116 dicendum: est *add.* T 117 attenuantur: attenuatur T 118 necessarium *om.* F*DG 119 homo

---

95 Ibid. (725a11–2).
98 August., De vera religione c.40, n.74 (PL 34,155).
105 Aristot., De generatione anim. 4, c.3 (767b15–23).

deperditum. Unde homo quando multum coire satagat fundit aliquando sperma sanguineum secundum Philosophum, 15. *De animalibus*.

Alia opinio est media inter istas duas quae dicit quod aliquid descinditur de humido radicali et aliquid de alimento, et haec opinio est valde celebris.

Sed obicitur contra eam quia illud humidum radicale quod venit in corpus meum aut fuit semper praeservatum in forma seminis in toto decursu generationis aut fuit resolutum de corpore et membris proximi patris generantis. Secundum membrum improbat Philosophus, 15. *De animalibus*, quia resolutum sic non habet locum determinatum in corpore sed vagatur per totum corpus, semen autem non vagatur sed determinat sibi locum certum. Praeterea quod resolvitur amittit virtutem totius et corrumpitur, semen autem habet virtutem totius. Praeterea ex magnis corporibus minus generatur de semine et tamen plus dissolvitur, in parvis autem est e converso. Haec omnia sunt signa quod semen est de superfluo alimenti. Contra hoc similiter quod dicit haec opinio, scilicet quod descisum est aliquid ab Adam cuius aliquantulam particulam accipit quilibet filiorum, est quod in semine desciso ab Adam „non fuerunt tot atomi quot postea sunt homines generati", ergo illud quod venit in me minus atomo fuit. Praeterea contra istam divisionem in infinitum videtur esse quod corpus naturale non potest dividi in infinitum in eo quod tale, licet possit in eo quod quantum, ergo cum semen sit corpus naturale, non poterit dividi in infinitum in eo quod semen, ergo super hoc erit aliquod corpus in quo non est semen naturam seminis habens, vel necessario stabit generatio. Praeterea ubi est divisio in infinitum semper dividentia posteriora sunt minora prioribus alioquin cito staret divisio, ergo secundum hoc semen radicale minus erit in generato quam in generante et ita minus erit de veritate humanae naturae in filio quam in patre. Sed ubi minus de veritate, ibi minus de virtute quia virtus semper dividitur ad divisionem sui subiecti, ergo filius numquam posset generare aequalem sibi vel patri suo in virtute. Praeterea contra hoc quod ponit haec opinio, scilicet quod hoc humidum radicale commiscetur

---

quando *trp.* T//fundit *om.* BG, exit T//aliquando: emittit *add.* B, exit *add.* G 121 descinditur: deciditur FB, decinditur D 122 est valde *trp.* T 124 praeservatum: servatum FD, *om.(spatium)* G 126 Philosophus *om.* FBG 126–7 locum *trp.p.* sic T 128 quod: quae GT 133 aliquantulam: aliquam FD 134 tot atomi *trp.* T 136–7 in infinitum *trp.p.* naturale T 138 in[1] infinitum *trp.p.* semen T//semen: cum (*om.* G) sit corpus naturale *add.* FBG//super: secundum FDBG 139 est: erit FD(*mg.*)T 144 sui subiecti *trp.* TA 147 hoc[1]: illud DB, *om.* G, *om.(infra hom.)* F 148 posuit:

---

120 Aristot., De generatione anim. 1, c.19 (726b6–9).
126 Ibid. c.18 (725b1–4).
128–132 Ibid. (725a28–32).
134 Petrus Lomb., Sent. 2, d.30, c.14, n.1 (ed.cit. 504, ll.2–3).

toti alteri et penetrant se totaliter est hoc quia hoc est contra naturam mixtionis quia Philosophus non posuit quod miscibilia penetrarent se totaliter secundum materiam, sed quod dividantur in partes indivisibiles, secundum naturam non salvatas et alterantes et remittentes ad invicem suas actualitates ita quod proveniat ex eis qualitas media inter contrarias. Unde ipse dicit quod bene miscibilia sunt ea quae sunt bene divisibilia sive facile divisibilia, non autem dicit „facile penetrabilia". De hoc tamen nihil definio. Sed si mixtio fieret secundum penetrationem materierum, tunc posset unus calix aquae misceri et extendi tantum quantum modo extenditur totus mundus quia cum advenit cyphus aquae alii cypho vini quaelibet pars penetrat quamlibet et fit duplum et similiter si illud duplum misceatur suo aequali et sic ulterius.

Propter hoc et similia videtur secunda opinio melior et probabilior.

Ad primum Magistri et Hugonis respondetur per interemptionem quia in hoc non tenetur a magistris.

Ad secundum de Anselmo dicendum quod illud dictum est quantum ad existentiam actualem, non potentialem, quod scilicet quicquid fuit tunc in actu de humana natura secundum corpus fuit in Adam, non tamen quicquid fuit de humana natura in potentia.

Ad tertium de Augustino dicendum quod ipse non intendit dicere quod eadem corpulenta substantia quae fuit in Adam traducta sit ad singulam quamque personam, sed intendit hoc secundum speciem, scilicet quod sicut filius Adae fuit in Adam secundum corpulentam substantiam, ita filius filii in ipso et sic deinceps usque ad Christum, unde et Christus fuit in virgine secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, id est concupiscentiam carnalem. Hoc enim vocat ibi Augustinus rationem seminalem, et quod iste sit intellectus eius patet ex verbis eius ibidem: „Cum enim", inquit, „sit in semine visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Abraham vel etiam ex Adam usque ad corpus Mariae quia et ipsum eodum modo conceptum et exortum est. Christus autem visibilem carnis substantiam de carne virginis sumpsit, ratio vero seminis eius non a semine virili sed longe aliter ac desuper venit. Unde sicut non fuit in isto decursu eadem numero concupiscentia

---

ponit B, potuit D, *om.*(*infra hom.*) F//penetrarent: penetrent T 149 materiam: naturam DBG//naturam: materiam FDT 152 bene *om.* GT 161 dicendum: est *add.* T 162 existentiam: essentiam BG//actualem: auctualem T 166 traducta sit: est traducta BG, formata sit F 167 personam: partem FBD* 171 ibi Augustinus *trp.* T 173 semine: et *add.* FDG//corpulentia: corpulenta FB 174 ipsum: corpus Mariae *add.* T(*s.l.*) 176

---

148 Aristot., De sensu et sensato c.3 (440b4–5); De gen. et corr. 1, c.10 (328a15–7).
153 Ibid. (328b1–2).
172 August., De genesi 10, c.20, n.35 (PL 34,424).

carnalis, ita nec eadem numero corpulenta substantia, sed tantum eadem specie." Vel potest dici quod ipse vocat rationem seminalem virtutem formativam quae format membra conceptae prolis, corpulentam autem substantiam seminis ex qua formatur conceptum. Fuimus ergo omnes in Adam secundum corpulentam substantiam et rationem seminalem quia virtus praeparativa materiae et virtus tractiva virtutis formativae de potentia remota materiae ad potentiam propinquam tota fuit in Adam. Semina ergo omnium corporum generandorum fuerunt in Adam sicut motum in motivo, non sicut pars in toto.

Ad quartum de Damasceno dicendum quod non est hoc modo intelligendum, scilicet quod decidatur aliquid de substantia generantis in actu, sed aliquid aptum et dispositum ut sit pars.

Ad quintum dicendum quod cognatio magis causatur ex parte virtutis activae et praeparantis carnes comestas ad naturam seminis quam ex parte illius unde materialiter sumptae sunt sicut cognatio magis attenditur ex parte patris quam ex parte matris secundum Philosophum et Commentatorem quia pater est motor et mater materia, 5. *Metaphysicae* ca. de genere, ante paenultimo capitulo libri.

Ad sextum dicendum quod universaliter carnes comestae resurgent in eo in quo habuerunt esse nobilius et si utrumque aeque nobile, in eo in quo primo animatae fuerunt. Carnes vero ex quibus per comestionem et traductionem seminis formatum est corpus prolis resurgent in prole quia ibi habuerunt esse nobilius et Deus supplebit alterius defectum per multiplicationem vel ex alia materia. Praeterea aliter responderi potest per instantiam de ossibus quae remanent nec praeiudicatur identitati in numero sicut nec praeiudicatur ei per hoc quod partes fluunt et refluunt, manet enim idem homo numero, vel etiam ex eo quod exhalatum est potest Deus reparare corpus comesti.

Ad ultimum dicendum quod illa divisio non tenet in eo quod est in aliquo sicut in efficiente. Unde non fuit ibi sicut materia nec sicut forma nec sicut accidens nec sicut compositum, sed in vi et potentia causali sicut docet Augustinus, 5. *Super genesim ad litteram* in fine: „In semine", inquit, „omnia illa primitus fuerunt non mole corporeae magnitudinis sed vi potentiaque causali. Nam illa magnitudo copia terrae humorisque congesta est. Sed in illo exiguo grano mirabilior praestantiorque vis est qua valuit adiacens humor commixtus

---

sumpsit: assumpsit T 178 specie: species FT 193 mater: est *add.* BG 195 utrumque...nobile: *om.* B, in utroque nobile aeque FD//et...nobile: quae nobiles surgeret G 197 resurgent: resurgunt FD 203 dicendum: est *add.* T 205 et: in *add.* FDG 207 primitus fuerunt *trp.* T//vi potentiaque: in potentia FD, potentia G, in potentia quia T

---

192 Aristot., Met. 5, c.28 (1024a34–5). Averroes, In Met. 5, t.33 (ed.cit. 140 IK).
206 August., De genesi 5, c.23, n.44 (PL 34,337).

terrae tamquam materies verti in illius ligni qualitatem, in ramorum diffusionem“ etc. Unde tota materia humani corporis sive sit menstruum sive semen simul et menstruum fuit in alimento tamquam in principio materiali, sed in illa „vi potentiaque causali“ sicut in efficiente. Et quod sic intelligi debeat patet per eundem Augustinum, 3. libro *De baptismo parvulorum*, post medium: „In Adam“, inquit, „omnes peccaverunt quando in eius natura illa insita vi qua hos generare poterat adhuc omnes illae unus fuerunt.“

Dico ergo quod ratio gignendorum postea erat in illo primo semine non formaliter et essentialiter, sed causaliter, id est sicut in causa efficiente quia nulla materia aptata est et praeparata ad hoc quod esset semen in actu nisi per virtutem quae fuit in primo semine. Sed nec materia aliqua ipsius primi seminis traducta est a secundo patre, sed tantum semen ex alimento factum, et hoc per virtutem quae venit in istum generantem per semen unde formatum est corpus eius.

Ad illud autem quod dictum est superius de possibilitate multiplicationis seminis per simile in elementis dicendum secundum Philosophum, in fine *De sensu et sensato*, quod duplex est minimum, scilicet virtute et operatione, sicut patet in corpore colorato quod posset dividi in adeo minima quod non possent movere visum. Dico autem „minimum virtute“ quod cum aliquo addito non potest in suam operationem debitam. In elementis igitur est accipere minimum operatione, licet non virtute. Unde si ex minimo ignis vel aeris vel aquae generaretur terra, non posset ex ea ulterius generari ignis vel aliud elementum, et sic non est necesse quod terra augmentetur in infinitum.

---

210 verti: vertibilis FD, *om.* G 215 vi: in FBGT//hos: hoc F, omnes BG//generare: gignere FDBG 217 erat: erant FT 219 aptata: apta BG, facta D 220 materia: modo T 221 alimento: aliquo GT 227 possent: posset FBT 229 suam operationem *trp.* T 231 ulterius *trp.p.* posset T//generari *trp.p.* elementum FD

---

214 August., De baptismo parvulorum 3, c.7, n.14 (PL 44,194).
226 Aristot., De sensu et sensato c.7 (449a20–1).

Quaestio 7
Utrum aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanae naturae per actum nutritivae

Utrum aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanae naturae per actum nutritivae, hoc est utrum alimentum transeat in verum corpus humanum.

Videtur quod non: *Mat* 15: „Omne quod in os intrat in ventrem vadit et in secessum emittitur." Sed totum alimentum intrat in os, ergo etc.

Item *De civitate* li. 22., ca. 16., dicitur quod „parvuli resurgunt in perfectione corporali quam habituri erant eo quod iam totum in ratione habebant quamvis non haberent in mole." Si ergo ita magni resurgent qui parum vel nihil comederunt sicut illi qui multum, tunc ut videtur veritas humanae naturae per alimentum non augetur.

Item ibidem dicit Augustinus quod „si quis nutriatur ex carnibus humanis quod caro illa non resurget in eo qui nutritur sed in eo in quo primo fuit caro." Sed nihil est de veritate alicuius nisi quod resurget in eo, ergo etc.

Item veritas rei maxime attenditur in eo quod est secundum speciem. Sed quod advenit ex alimento se habet per modum materiae secundum Philosophum, 2. *De generatione*, ergo etc. Vel sic formetur argumentum: Caro secundum speciem est tantum de veritate humanae naturae. Sed alimentum non transit in carnem secundum speciem, ergo etc. Probatio maioris: Illud dicitur habere esse verum et vere quod habet operationem et actum tali rei debitum quia oculus pictus non est verus oculus, caret enim operatione oculi. Ergo illa erit vera caro quae habet operationem carnis que est convertere alimentum. Hoc autem potest caro secundum speciem quia secundum Philosophum, 8. *Physicorum*, „omnino habens speciem generat". Minor probatur per illud quod dicitur 2. *De generatione*,

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 intrat: intrat *add.(ditt.)* T 9–10 quod...eo *om.(hom.)* T 10 habebant: carnis *add.* FT 11 haberent *om.* D, haberet G, haberetur T//resurgent: resurgunt FDG 14 quis: aliquis DT//ex *om.* FD 15 eo[1]: illo T//in[3]: de FDBG 22 operationem: opinionem T 23 verus: vere BG, *om.* T 27 in *om.* T 27–8

---

7 Mat 15,17.
9 August., De civitate Dei 22, c.14 (PL 41,777); c.16 (PL 41,778).
14 Ibid. c.16 (PL 41,783).
19 Aristot., De generatione 2, c.8 (335a14–6).
25 Aristot., Phys. 8, c.5 (257b10).
26 Aristot., De generatione 2, c.8 (335a14–6).

scilicet quod alimentum se habet per modum materiae. Et in 1. dicitur quod differunt caro secundum speciem et caro secundum materiam. Ergo alimentum non transit in carnem secundum speciem, ergo nec in veritatem humanae naturae.

Item illud tantum est de veritate humanae naturae in quo rei substantia salvatur. Sed talis est humiditas radicalis quam oportet continuari usque in finem. Si enim non esset aliquid permanens et fixum, posset in infinitum augeri et tandem totum primum efflueret et novum adveniret, et non esset idem individuum, ergo etc.

Item illud est de veritate rei in quo esse et substantia rei perpetuatur. Sed hoc est humiditas radicalis, ergo etc. Sed in eam non convertitur aliquid de alimento, ergo etc.

Contra: Augustinus, *De vera religione*: „In huius visibilis corporis structuram alimenta quae apta sunt assumuntur, non apta vero per meatus congruos eiciuntur." Sed quod convertitur in structuram corporis transit in eius veritatem, ergo etc.

Item Augustinus, li. 2. *De libero arbitrio* ca. 6.: „Sensibilia ut cibus et potus in nos convertere et commutare possumus", ergo etc.

Item Augustinus, *83 Quaestionum* qu. 73, distinguit habitum quatuor modis: „Quaedam", inquit, „ut mutent et mutentur ut cibus et potus quia amittentes speciem suam in corpus nostrum vertuntur."

Item veritas carnis non est aliud quam vera caro quia vera caro est cui convenit vera operatio carnis et hoc est vivere per animam. Sed alimentum transit in carnem quae vivit per animam quia tota caro hominis vivit, ergo etc.

Item alimentum est tale in potentia quale est alendum in actu, ergo alimentum est in potentia caro. Sed quod est in potentia aliquid mutatur in actum per actionem eius quod est tale in actu, ergo alimentum per actionem carnis mutatur in veram carnem.

Respondeo: Ad istam quaestionem dicunt aliqui quod veritas humanae naturae attenditur penes corpus quia illud est quod ordinatur ad resurrectionem secundum Hugonem, li. *Sententiarum* 3., ca. 24.: „Veritas", inquit, „humanae substantiae dicitur quod in primis parentibus fuit et illud solum erit in resurrectione." Aliquid potest esse ordinatum ad resurrectionem vel principaliter et de necessitate ut illud quod est tractum a parentibus et illud dicitur caro secundum speciem et

---

quod...ergo *mg.* T 28 caro[2] *om.* T//alimentum *om.* T 32 fixum: firmum GT 44 Quaedam: quidam G, quoddam T//cibus: cibum T 50 potentia[2]: ad *add.* T(*s.l.*) 53

---

27 Aristot., De generatione 1, c.5 (321b21–2).
38 August., De vera religione c.40, n.74 (PL 34,155).
41 August., De libero arbitrio 2, c.7, n.19 (PL 32,1250).
43 August., 83 Quaest. q.73 (PL 40,84).
55 Hugo a St. Victore, Summa Sent. 3, c.10 (PL 176,106B).

humidum radicale, et illud totum resurget. Vel ex consequenti et de congruo ut illud quod advenit de alimento et hoc vocatur caro secundum materiam et humidum nutrimentale et de isto resurget quantum competit ad structuram corporis perfectam, et haec opinio est valde celebris.

Sed contra eam obicitur quia dicit illud quod tractum est a parentibus esse carnem secundum speciem et quod ex alimento carnem secundum materiam. Hoc enim non videtur esse secundum mentem Philosophi quia secundum ipsum, 1. *De generatione*, illae differentiae „secundum speciem" et „secundum materiam" inveniuntur in omni re naturali quae habet formam in materia, et constat quod in lapide illud quod est tractum a generantibus non est secundum speciem, reliquum secundum materiam. Praeterea secundum Philosophum quod est secundum speciem manet, quod vero secundum materiam fluit. Sed illud quod trahitur a parentibus fluit sicut et aliud. Calor enim naturalis sive accidentalis cum non agat secundum electionem, ita agit in unum sicut in reliquum. Si autem dicatur manere quia non restauratur, reliquum autem restauratur et fluit et refluit, hoc nihil est quia illud magis debet dici manere quod restauratur quam illud quod non restauratur. Praeterea caro secundum speciem augetur secundum Philosophum, caro autem secundum materiam non, ergo illud per quod augetur fit caro secundum speciem, sed augetur per illud quod advenit ex alimento, igitur quod advenit ex alimento fit caro secundum speciem, sed numquam fit quod tractum est a parentibus.

Propterea magis videtur esse dicendum secundum mentem Philosophi a quo verba ista sunt accepta sicut Commentator dicit ibidem, quod speciem carnis vel alterius rei naturalis vocat Philosophus formam, materiam vero ipsam materiam et res secundum speciem manet, id est forma manet, et materia continue fluit, et ideo quod augetur dicitur augeri secundum formam quia ipsa manet, non secundum materiam quia ipsa fluit. Nec intendo dicere sicut ibidem docetur quod sola forma augeatur, sed ipsum compositum. Quantum tamen secundum formam, sicut compositum dicitur agere secundum formam, pati vero secundum materiam, non quod forma per se possit agere vel materia pati, sed compositum

---

aliqui: quidam T 60 materiam: naturam T 63 quia: quod FD 64 materiam: naturam T 66 materiam: naturam T 69 materiam: naturam GT 75–7 secundum²...augetur *om.(hom.)* FDBG 76 materiam *corr.*, naturam T 80 Propterea: praeterea D(?)BT 81 sunt accepta *trp.* BGT 84 augetur: augmentatur T 86 quod:

---

66 Aristot., De generatione 2, c.9 (335b5–7).
69 Aristot., De generatione 1, c.5 (322a28–33).
76 Ibid. (321b22–4).
81 Averroes, In De generatione 1, t.38 (edc.cit. 358 GH).
89 Ibid.

ratione istorum. Unde Commentator ibidem: „Manifestum est", inquit, „quod si aliquis dicat augmentum esse secundum formam, quod non vult dicere formam augmentari secundum quod est forma. Augmentum enim est secundum magnitudinem, forma autem est qualitas. Sed illud quod augetur in omnibus partibus non augetur in eo quod est quantum, sed in eo quod est habens formam." Hucusque Commentator. Sed forte dicet aliquis: Si materia fluit et forma manet, quaero tunc: Aut illa forma quae manet recipitur in aliqua materia et tunc forma migrat a materia in materiam quod est impossibile, aut manet separata et tunc est maius impossibile. Si autem corrumpitur, tunc nulla est differentia inter fluxum materiae et formae. Ad hoc dicendum quod esse et permanere est ratione formae, fluere vero ratione materiae. Unde licet forma fluat, hoc est per accidens, materia autem fluit per se. Unde Commentator ibidem: „Corpus", inquit, „non habet partes nisi inquantum materia. Partes autem sunt in fluxu inquantum partes sunt et in permanentia inquantum habent formam, et quia augmentum non est augmentati nisi inquantum permanet, contingit ut non sit augmentum in partibus nisi inquantum habent formam."

Dicendum ergo quod cum quaeritur utrum aliquid transeat in veritatem humanae naturae, idem est quaerere utrum alimentum transeat in verum corpus humanum, et quia illud est verum corpus humanum quod est perfectibile vel dispositum ut perficiatur ab anima rationali, alimentum autem sive caro quae ex alimento generatur recipit perfectionem animae rationalis, ideo dico quod alimentum transit in veritatem humanae naturae et in resurrectione tantum restituetur de alimento quantum erit necessarium ad perfectam staturam corporis humani. Unde non est sustinenda illa opinio quae ponit nihil transire in veritatem humanae naturae nec illa quae dicit quod alimentum convertitur in illud quod est de veritate humanae naturae secundario.

Ad primum dicendum quod Salvator non intendit dicere quod totum emittatur, sed solum impurum, quia *Mc* 7 dicitur: „Purgans omnes escas." Vel dicendum quod Salvator non loquitur de maculatione corporis sed animae. Sed alimentum non unitur animae ut pars eius, et ad litteram loquitur de inquinatione mentis.

Ad secundum dicendum quod Augustinus non intendit quod puer statim habeat totam molem corporis futuram nec negat quin alimentum convertatur.

---

quia T//sed: secundum FBT 87 agere: augere A, *male leg.* T (*forte exl.* –u–) 91 augmentari: augeri FDA//est^2 *om.* T 92 Sed: secundum FDT; quam *add.* FD, quod *add.* T//augetur: augmentatur GT 93 est^2 *om.* T 101 habet *om.* FT 103 augmentati: augmenti BGT 108 quae: est *add.* F(*s.l.a.m.*)BG 109 generatur *om.* FDBG 113 illud: id G, eo T(?) 115–118 Ad...mentis, *mg.* T 115 Salvator *om.* T 116 quia...escas *om.* T//Mc 7: Mt 7 BD, Mt 3 G 117–8 Salvator...litteram *om.* T 117 Sed^2: et DBG 120 habeat: habet T 123 est *om.* T 125 nobilius, *s.l.* T 126

---

100 Ibid. (ed.cit. 358 KL).
116 Mc 7,19.

Sed per hoc quod dicit sub „ratione", intendit quod statim cum nascitur puer, determinatur in natura quantum potest crescere.

Ad tertium dicendum quod habendum est pro regula quod semper resurget caro in illo in quo habuit esse nobilius sicut patet de costa quae etsi primo fuit in Adam, resurget tamen in Eva ubi habuit nobilius esse quam in Adam quia in Adam fuit sicut pars, in Eva autem sicut totum. Si autem secundum speciem habuit aequale esse in utroque, resurget in primo, scilicet in comesto, non in comedente.

Ad quartum dicendum quod caro secundum speciem et secundum materiam non sunt duae res distinctae secundum partes et situm quia Commentator dicit quod caro secundum speciem dicitur ratione formae, id est inquantum habet proprietates consequentes suam formam, sed caro secundum materiam dicitur inquantum habet proprietates consequentes materiam. Unde una et eadem caro numero dicitur caro secundum speciem inquantum habet formam et condicionem formae quae est manere, et eadem dicitur caro secundum materiam inquantum habet condicionem materiae quae est fluere. Unde ad argumentum dicendum quod carnem secundum speciem esse tantum de veritate humanae naturae est dupliciter sive dupliciter potest intelligi: Vel sub tali sensu: Tantum caro habens speciem est vera caro sive de veritate humanae naturae, et hoc est verum quia isto modo caro generata ex alimento est caro secundum speciem, id est habens speciem carnis. Vel sub hoc sensu: Tantum caro ratione speciei est vera caro, et hoc est falsum quia de veritate carnis est materia sicut et forma.

Ad quintum dicendum quod non est singulare aliquid in corpore quod non fluat quia et quod tractum est a parentibus fluit et quod generatur ex alimento fluit. Ratione materiae fluit utrumque et ratione formae manet, non quod forma non fluat sicut et materia, sed quia fluit per accidens, materia autem per se. Exemplum Commentatoris, Super librum *De generatione*, est de igne in quo ministratio lignorum fluit et forma ignis manet. Similiter autem in corpore humano forma manet, scilicet species humanitatis, continue fluente materia.

---

autem[1]: est T(?)//secundum speciem *om.* T 127 aequale: aequalem T, essentiale G 129 materiam: naturam GT 132–3 consequentes...proprietates *om.(hom.)* T 133 consequentes: continentes Ṭ 135 materiam: naturam T(?) 136 dicendum: est *add.* GT 140 ex: cum *add.* T[c] 142 et *om.* GT 143–149 Ad...materia *om.* FD 144 alimento: aliquo B 145 utrumque *om.* B, utraque G 146 non *om.* B//quia *om.* BG 147 librum *om.* GT 148 ministratio: ministerio B, ministeriorum G 148–9 Similiter...manet *om.(hom.)* BG 149 fluente: fluentium B, fluentia G//materia:

---

130 Averroes, In De generatione 1, t.35 (ed.cit. 357 LM); t.37 (ed.cit. 358 D).
147 Averroes, In De generatione 1, t.35 (ed.cit. 357 LM); t.83 (ed.cit. 369 B).

Ad sextum respondendum est per interemptionem. Sed obicitur contra hoc quod dicitur quod humidum radicale fluit quia si fluit, quare ergo dicitur radicale? Praeterea medici dicunt quod humidum radicale non restauratur, ergo videtur quod calor naturalis aequaliter non depascat utrumque. Praeterea obicitur contra hoc quod dicitur quod forma manet et materia transit quia aut manet separata a materia et tunc est actu intellectum secundum Philosophum, 11. *De animalibus* et 1. *De anima*, tale autem est universale quod est solum in anima vel prima causa, aut migrat a materia in materiam quod est contra Philosophum, 4. *Physicorum*. Praeterea si materia tracta a generantibus fluit, tunc posset totum fluere et ita posset aliquis tantum vivere quod fieret novus homo sive alter homo.

Ad primum horum dicendum quod aliquid generatur dupliciter, vel per se sicut generatur vinum in vite, vel per commixtionem sicut ex aqua generatur vinum in cypho quando admiscetur vino forti potenti eam convertere ad naturam suam. Quando autem aliquid generatur per se, recipit formam perfectius quam quando generatur ex admixtione. Quia igitur caro tracta a parentibus generatur per se, illa vero caro que advenit ex alimento quasi per commixtionem, perfectius videtur habere et habet formam carnis prima quam secunda, et ideo prima dicitur humiditas radicalis, alia nutrimentalis, et licet verior sit una humiditas quam reliqua, cedunt tamen in unam humiditatem et unam habent formam communem sicut vinum generatum in vite est verius vinum quam generatum in admixtione. Non sunt tamen duo vina convertens et conversum quando sunt in cypho, sed unum vinum habens unam formam communem in toto. Dicitur ergo humidum tractum a parentibus humidum radicale ratione praedicta, non quia sit distinctum ab alio cum sint sub una forma communi.

Ad aliud dicendum quod humidum radicale non restauratur qualitative sed quantitative tantum. Alimentum enim adveniens primo humido convertitur et admiscetur ei et fit forma una sicut est in mixto. Ideo quantum deperditur de humido radicali potest restaurari in quantitate, sed non in qualitate quia numquam erit ibi virtuosum sicut fuit primum. Exemplum est ad hoc de vino convertente aquam in suam naturam.

Ad aliud dicendum sicut prius quod forma manet per se, fluit autem per accidens.

Ad...totum (*ll.* 183–193) *add.(trp.)* FDBG 150 est *om.* T//Sed: si (?) T 153 naturalis: naturaliter T 159 posset *trp.p.* vivere T 163 naturam: materiam T 165 generatur[1] *om.* FDBG//igitur: ergo T 166 commixtionem: admixtionem B[c]TA, mixtionem G 178 non *om.* GT 179 est *trp.p.* hoc T 181 dicendum *om.* FDBG 183 aliud:

---

155 Immo Aristot., De anima 3, c.8 (481b20–482a14).
158 Aristot., Phys. 4, c.2 (209b23–32).

Ad aliud dicendum quod semper virtus humiditatis debilitatur in posteriori et simul currunt fluxus materiae et debilitatio virtutis. Sed defectus virtutis prius venit ad terminum quam materia fluens, ideo prius deficit homo quam illa humiditas sive materia illa. Et quod ita sit patet quia est accipere partem secundum materiam ubi non est accipere partem secundum virtutem et ita prius deficit virtus quam materia carnis, et ideo prius deficit homo per defectum quam per fluxum materiae quare numquam potest desinere esse idem homo sive idem individuum. Unde quod tractum est a parentibus numquam totum consumitur in vita hominis quia prius deficeret virtus. Sed cum isto humido admiscetur humidum nutrimentale eo modo quo dictum est et utrumque facit ad salvationem individui, et sic patet totum.

---

quintum FD, sextum BG//humiditatis: humidaris T 187 materiam...secundum *om.(hom.)* T

DISTINCTIO 31

Quaestio 1
Utrum sensitiva humana sit a generante vel per creationem

Quaeritur utrum sensitiva humana sit a generante vel per creationem.

Videtur quod a generante quia si in brutis est per generationem et in nobis per creationem, ergo aequivoce esset anima sensitiva in nobis et in brutis, ergo „animal" non praedicatur univoce de homine et de bruto, sed hoc est falsum, ergo etc.

Contra quod sit per creationem: Augustinus, *De spiritu et anima*: „Anima cum recedit a corpore secum trahit sensum et imaginationem, intellectum et intelligentiam." Sed nihil quod separatur est per generationem, ergo etc.

Item *De ecclesiasticis dogmatibus*: „Animae animalium non sunt substantiae, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur et cum carnis morte finiuntur." Anima vero humana non cum carne moritur quia nec cum carne seminatur, ergo etc.

Item anima sensitiva et intellectiva sunt una substantia quia una forma cum unius rei una sit perfectio, ergo si una est per creationem, et reliqua necessario.

Item quae simul producuntur, simul corrumpuntur. Ergo a simili quae simul separantur, simul infunduntur. Sed recedente anima rationali nullo modo remanet sensitiva, ergo etc.

Item sensitiva impedit intellectivam et huius ratio est secundum Commentatorem in tractatu suo *De somno et vigilia* quia sunt una et eadem anima secundum substantiam. Dicit enim quod est „una secundum subiectum, plures secundum virtutes", ergo etc.

---

9 animal *om.* FD, anima G 10 etc.: item aeque virtuosum est semen hominis sicut bruti ac per hoc in illo est ratio seminalis ad sensitivam (ac...sensitivam *om.* G) et aeque potens est vis (in G) generativa illam ad actum trahere (trahens D), ergo etc. *add.* DBG 11 Augustinus *trp.p.* anima[1] T 13 separatur: generatur F, seperamur//generationem: separationem FT(*mg.*) 16 quia *om.* T 17 etc.: item si (*om.* B) est una anima et forma una composita, erit composita (*om.* BG) ex corruptibili et incorruptibili et sic (et sic: sicut G) in ipsa non est proportionata materia et forma, ergo etc. Praeterea partes illius formae compositae non participant univoce rationem animae quia una est a generante, alia non, una mortalis, alia immortalis (ergo...immortalis *mg.* D) *add.* DBG 20 producuntur...corrumpuntur *trp.* T//simul[2] *mg.* D[c]; simili T 21 nullo modo: nullo T, 27

---

11 Ps.–August., De spiritu et anima c.15 (PL 40,791).
14 Ps.–Augustinus (Gennadius), De eccles. dogm. c.17 (PL 42,1216).
24 Averroes, De somno et vigilia c.1 (ed.cit. 32 FG).

Respondeo: Circa istam quaestionem fuerunt multae opiniones. Quidam enim dixerunt quod in uno homine duae sunt animae sensitivae, una a generante, alia a creante, et haec opinio variatur quia quidam dixerunt quod adveniente illa quae creatur destruitur illa quae generabatur, et hoc nihil est quia perfectivae formae non est corrumpere, ergo per ultimam cum sit perfectio corporis non corrumpitur prima. Praeterea nullus modus corruptionis potest ibi poni: Non per se qui habet fieri dupliciter, aut a contrario aut quia compositum a contrariis. Sensitiva autem non habet contrarium nec composita est ex contrariis. Nec per accidens quod fit per corruptionem subiecti quia subiectum eius, scilicet corpus, manet. Alii dicunt quod prima non corrumpitur sed manet cum secunda. Sed hoc non potest esse quia cum cuilibet potentiae respondeat propria operatio, si essent duae potentiae sensitivae oporteret quod essent duae operationes animae sensitivae in eodem homine quod est inconveniens cum altera sufficiat.

Alia est opinio quod intellectiva et sensitiva sunt duae potentiae unius substantiae et utraque est a creatione, et tamen una habet prius actum suum quam alia. Quod sint una substantia dicit Avicenna, 6. *Naturalium* in fine, et est exemplum suum de sole et radio eius ad aliquod corpus recipiens ipsum radium qui licet sit unus in substantia, habet tamen multas operationes. Unde dicunt aliqui quod semen incipit operari ubi est intellectiva licet non habeat actum suum completum. Hoc autem est contra Anselmum, *De conceptione virginali ca.* 7., et contra Augustinum, *Enchiridion.*

Et ideo alii dicunt et melius quod formato foetu infunditur intellectiva cum sensitiva. Et si quaeratur ab eis: Quomodo embryo sentit sive semen?, dicunt quod per virtutem derelictam in semine a generante quae non est aliqua substantia. Utrum autem postea corrumpatur talis virtus non curo. Contra istam opinionem est verbum Philosophi, *De animalibus*, dicentis quod prius est animal quam homo, ergo non solum habet operationem animalis ante infusionem animae intellectivae sed vere substantiam et formam.

Ideo est aliorum opinio quae magis videtur iuxta mentem Philosophi quod anima sensitiva est a generante, non quod generans traducat animam suam vel

---

Circa: contra DGT 28–9 quod...dixerunt *om.(hom.)* T 30 destruitur: corrumpitur DBG//generabatur: generatur FGT, generantur D 32 ibi *om.* B//ibi poni: imponi GT 32–3 per...qui: persequi G 33 qui: quia D, quod A//a^2: ex DBG 40 quod: quia T 42 sint: sit DBG//substantia: sicut *add.* T 44 habet tamen *trp.* FDG(?) 45 quod: ubi *add.* T//ubi: ibi T 46 autem *om.* T 48 foetu: foeto FBT 50 aliqua: alia DBG 61 haec

---

42 Avicenna, De anima p.5, c.7 (ed.cit. 172, l.10 – 174, l.35).
46 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.7 (ed.cit. 148).
47 August., Enchiridion c.86 (PL 40,272).
52 Aristot., De generatione anim. 2, c.3 (736b1–5).
55 Ibid. (736b13–737a30).

partem animae suae in prolem, sed quia per actionem agentis anima sensitiva quae est in potentia materiae seminis secundum Philosophum, in fine *De animalibus*, trahitur ad actum, non quidem penitus completum, quando descinditur semen, sed qui est in via ad completionem et per calores descisos a generante et quos influunt corpora supercaelestia et mater efficitur actus completus, et haec est sententia Philosophi, *De animalibus* et 11. *Metaphysicae*.

Sustinendo istam opinionem ultimam dicendum ad primum quod liber ille non est Augustini. Vel dicendum quod pro tanto dicitur anima trahere sensum et imaginationem quando separatur quia per unicam potentiam intellectus operatur non solum operationem intellectus, sed etiam sensus et imaginationis.

Ad secundum dicendum quod ibi vocatur anima humana in qua non communicamus cum brutis, et haec non est sensitiva.

Ad tertium dicendum quod non sunt una forma simplex, sed sunt diversae substantiae et faciunt unam formam compositam in qua sensitiva est quasi materialis et intellectiva sicut formalis, et ideo sunt una perfectio et una anima. Unde licet sint duae substantiae, sunt tamen una anima non simplex sed composita ex illis diversis formis et substantiis quarum una est materialis respectu alterius.

Ad quartum dicendum quod nec simul producuntur nec simul corrumpuntur, immo sicut prius producitur sensitiva, ita forte posterius corrumpitur. Et si quaeras: Quare est corruptio ordine contrario?, dicendum quod est propter effigiationem quae non corrumpitur.

Ad aliud dicendum quod una potentia non impedit aliam quia sunt in eadem essentia, sed quia perficiunt idem subiectum cuius est operari nunc per illam, nunc per istam. Licet enim intellectiva non operetur per organum, tamen „intelligere est coniuncti". Exemplum est in lingua cuius sunt duae operationes, loqui scilicet et gustare, et ideo cum agit, una impeditur per aliam. Unde Avicenna, 6. *Naturalium* ca. ultimo: „Quaelibet", inquit, „virtus si non haberet unde coniungeretur alteri, non prohiberet aliam virtutem a sua operatione, scilicet si instrumentum non esset commune nec subiectum commune nec aliquid aliud in quo coniungerentur." Causa autem praecisa quare una potentia habet aliam impedire est quia ad actum utriusque, scilicet sensitivae potentie et intellectivae, requiritur intentio secundum Augustinum, *De trinitate* li. 11., ca. 2. Intentio

---

om. T 66 solum: propter *add.* T 75 prius *om.* T 76 dicendum: est *add.* T 82 scilicet *om.* BG, *trp.p.* operationes (*l.* 81) FD//una: unam FDB//per aliam: alia FDB 84

---

59 Aristot., De gen. anim. 2, c.5 (741b5–15).
62 Aristot., De gen. anim. 2, c.3 (736b33–737a1). Met.12, c.5 (1071a13–6)
81 Aristot., De anima 1, c.1 (403a7–8;10–12).
83 Avicenna, De anima p.5, c.7 (ed.cit. 158s., ll.2–6).
88 August., De trin. 11, c.2 (PL 42,986s.).

autem unius non potest simul ad plura ferri nisi essent ad invicem ordinata, et tunc essent quasi unum.

Sustinendo opinionem illam quae dicit quod sunt duae potentiae unius substantiae et ideo utraque est a creatione, quia valde celebris est, dicendum ad argumentum quod est univocatio duplex, logicalis et naturalis. Logicalis est tantum in forma, sed naturalis in forma et materia. Sensitiva autem univocatur in nobis et in brutis univocatione logicali, non naturali.

---

prohiberet: prohiberent T 89 et: quia BGT 90 essent: esset T 92 et *om.* T 94 autem *om.* FBD

Quaestio 2
Utrum peccatum originale sit prius in sensitiva quam in intellectiva

Utrum peccatum originale sit prius in sensitiva quam in intellectiva.

Videtur quod sic: Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, et magistri dicunt quod originale est concupiscentia. Sed concupiscere est actus sensitivae, et cuius est actus, est et habitus, ergo etc.

Item causa originalis peccati est foeditas carnis, ergo primo agit in potentiam sibi propinquiorem, sed haec est sensitiva, ergo etc.

Contra: Anselmus, *De conceptione virginali* ca. 8., dicit quod peccatum originale est iniustitia. Sed iniustitia non est nisi in potentia rationali, ergo etc.

Item originale est peccatum mortale. Sed peccatum mortale non est in sensitiva cum eius non sit averti a Deo sed tantum rationis cuius est converti, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod peccatum originale secundum quod est culpa, est primo in libero arbitrio, sed secundum quod est vitium deordinans potentias animae, sic est primo in sensitiva. Haec autem positio videtur dicere quod unum accidens diversis rationibus potest esse in diversis subiectis quod quidem est falsum.

Ideo aliter potest dici, scilicet quod cum originale sit necessitas concupiscendi inordinate, ista necessitas causatur a duobus. Est enim in sensualitate tamquam in agente primo, sed in ratione tamquam in non impediente, cum tamen deberet impedire sicut dicit Anselmus de videre, li. *De libero arbitrio* ca. 3., ubi dicit quod potentia videndi consistit etiam in non impediente.

Ad primum primae partis dicendum quod verum est.

Ad secundum dicendum quod corruptio primo est in carne et inclinatio habitualis in sensitiva. Sed tamen non habet rationem culpae nisi inquantum nata est regi a ratione et non regitur.

Ad primum alterius partis dicendum quod iniustitia primo et per se est in voluntate sicut et iustitia, secundario tamen habet esse in aliis potentiis inquantum iustitia est rectitudo actionis secundum eundem Anselmum, *De veritate* ca. 12.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 17 diversis[2]: substantiis vel *add.* T 22 libero: libertate FGT, libro 12(*mg.*) B//arbitrio *om.* B, arbitrii FT 32 aversio: adversio GT//tantum: tamen T 33 averti: adverti T

---

5 August., De nuptiis et concup. c.1 (PL 44,414).
10 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.3 (ed.cit. 142).
22 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.3 (ed.cit. 213); c.4 (ibid.).
30 Anselmus Cant., De veritate c.12 (ed.cit. 194, l.31s.).

Ad secundum dicendum quod quamvis peccatum originale non sit sine aversione, non tamen sequitur quod sit solum aversio vel illius tantum cuius est averti.

Quaestio 3
Utrum anima inficiatur a carne

Utrum anima inficiatur a carne.

Videtur quod non: Augustinus, 6. *Musicae*: „Semper agens praestantius est patiente." Sed caro non est anima praestantior, ergo non potest eam inficere.

Item sicut vult Philosophus, „necesse est agens et patiens communicare in materia". Sed caro et anima non habent materiam communem, ergo etc.

Item nulla corruptio maior est in effectu quam in causa. Sed corruptio animae maior est quam corruptio carnis cum illa sit culpabilis, ista non, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Hugo, li. 1. *De sacramentis*, p. 7., ca. 31., videtur dicere quod ideo anima inficitur quia caro primi parentis facta est passibilis et mortalis, et ideo cum infunditur tali carni contrahit peccatum originale. Nota in scripto opinionem cum sua reprobatione. Opinio Anselmi, *De conceptu virginali* ca. 10., fuit quod caro nullam impressionem facit in anima, sed praestat impedimentum ad iustitiam originalem qua spoliatus fuit Adam et omnes ab eo lege propagationis naturalis descendentes. Nota in scripto opinionem cum sua reprobatione. Aliorum opinio est quod in carne est corruptio poenalitatis et foeditatis. Per primam efficitur anima passibilis, per secundam concupiscens necessario, et ita agit caro in animam quodammodo inficiens eam infectione concupiscentiae. Exempla sunt ad hoc: Si Deus infunderet animam corpori vulnerato, statim sentiret dolorem necessario. Si corpus esset dispositum ad frenesim vel lepram, statim contraheret infectionem anima quam cito uniretur sibi. Ista autem opinio videtur secum trahere opinionem Anselmi. Nihil enim aliud est animam infici a carne quam animam contrahere necessitatem deficiendi in concupiscendo propter defectum carnis. Et quod obicitur contra opinionem Anselmi, esto quod anima crearetur extra corpus absque eo quod aliquid adderetur ei utpote iustitia originalis vel gratuita, non contraheret originale, ergo quod infusa carni originale contrahat hoc est propter aliquam impressionem infectionis quam recipit a carne,

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 praestantior: praestantitior T 10 culpabilis: culpa FDG 14 carni: corpori T 15 sua reprobatione *trp.* T 25–6 infici *trp.p.* carne T

---

5 August., Musica 6, c.4, n.7 (PL 32,1166).
7 Aristot., De generatione 1, c. 6 (322b18–9); cf. Averroes, In De anima 3, t.14 (ed.cit. 158 C).
12 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.31 (PL 176,301s.).
15 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.4 (ed.cit. 1449.

dicendum quod extra corpus creata non contraheret originale. Nihilominus tamen haberet necessitatem deficiendi et concupiscendi inordinate, sed hoc non esset ei peccatum, sed defectus naturalis quia per nullam voluntatem contraheretur. Similiter dico quod si Deus crearet unum corpus quod esset ita infectum sicut sunt corpora quae descinduntur ab Adam et infunderetur sibi anima, contraheret illa anima necessitatem concupiscendi, sed talis necessitas non esset peccatum sed defectus naturalis. Nunc autem est peccatum quia venit a deordinatione voluntatis Adae. Unde videtur opinio Anselmi veritate plena, et ideo dicendum quod anima inficitur a carne non imprimendo aliquid sed praestando impedimentum ad iustitiam originalem.

Ad primum dicendum quod illud verum est de agente per transmutationem, non de agente per occasionem impedimenti, sicut mala securis impedit agentem et tamen est eo ignobilior. Sic autem caro quamvis ignobilior impedit animam.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de his quae agunt et patiuntur per mutuam contrarietatem, sed quando non mutuo agunt et patiuntur non oportet ea communicare in materia sicut medicina et infirmitas.

Ad tertium dicendum quod illud verum est quando subiectum est univocum sive unius rationis, aliter non. Potest enim intendi corruptio ex nobilitate subiecti sicut corruptio vini ex dolio est longe peior quam corruptio dolii.

---

contraheret *om.* T 36 anima: habet *add.* T(s.l.) 42 occasionem impedimenti *trp.* T 45–9 per...dolio *mg.* T

Quaestio 4
Utrum originale contrahatur per appetitum animae

Utrum originale contrahatur per appetitum animae.

Videtur quod sic: Augustinus, 3. *De libero arbitrio* 2. et 10., et *83 Quaestionum*, ostendit quod nullus potest ab alio fieri deterior, sed solum a se ipso.

Item omne peccatum est a voluntate secundum Augustinum, li. 1. *Retractationum*, ca. 12.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod appetitus deliberatus non est causa contrahendi originale, sed naturalis appetitus est causa non per se, sed per accidens. Causa per accidens ad minus triplex est: Quaedam quae nihil facit ad effectum ut albedo vel musica aedificatoris, quaedam vero cuius operatio pertingit ad effectum, sed tamen praeter intentionem sicut fodiens sepulturam pertingit ad inventionem thesauri, sed praeter intentionem fodientis, et talis causa per accidens dicitur casus et fortuna. Quaedam cuius operatio nullo modo pertingit ad effectum in se, sed ad aliquid coniunctum effectui, et talis causa dicitur occasio. Isto tertio modo est causa per accidens contrahendi originale naturalis appetitus animae qui non pertingit ad infectionem animae sed ad unionem cum corpore cui coniuncta est infectio.

Argumenta solvuntur in scripto.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 et[2] *om.* T 6 Quaestionum *om.* FDGT 8 a *om.* T(?) 15 tamen: tantum T 17 effectum: affectum FBG 19 contrahendi: peccatum *add.* GT(?) 20 qui: quod T//pertingit: contingit T

---

5 August., De libero arbitrio 3, c.1, n.2 (PL 32,1271); c.10, n.29 (PL 32,1285).
6 August., 83 Quaest. q.3 (PL 40,11).
9 August., Retr. 1, c.13, n.5 (PL 32,603s.).

Quaestio 5
Utrum causa peccati originalis sit libido

Utrum causa peccati originalis sit libido.

Rationes ad utramque partem de scripto.

Respondeo dicendum quod libido dicitur tripliciter. Uno modo inordinata voluntas et sic accipit Augustinus, li. *De mendacio*: „Libido", inquit, „est appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur." Et li. 1. *De libero arbitrio*: „Libido in toto genere malefaciendi denominatur." Alio modo dicitur immoderata delectatio maxime circa membra genitalia, et sic accipit Augustinus, *De civitate* li. 14., ca. 15.: „Libido", inquit, „est nomen generale cupiditatis, sed usitatius dicitur appetitus voluptatis qui est in membris genitalibus." Tertio modo dicitur corruptio vitiosa quae est in carne vel semine vel virtute generativa extra actum generationis, et sic forte accepit Augustinus, *Contra Iulianum*: „Libido, id est inoboedientia carnis."

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 utramque partem: utrumque T 13 extra: circa T

---

7 August., De mendacio c.7 (PL 40,496).
9 August., De libero arbitrio 1, c.3, n.8 (PL 32,1225).
11 August., De civitate Dei 14, c.15 (PL 41,424).
14 August., Contra Iulianum opus imperf. 4, c.68 (PL 44,1378).

DISTINCTIO 32

Quaestio 1
Utrum originale deleatur in baptismo quantum ad culpam

Utrum originale deleatur in baptismo quantum ad culpam.

Videtur quod non quia impossibile est maculam deleri quamdiu manet actus peccati. Unde impossibile est quod macula fornicationis deleatur quamdiu durat actus fornicandi. Sed originale manet semper quantum ad actum post baptismum, ergo etc.

Item concupiscere post baptismum est culpa. Sed quales sunt actus, tales sunt habitus, ergo concupiscentia habitualis quae remanet post baptismum est culpa. Sed non actualis, ergo originalis, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod peccatum originale dicitur dimitti in baptismo quoad duo quia et concupiscentia debilitatur et reatus totaliter relaxatur. Quidam autem explanant illud sic: In homine quando nascitur est necessitas concupiscendi quae de se ipsa non est peccatum, et debitum concupiscendi quod solvere non potest, et ideo efficitur reus. Dicunt ergo quod necessitas debilitatur per gratiam confortantem, sed debitum totaliter remittitur. Sed non videtur quod debitum non concupiscendi totaliter relaxetur quia illud debitum est aliquid de bonis naturalibus, ergo non tollitur. Non enim destruit naturam gratia sed salvat. Quod autem sit de bonis naturalibus patet quia tale debitum non imputatur bruto quia non tenetur non concupiscere, ergo tale debitum concernit naturam mentis rationalis et super eam fundatur. Manet ergo quamdiu manet natura mentis.

Ideo dicendum aliter quod in peccato originali sunt tria, scilicet necessitas concupiscendi, debitum non habendi hanc necessitatem et iniuria in non solvendo debitum. Primum debilitatur et extenuatur per gratiam confortantem. Secundum remittitur secundum aliquos, tertium remittitur secundum veritatem in baptismo.

Ad primum dicendum quod hoc non est verum quia potest manere actus et mutari circumstantia et tunc non est peccatum. Verbi gratia: Ego teneor ire ad matutinum et non vado, hoc est peccatum omissionis. Sed si tempore illo aliquid facio propter quod ignorem me teneri, licet ibi semper maneat omissio, excusatur tamen propter talem circumstantiam et hoc dicit Augustinus, li. *De sermone domini in monte*: „Omnia", inquit, „mandata reputantur quando quod non fit

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 semper *om.* T 10 etc. *om.* T 18 se ipsa: se ipso FD, ipso G, se T 24 non[1] *om.* T 31 est: erit FT, esset D 40 et...malus[1] *mg.* T, *ill.*

35 August., Retr. 1, c.19, n.3 (PL 32,615).

ignoscitur“ et sic est in proposito. Similiter si aliquis peccaret cum aliqua et postea contraheret cum illa, actus qui prius fuit peccatum modo non est peccatum post contractum.

Ad secundum dicendum quod illud verum est in genere ut si actus est malus et habitus malus, non tamen sequitur: Si actus est malus malitia peccati, quod habitus sit malus consimili malitia, scilicet culpae, sed est malus vel malitia culpae vel poenae. Verbi gratia: Si enim facio actum inordinatum gulae, pecco. Non propter hoc sequitur quod pronitas ad gulam ex qua processit ille actus inordinatus sit peccatum, sed est vel peccatum vel poena.

G//malus[1] *mg.* B

Quaestio 2
Utrum originale deleatur quantum ad causam

Utrum originale deleatur quantum ad causam.

Videtur quod sic: Damascenus, li. 4. ca. 2.: „Duo sunt in baptismo...“

Item non removetur effectus nisi removeatur causa, ergo etc.

Item si aliquis curet aliquem a lepra, simul curat et potentiam generativam ut possit generare prolem lepra non infectam. Sed originalis culpa est quaedam lepra spiritualis, ergo etc.

Contra: Baptizatus post baptismum sentit motus concupiscentiae. Sed concupiscentia oritur ex carnis foeditate, ergo foeditas quae est causa originalis adhuc est in carne, et sic non tollitur per baptismum.

Item si baptismus curaret originale inquantum est morbus naturalis et non solum inquantum est personalis, tunc baptizato patre non oporteret filium baptizari. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod foeditas carnis in aliquo homine potest dupliciter dici causa originalis peccati. Vel inquantum est persona singularis et sic non plene tollitur in baptismo quantum ad actum, sed plene tollitur quantum ad reatum quia illa foeditas carnis iam amplius non potest causare reatum originalis in baptizato. Vel inquantum est principium alterius, et sic non tollitur per baptismum quia gratia baptismalis proprie respicit ipsam mentem, non carnem secundum quam est prolis principium.

Ad primum primae partis patet in scripto.

Ad secundum dicendum secundum Magistrum quod originale deletur quantum ad reatum, non quantum ad actum, saltem totaliter. Foeditas autem sive corruptio carnis est causa necessitatis concupiscendi, sed carentia debitae satisfactionis cum necessitate concupiscendi est causa reatus. Reatus ergo removetur per remotionem partis causae quia quando aliquis effectus componitur ex diversis causis, destructa una potest alia remanere, et tamen tollitur effectus.

Ad tertium dicendum quod non est simile. Lepra enim causatur ex corruptione humoris nutritivi, unde secundum quatuor humores sunt quatuor species leprae. Corrupto autem humore nutritivo corrumpitur necessario humor seminarius quia

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 lepra *trp.p.* infectam BT, *om.(infra hom.)* G 17 est *trp.p.* singularis T 24 dicendum: quod *add.* T, *add. et exp.* F 27 ergo: igitur FD, *om.*

---

5 Johannes Dam., De fide orthodoxa 4, c.9 (ed.cit. 292, ll.3–4).
24 Petrus Lomb., Sent. 2, d.32, c.1, n.6 (ed.cit. 513, l.16).

illius est residuum et immediate causatur ab ipso et ipso purgato purgatur, ideo curata lepra corporali curatur potentia generativa ut possit generare non leprosum. Non est autem ita in curatione originalis quia corruptio personae non est causa corruptionis in carne sua, sed corruptio in carne est causa corruptionis personae vel saltem pars causae, scilicet cum carentia satisfactionis. Et ideo potest curari causa originalis peccati respectu huius singularis in se, et tamen non curatur inquantum est principium alterius.

Ad primum alterius partis dicendum quod caro quandoque nominat totum coniunctum et ita sicut concupiscere est coniuncti, sic et concupiscentia, aliquando autem caro accipitur pro parte coniuncti, et sic concupiscentia non est in carne nisi causaliter, non sicut in subiecto, nisi vocemus concupiscentiam foeditatem quae est in carne.

Secundum conceditur.

BG 33 ipso^{2}: ideo T 34 curata: creatura B, creata G, causata (?) T//curatur: causatur (?) T

Quaestio 3
Utrum originale sit in carne tamquam in subiecto

Utrum originale sit in carne tamquam in subiecto.

Videtur quod sic: *Rom* 7: „Video aliam legem in membris meis quae repugnat legi mentis meae.“ *Glossa*: „Video aliam legem, id est fomitem peccati, qui regnat in membris meis ut in oculo ad concupiscendum, in manu ad operandum.“ Ergo concupiscentia est in oculo.

Item Hugo a Sancto Victore, li. 1. *De sacramentis*, p. 7. ca. 26.: „Vitium“ concupiscentiae „originis humanae inficit naturam, ignorantia mentem, concupiscentia carnem.“ Sed ignorantia est in mente tamquam in subiecto, ergo et concupiscentia in carne sicut in subiecto.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod eiusdem subiecti est necessitas seu habitualis pronitas concupiscendi et actus concupiscendi inordinate, actus autem non est ipsius carnis sicut subiecti nec etiam appetitivae sensualis, sed ipsius coniuncti sicut docet Philosophus, 1. *De anima*. Unde non est actus animae sed per animam. Unde actus concupiscendi causaliter est ab anima, sed deordinatio causaliter est a carne. Actus ergo concupiscendi est a carne et appetitu sensuali, sed differenter quia quantum ad inordinationem est a carne, quantum ad substantiam actus est a sensuali appetitu. Sed subiective est in appetitu rationali sive in voluntate et in coniuncto, sed differenter quia primo et per se est in voluntate, secundario autem et per se est in coniuncto sive in homine, sicut curvitas primo et per se est in linea, secundario et per se est in ligno.

Ad primum dicendum quod illa glossa non vult aliud dicere nisi quod facit animam concupiscere per oculum.

Ad secundum dicendum quod Hugo accipit carnem pro toto homine. Vel dicendum quod illud non dicitur praedicatione formali sed causali vel per concomitantiam.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 quae *om.* FD, *ill.* T//repugnat: repugnans FD, receptum T 6 qui: quaeo BG, quod T 17 animae *om.* BT 23 est[1] *om.* F(*infra hom.*)DGT 25 facit: faciat T

---

5 Ro 7,23.
6 Petrus Lomb., Glossa in Rom. c.7, v.21–23 (PL 191,1425C).
9 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.26 (PL 176,298B).
17 Aristot., De anima 1, c.1 (403a10–2).

Quaestio 4
Utrum originale sit a Deo tamquam a principio effectivo

Utrum originale sit a Deo tamquam a principio effectivo.

Videtur quod non: *Rom* 6: „Vetus homo noster crucifixus est“: *Glossa*: „Vetus homo est fomes qui ex nobis est, non ex Deo.“

Item Damascenus, li. 3., c. 6.: „Dei filius assumpsit quidquid in natura nostra plantavit. Sed non assumpsit originale, ergo etc.

Contra: Augustinus, li. 3. *De libero arbitrio* ca. 11.: „Omnis poena peccati iusta est et supplicium nominatur.“ Sed concupiscentia post baptismum est poena, ergo est iusta. Sed omne iustum est a Deo, ergo etc.

Item supra Dist. 3., ca. „aliis autem videtur“, dicit Magister quod si angelus fuisset malus a principio suae condicionis, Deus fuisset auctor mali. Sed anima quam cito infusa est in instanti suae creationis habuit maculam, ergo etc.

Respondeo: Augustinus, 22. *De civitate* ca. 24., dicit quod „in originali peccato sunt duo, scilicet peccatum et supplicium.“ Rationem peccati habet inquantum ex inordinata voluntate primi parentis processit, rationem supplicii ex ordine divinae iustitiae. Ratione culpae non est a Deo. Unde sicut inordinata voluntas primi parentis non fuit a Deo sive non habuit Deum auctorem, ita nec defectus consequens. Ratione supplicii est a Deo, sed notandum quod aliqua poena est a Deo agente ut illa corruptio quae est per inflictionem contrarii agentis et corrumpentis, aliqua autem est a Deo non agente sicut illa quae simpliciter consistit in defectu et ablatione sicut subtractio gratiae et huiusmodi. Talis enim poena non est a Deo agente, sed non agente, id est non influente ipsam gratiam. Fomes ergo quia non dicit aliquid positivum additum naturalibus principiis pertinet ad genus poenae quae consistit in pleno defectu. Ex hoc enim fomes inordinate inclinat quia subtractum est vinculum originalis iustitiae, et ideo secundum hoc est Deus causa huius poenae inquantum non confert originalem iustitiam homini nato sicut contulerat creato.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 est[2]: et *add.* T 9 11: 2 T 13 auctor: actor DBGT 14 in *om.* T 15 22: 17 BG, 12 T//24: 26 T 19 auctorem: actorem DGT 22

---

5 Ro 6,6. Petrus Lomb., Glossa in Rom. c.6, v.6–11 (PL 191,1404B).
7 Johannes Dam., De fide orthodoxa 3, c.6 (ed.cit. 188, ll.41s.).
9 August., De libero arbitrio 3, c.18, n.51 (PL 32,1296).
12 Petrus Lomb., Sent. 2, d.3, c.4, n.5 et n.7 (ed.cit. 344, ll.24–5 et 345, ll.20–2).
15 August., De civitate Dei 22, c.24 (PL 41,788).
16–29 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.32, q.2, a.1, sol.

Ad primum dicendum secundum Augustinum, li. *Retractationum* ca. 15., quod „aliquid est a Deo dante sicut vita, aliquid a Deo iudicante sicut poena."

Per hoc patet ad secundum de Damasceno.

Ad primum alterius partis dicendum quod hoc est verum de poena pura, non de illa que est poena et culpa.

Ad secundum dicendum quod non est simile quia angelus non est creatus ut forma corporis, et ideo si ab initio malus fuisset cum illam malitiam non haberet a corpore nec ab actu propriae voluntatis cum in primo instanti non potuerit moveri motu deliberativo, sequeretur quod illam habuisset a Deo. Sed anima creatur forma corporis et ideo in primo instanti suae creationis inficitur a corpore.

---

illa *om.* FDBG 30 dicendum: quod *add.* T 35 quia: quod T

---

30 August., Retr. 1, c.21 (PL 32,618).

Quaestio 5
Utrum maculam quam contrahit anima ex sua unione cum corpore sibi debeat Deus imputare

Utrum maculam quam contrahit anima ex sua unione cum corpore sibi debeat Deus imputare.

Videtur quod non: Philosophus, 2. *Ethicae*: „In eo quod est a natura nec laudamur nec vituperamur." Sed originalis culpa contrahitur ex naturali coniunctione, ergo etc.

Item pronior est Deus ad miserendum quam sit homo. Sed homo alium habet excusatum de impossibilitate, ergo et Deus. Sed anima non potest vitare peccatum originale, ergo etc.

Item qui non est rationis capax non debet puniri. Sed parvulus non est rationis capax, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Deus originalem iustitiam contulit primo homini qui omnium posteriorum erat primordiale principium, et ideo requirit eam in omnibus posteris suis quia in eo erant omnes unus homo secundum Augustinum.

Ad primum dicendum secundum Augustinum, li. *Retractationum*, quod „est loqui de natura condita et sic malum non est naturale, vel de natura corrupta et sic est naturale." Vel dicendum quod Philosophus loquitur secundum hominum opinionem qui sic loquuntur.

Ad secundum dicendum quod homo non recipit excusationem de impotentia contracta sicut patet de servitute.

Ad tertium dicendum quod hoc non est verum sicut patet quando homo habet aliquam dispositionem quam non debet habere ut si nascatur leprosus vel quando non punitur pro aliquo facto suo.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5–6 debeat Deus *trp.* T 23 impotentia: potentia FBG, poena T 26 quando: dicendum quod F^{c}(*s.l.a.m.*)D, si nascatur (vel *add.mg.* A) quando A, *om.* BG

---

7 Aristot., Eth.Nic. 2, c.4 (1105b28–9;31–2).
18 August., De peccatorum meritis et rem. 1, c.10 (PL 44,115).
19 August., Retr. 1, c.10 (PL 32,600).

Quaestio 6
Utrum Deum deceat tali carni animam infundere

Utrum Deum deceat tali carni animam infundere.

Videtur quod non: Idem est facere aliquid in se et facere aliquid quo illud necessario sequitur. Idem enim est interficere hominem et facere aliquid quo necessario homo moriatur. Sed animam foedari per carnem necesse est cum infunditur, ergo idem est animam infundere et ipsam inquinare. Sed Deus non debet animam inquinare, ergo nec ipsam infundere.

Contra: Non est sapientis artificis maiorem defectum inducere ut minor vitetur. Sed maior defectus esset si humanum genus non multiplicaretur per cuius multiplicationem completur numerus electorum quam quod parvuli in originali culpa nascantur, ergo etc.

Respondeo: Anselmus, *Proslogion* ca. 10, loquens ad Deum: „Cum", inquit, „punis malos iustum est qia illorum meritis convenit, cum parcis malis iustum est quia tuae bonitati condecens est" et secundum hoc iustitia Dei dicitur dupliciter, vel condecentia suae bonitatis et sic iustum est quod condecet suam bonitatem, et quia suam bonitatem decet administrare et gubernare universum ad quam administrationem maxime pertinet genus humanum et eius multiplicatio, ideo iustum est ut animas infundat corporibus quae natura praeparat quamvis ex tali unione anima inquinetur. Vel iustitia Dei dicitur per respectum ad exigentiam meritorum et sic non est iustum quia non est ibi meritum nec a parte animae nec a parte corporis.

Ad argumentum dicendum quod illud verum est quando ultimus effectus essentialiter sequitur ad primum prout scilicet causatur a primo secundum intentionem agentis. Sed si sequeretur accidentaliter, non est verum. Non enim imputatur virtuti progressivae claudicatio propter laesionem in crure, sed imputatur cruri. Virtus enim motiva non movet crus claudum nisi per accidens, et ideo claudicatio non est a virtute motiva licet necessario sequatur ad motum cruris qui causatur ab ipsa.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 aliquid[2]: ex *add.* F(*s.l.a.m.*)D//quo: ad quod B, *om.* G 6 interficere: inficere T 8–9 et...infundere *mg.* T 9 ipsam *om.* T 12 quod: quam T 14 10: 4, 8 et 9 BG; 8 et 9 FD 15 punis: punire T, punieris G//malis *corr. sec. textum citatum*, bonis FDT, homini B, hominis G 21 Dei *om.* FDBG 25 causatur: creatur T 28 enim: vero FDBG

---

14 Anselmus, Proslogion c.10 (ed.cit. 108s.).

Quaestio 7
Utrum anima statim cum infunditur corpori infecto contrahat originale

Utrum statim cum infunditur corpori infecto contrahat originale.

Videtur quod non: Nullum corpus agit in instanti. Sed si anima statim inficeretur a carne, caro ageret in instanti, ergo etc.

Item Augustinus, *Enchiridion* ca. 6.: „Peccatum non est malum nisi quia adimit bonum." Sed animae non potest adimi bonum aliquod in primo instanti quia nec bonum quod ante habuit cum nullum fuerit, nec bonum quod post habuit, hoc enim nihil est dictum, nec bonum quod tunc habuit quia tunc in eodem instanti haberet illud bonum et non haberet, ergo etc.

Item aut Deus creat animam immundam et tunc est talis qualis debet esse, aut mundam. Sed in eodem instanti quo creatur infunditur, ergo in primo instanti suae infusionis est munda, ergo non statim inficitur.

Contra: Anima trahit originale ex contactu suo cum carne. Sed statim tangit carnem, ergo etc.

Item corpus separatum potest immutare in instanti ut corpus coloratum vel lucidum ipsum oculum, ergo multo magis corpus coniunctum.

Respondeo: Malum est privatio boni. Est autem duplex bonum quia est quoddam bonum habitum, quoddam debitum haberi. Peccatum vero originale non privat iustitiam originalem ut bonum habitum, sed tantum ut bonum debitum haberi. Et quia possibile est bonum debitum haberi in primo instanti non haberi, ideo anima statim potest contrahere peccatum originale.

Ad primum dicendum quod sicut est duplex passio secundum Commentatorem, Super 3. *De anima*, quaedam quae consistit in sola receptione, alia quae consistit in transmutatione rei passae in sua substantia, sic est duplex actio, quaedam in transmutatione et haec est in tempore, quaedam in impressione et ista bene fit in instanti sicut patet in illuminatione. Et sic est in proposito. Privatio enim influentiae potest esse in instanti sicut ipsa influentia, et ideo sicut influentia originalis iustitiae fuisset in instanti, ita et peccatum originale quod est eius privatio.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 12 debet esse *trp.* T 13 instanti[2]: quo creatur infunditur, ergo in primo instanti *add.(ditt.)* T 15–6 statim *trp.p.* carnem T 18 lucidum: vicidum T 21 ut[2] bonum[2] *om.* BGT 25 Super *om.* T 27 haec: hoc

---

4 Ad totam qu. cf. Petrus Tar., In Sent. II, d.32, q.2, a.2.
7 August., Enchiridion c.12 (PL 40,237).
25 Averroes, In De anima 3, t.18 (ed.cit. 161 F).

Ad secundum patet quia privatio boni debiti haberi bene potest esse in instanti.

Ad tertium dicendum quod mundum et immundum circa animam secundum se accepta sunt opposita immediata. Sed prout cadunt sub actione Dei non sunt immediata, sed debet dari quod Deus non facit eam mundam nec immundam. Exemplum est ad hoc: Sanum et aegrum sunt opposita immediata circa hominem, tamen quoad meam visionem non est ita. Non enim est necesse me videre sanum vel aegrum. Alii solvunt per fallaciam compositionis et divisionis ut si actio cadat super totum, sic est verum quia non facit eam mundam nec immundam, si super partem, non est verum.

D*BGT 32 haberi *om.* D//bene *om.* FB, non D, tantum *add.* B 38 vel: et BGT
39 cadat: cadit BT?

DISTINCTIO 33

Quaestio 1
Utrum peccata proximorum parentum transeant in filios

Utrum peccata proximorum parentum transeant in filios.

Videtur quod sic: Secundum Philosophum „in habentibus symbolum facilior est transitus“. Sed maius symbolum et convenientia est parentis proximi ad prolem quam remoti, et parens remotus, scilicet Adam, transmittit suum peccatum ad posteros, ergo etc.

Item unusquisque magis potest communicare quod habet a se quam quod habet ab alio. Sed proximus parens filio communicat peccatum originale quod ab alio accepit, ergo multo fortius peccata propria quae commisit.

Item peccatum Adae ideo transit ad posteros quia omnes in ipso fuimus quando peccavit. Ergo a simili si proximus parens peccat quando proles est in lumbis eius, illud peccatum in prolem transibit.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod peccatum dicitur transire tripliciter: Punitione, imitatione, transfusione. Nota in scripto. Punitione transit, sed notandum quod duplex est poena peccati, una quae per se ad animam pertinet vel in praesenti ut subtractio gratiae vel in futuro ut poena inferni et tali poena numquam punitur filius pro peccatis patris quia ista poena non attingit filium prout est res patris. Alia est poena quae peccatum consequitur quasi per accidens sicut infirmitates corporales, damna rerum temporalium, et tali poena punitur quandoque filius pro peccato patris quia huiusmodi poena attingit ipsum prout est res patris sicut etiam aliquando pro peccato hominis venduntur animalia eius. Imitatione similiter transit, sed transfusione non transit nisi peccatum Adae. Quia enim iustitia actualis sive personalis non est traducibilis, sed tantum naturalis sive originalis, ideo solum peccatum originale traducibile est, non actuale. Generans enim non assimilat sibi genitum in proprietatibus personalibus sive individualibus, sed in naturalibus.

Ad primum dicendum quod Philosophus dicit illud de generatione conversiva, non de generatione per propagationem. Et esto quod ibi habeat veritatem,

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 maius: magis B*GT//et *om.* T//convenientia: convenientius GT 11 potest communicare *trp.* T 22 est res *trp.* T 27 transit[1]: transeunt FD*GT 29 est *om.* T//non[1]: enim *add.* T//enim non[2] *om.* T 35 quoad: ad

---

7 Aristot., De generatione 2, c.4 (331a23–6).

dicendum quod non universaliter, sed quoad naturalia tantum sicut facilius generat homo hominem quam asinum, quoad personalia autem videtur esse falsum. Facilius enim generat homo filium sibi dissimilem quam penitus similem. Originale autem est naturale, actuale vero personale.

Ad secundum dicendum quod duplex est communicatio, naturalis et voluntaria. Communicatione naturali potest homo maigs communicare quod habet ab alio, scilicet speciem quam sapientiam, communicatione autem voluntaria est e converso. Communicatio autem per generationem est naturalis, et ideo magis potest communicare filio suo proximus parens originale quod traxit ab alio quam actuale quod habet a se ipso.

Ad tertium dicendum quod illa non est tota causa, sed quia fuimus in eo dum potuit servare nobis iustitiam originalem et perdere nobis eam, et hoc deficit in proposito quia proximus parens non potest servare iustitiam filiis suis.

T 36 sibi *om.* BT 38 duplex est *trp.* T 40 autem *om.* FDBG

Quaestio 2
Utrum Adam potuit satisfacere pro posteris suis

Utrum Adam potuit satisfacere pro posteris suis.

Videtur quod sic: Omnes peccaverunt in Adam peccante quia erant in eo quando peccavit, ergo omnes satisfecerunt quia erant in eo quando satisfecit.

Item si oppositum est causa oppositi et propositum propositi. Sed Adae transgressio fuit causa nostrae corruptionis, ergo eius satisfactio fuit causa nostrae reparationis.

Item pronior est Deus ad miserendum quam ad condemnandum. Sed iustitia divina pro transgressione Adae condemnavit totam posteritatem poena mortalitatis, ergo multo fortius divina misericordia pro satisfactione Adae reddidit gratiam iustificationis.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod Adam pro posteris non potuit satisfacere quia poenitens non potuit iustificare posteros sicut peccans potuit eos inquinare quia gratia quae est principium satisfactionis fuit in ea parte Adae secundum quam non fuit principium posterorum, scilicet in anima. Sed principium corruptionis, scilicet foeditas carnis, fuit in ea parte secundum quam fuit eorum principium et cuius aliquid transivit in posteros.

Ad primum dicendum quod peccatum Adae fuit personale et naturale. Personale inquantum propria voluntate fuit perpetratum, naturale inquantum per illud natura infecta est. Sed satisfactio tantum fuit personalis et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod illa regula ab oppositis immediatis non tenet nisi in causis et causatis per se et primo. Unde non valet: Dominium cholerae est causa febris, ergo aequalitas cholerae est causa sanitatis quia primo et per se causa febris est inaequalitas cuiuslibet humoris. Similiter transgressio Adae non est prima et per se causa corruptionis humanae, sed subtractio originalis iustitiae. Si dicas: Transgressio Adae fuit causa illius subtractionis, ergo satisfactio est causa influentiae, dicendum quod non fuit causa praecisa, sed Deus hoc fecit.

Ad tertium dicendum quod nulla creatura per se potuit satisfacere quia illa culpa fuit infinita.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG//suis *om.* T 5 peccante: peccantem T 6 ergo: penes (?) *add.* T//in eo *om.* FGT 7 propositum: causa *add.* T 16 poenitens: penitus FDG// iustificare: alios *add.* T//potuit[2] eos *trp.* T 21 personale...naturale *trp.* FDB 22 propria: per F(*s.l.a.m.*)D, per propriam BG//voluntate: voluntatem FDBG 29 illius *om.* FDBG

---

7 Aristot., De gen. et corr. 2, c.10 (336a30–1); Meteora 4, c.7 (384b2–3).

Quaestio 3
Utrum originale peccatum sit aequale in omnibus

Utrum originale peccatum sit aequale in omnibus.

Videtur quod sic: Anselmus, *De originali peccato* ca. 27.: „Originale peccatum in omnibus aestimo esse aequale."

Item si maius est originale in uno quam in alio, aut hoc est ex actu parentis aut ex actu prolis. Non parentis quia ille fuit unicus, scilicet actus quo Adam peccavit. Non prolis certum est, ergo etc.

Contra: Originale peccatum est concupiscentia. Sed concupiscentia recipit magis et minus in diversis, ergo etc.

Item Anselmus, *De conceptione virginali*: „Sicut propter naturam nascitur corrupta persona, ita natura per personam efficitur magis peccatrix." Sed peccatum quod inficit naturam est peccatum originale, ergo videtur quod peccatum possit fieri in aliquo maius et intensius.

Item una anima habet nobiliora naturalia quam alia. Sed quanto natura est melior, tanto corruptio est peior secundum Augustinum, *De civitate*, ergo etc.

Respondeo: Hic sunt opiniones. Opinio Anselmi fuit quod originale non est aliud quam carentia debitae iustitiae et quia privatio sive carentia non recipit magis et minus, ideo dixit Anselmus quod peccatum originale est aequale in omnibus.

Alii dixerunt sicut Magister quod originale est concupiscentia et quia concupiscentia recipit magis et minus non quantum ad rationem speciei, sed inquantum consideratur in individuo sicut videmus quod unus homo perfectius explet operationes consequentes speciem quam alius ut intelligere et ratiocinari, ideo dicunt aliqui quod non est aequaliter in omnibus.

Alii autem dixerunt quod originale est utrumque, scilicet carentia debitae iustitiae et concupiscentia, et quia privatio non recipit magis et minus sicut iam dictum est nec concupiscentia prout pertinet ad peccatum originale, ideo dicunt quod in omnibus est aequale. Quod autem concupiscentia pertinens ad originale

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 13 peccatrix: peccatris T 18 Anselmi fuit *trp.* T 22 sicut: ut T 28 magis: maius T 33 non pertinet: non imputatur *mg.* T 37

---

5 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.27 (ed.cit. 170).
12 Ibid.
17 August., Contra epistulam Fundamenti c.35, n.40 (PL 42,201).
18 Cf. l. 5.
22 Petrus Lomb., Sent. 2, d.30, c.8, n.2 (ed.cit. 500, l.4).

non recipiat magis et minus ostendunt sic: Concupiscentia enim non imputatur pro originali nisi illa quae contrahitur ex corruptione facta per peccatum primi parentis. Unde quaecumque intensio concupiscentiae postea adveniens non pertinet ad peccatum originale. Quia ergo corruptio facta per peccatum primum indistincte et uniformiter omnes respiciebat, ideo originale in omnibus est aequale. Unde quia peccatum primi hominis est tantum causa ipsius concupiscentiae simpliciter, non secundum quod magna vel parva, ideo concupiscentia simpliciter, non secundum quod tanta vel tanta imputatur ad peccatum.

Sustinendo istam opinionem dicendum ad primum quod concupiscentia prout recipit magis et minus, non pertinet ad originale, sed concupiscentia simpliciter. Potest enim intendi ex frequentatione actus vel ex complexione, sed hoc non facit ad originale.

Ad secundum dicendum quod Anselmus intelligit de peccato actuali, non originali.

Ad tertium dicendum quod nobilitas naturalium nihil facit ad hoc quia quamvis una anima sit nobilior alia, tamen quantum ad iustitiam originalem fuerunt omnes aequales et ea omnes aequaliter privati sunt.

Sustinendo opinionem quae dicit quod non est in omnibus aequale, dicendum ad primum quod originale non tantum est carentia iustitiae originalis sed etiam concupiscentia quamvis Anselmus dicat contrarium.

Ad secundum dicendum quod non ex actu prolis nec ex actu parentis, sed ex varietate recipientium quia licet inoboedientia Adae fuerit una, tamen effectus consequens in posteris potest variari propter varietatem complexionum vel aliarum condicionum in recipientibus.

---

magna...parva *trp.* T 38 imputatur: imputabatur T 41 non: nihil F(*mg.*)D, *txt.* BGT(*s.l.*)A(*mg.*) 45 quod: quod *add.(ditt.)* T 48 est: sunt T

Quaestio 4
Utrum originale sit unicum tantum in uno homine

Utrum originale sit unicum tantum in uno homine.

Videtur quod non: Nullus unus habitus inclinat ad actus omnium peccatorum quia frequenter sunt opposita. Sed originale est pronitas ad omne malum, ergo etc.

Item per originale corrumpuntur omnes vires. Sed multiplicatis corruptis multiplicantur corruptiones et multiplicatis substantiis multiplicantur accidentia, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum secundum Hugonem, li. 1. *De sacramentis*, p. 7., ca. 26., quod peccatum originale duobus modis dicitur. Uno modo actuale peccatum ipsius Adae quia fuit origo omnium peccatorum, alio modo vitiosa concupiscentia quam contrahit homo quilibet in origine sua et sive sic sive sic, unum est tantum originale in uno homine.

Ad primum dicendum quod est movens per se et movens per accidens. Movens per se non movet nisi ad unum, sed movens per accidens ut solvens, prohibens, potest movere ad diversa. Unde qui solvit formam mixti facit elementa tendere ad regiones suas diversas. Similiter vis augmentativa non movet per se nisi ad perfectam quantitatem, sed per accidens movet augmentatum sursum et deorsum et ad omnem positionis differentiam. Sic autem est in proposito quia culpa originalis movet ad multas deordinationes, per accidens scilicet sicut removens, prohibens, id est solvendo iustitiam originalem qua soluta feruntur inordinatae potentiae animae ad propria obiecta.

Ad secundum dicendum quod subiectum primum et per se originalis est unum, scilicet tota anima, vel si sit in pluribus potentiis, tamen omnes illae corruptiones non complent nisi unum originale peccatum.

Iuxta hoc nota quod accidens multiplicatur sive numeratur tribus modis: Numeratione subiecti, numeratione speciei, numeratione temporis. Accidentia

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 opposita: oppositi FDB 9 substantiis: subiectis GT 20 non...se: per se non movet T 28 complent: componunt F(*mg.a.m.*), ill. D*, complecto B, completo G, compellunt T, *txt.* D^{c}(*mg.*) 29 nota: notandum F(*mg.*)D, *om.* BG, *txt.* T(*s.l.*) 30 numeratione^{3}: ratione FDT 32 quarto: quatuor DT 33 poena ignis *trp.* T

---

12 Hugo a St. Victore, De sacr. 1, p.7, c.26 (PL 176,298AB).

vero quae sunt de genere illuminationum numerantur istis tribus modis et adhuc quarto, scilicet numeratione originis.

Ad aliam quaestionem, scilicet utrum parvuli puniantur poena ignis nota in scripto, et ad aliam utrum puniantur interiori dolore.

DISTINCTIO 34

Quaestio 1
Utrum malum sit a bono

Utrum malum sit a bono.

Videtur quod sic: Malum culpae non est nisi ab habente usum rationis. Sed usus rationis est bonus, ergo etc.

Contra: *Mat* 7: „Non potest arbor bona fructus malos facere", ergo etc.

Item contrariorum contrariae sunt causae. Sed bonum est causa boni, ergo non potest esse causa mali.

Item quicquid est causa causae, est causa causati. Sed Deus est causa omnis boni, ergo si bonum est causa mali, Deus erit causa mali.

Respondeo dicendum quod error fuit Manichaeorum quod malum est a Deo malo. Sed hoc damnat et fides catholica quae ponit unum Deum et philosophia mundana. Unde Commentator dicit Super 3. *Metaphysicae* quod Aristoteles vilipendit eos qui ponebant duos Deos esse quorum unus agit bonum et alter malum. Unde nota quod in peccato sunt tria sive peccatum dicitur tripliciter sicut dicitur in scripto.

Ad primum dicendum quod voluntas est bona natura et ex ista procedit malum velle et postea malum opus exterius. Accipitur ergo arbor non pro potentia voluntatis sed pro velle interiori, fructus vero pro actu exteriori, et sic malum numquam procedit a bono.

Ad secundum dicendum quod in philosophia dicitur quandoque quod est eadem causa contrariorum, quandoque quod contrariorum contrariae sunt causae. Unde nota quod causa secundum essentiam accepta potest esse eadem contrariorum, sed si accipiatur causa sub dispositione, sic contrariorum contrariae sunt causae sicut patet de nauta qui sub dispositione diligentiae est causa salutis navis, sub dispositione negligentiae est causa periclitationis. Et sic est in proposito quia voluntas sub dispositione proficientis est causa boni, sub dispositione

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 fructus malos *trp.* FDBG 17 Deos esse *trp.* DT//alter: agit *add.* T 21 postea: sequitur *add.* FD, *om.(infra hom.)* G 24 philosophia: physicis B, physica T 24–5 est eadem *trp.* T 27–8 sic...dispositione *om.(hom.)*

---

9 Mt 7,18.
16 Averroes, In Met. 3, t.15 (ed.cit. 56 E).
21 August., Contra Iulianum 1, c.8, n.38 (PL 44,667).

deficientis est causa mali. Dico ergo quod illa propositio „contrariorum contrariae sunt causae" habet veritatem si accipiatur causa cum sua dispositione, aliter non. Praeterea illa regula non tenet in agentibus a proposito. Credo enim quod manentibus condicionibus eisdem voluntatis et volibilis et suggerentis, potest voluntas velle utrumque oppositorum, nunc unum, nunc reliquum.

Ad tertium dicendum quod intelligendum est illud cum reduplicatione, scilicet inquantum secunda causa est causata a prima, et quod sit causa per se, non per accidens. Verbi gratia: Virtus motiva movet crus tortum et crus tortum motum facit claudicationem, non tamen virtus motiva per se, sed per accidens. Sic est in proposito. Deus autem non est causa voluntatis inquantum est causa mali, hoc enim habet unde est ex nihilo, Deus autem non est causa voluntatis unde est ex nihilo, sed unde ens. Unde Avicenna dicit in sua *Metaphysica*: Quod „res est", inquit, „post non esse, non habet causam certissime."

GT 29 Et *om.* T 36 reduplicatione: replicatione T 38 tortum[2]: totum T 39 Sic: autem *add.* T 43 causam certissime *trp.* T

---

31 Aristot., De generatione 2, c.10 (336a30–1).
42 Avicenna, Phil. prima tr.6, c.1 (ed.cit. 298s., ll.59–62).

Quaestio 2
Utrum malum sit a voluntate efficiente vel deficiente

Utrum malum sit a voluntate efficiente vel deficiente.

Videtur quod a deficiente: Augustinus, 22. *De civitate Dei* ca. 7.: Omnis causa efficiens movet mota a primo efficiente. Sed primum non movet ad malum, ergo malum non habet causam efficientem.

Contra: Si voluntas est causa mali secundum quod deficiens, aut secundum quod deficiens in actu et tunc cum defectus in actu sit malum, prima causa mali erit malum, non bonum, aut secundum quod deficiens in potentia et tunc numquam erit causa defectus in actu quia causa in potentia numquam ponit suum effectum in actu, sed tantum in potentia. Aedificator enim in potentia numquam est causa aedificationis in actu, sed in potentia tantum sicut habetur 2. *Physicorum*, ergo etc.

Item si voluntas est causa mali secundum quod deficiens, aut ille defectus est culpabilis aut poenalis aut naturalis. Non culpabilis quia sic ante primum malum esset malum. Non poenalis quia poena non praecedit culpam. Non naturalis quia sic naturalia disponerent ad peccatum quod est falsum.

Item malum omissionis et commissionis sunt opposita mala, ergo habent oppositas causas. Sed malum omissionis habet causam deficientem, ergo malum commissionis habet causam efficientem.

Respondeo dicendum quod in malo culpae est actus quidam ratione cuius habet causam efficientem, scilicet voluntatem creaturae rationalis, et deformitas sive defectus circa actum ratione cuius habet causam deficientem, scilicet voluntatem unde est ex nihilo. Quando vero quaeritur utrum voluntas sit causa mali secundum quod deficiens, li „secundum" potest nominare condicionem rei sub hoc sensu: Voluntas quae deficit est causa mali, et tunc est vera, et tunc le „deficiens" idem est quod defectibilis et non importat condicionem causae sed quasi effectum formalem, id est causam denominantem. Idem enim importatur per le „deficiens" et per le „malum". Vel le „secundum" potest denominare causam sub hoc sensu: Voluntas per hoc quod deficit est causa mali. Sed hoc potest esse dupliciter quia le „deficiens" potest dicere defectum in habitu sive in

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 cum: est T//sit: sic T 12 numquam: non T 17 esset malum *mg.* T 26 nominare: notare F, denominare B 31 sensu: casu T 32 in^2

---

5 August., De trin. 3, c.4, n.9 (PL 42,873).
13 Aristot., Phys. 2. c.3 (195b27–8).

potentia et sic est vera. Defectus enim potentialis sive defectibilitas est dispositio essentialis in voluntate ad hoc ut sit causa peccati. Vel potest dicere defectum in actu et tunc est falsa. Defectus enim actualis sive poenalis sive culpabilis non disponit voluntatem ad hoc ut sit causa primi mali.

Ad primum dicendum quod non secundum quod deficiens in actu, sed secundum quod deficiens in potentia. Et quod obicis quod causa in potentia numquam ponit effectum in actu, dicendum quod verum est necessario, sed tamen causa quae est in potentia propinqua ad actum aliquem producendum potest producere suum effectum ex se absque eo quod indigeat aliquo extrinseco. Haec est enim differentia inter causas propinquas et remotas sicut dicit Commentator, 3. *De anima*: Potentiae, inquit, „propinquae actui sunt quae agunt per se et non indigent extrahente eas de potentia ad actum, remotae autem indigent", et loquitur de potentiis activis quia potentiae passivae semper indigent extrahente eas sicut ipse Commentator dicit Super 4. *De caelo et mundo*. Unde quia potentia voluntativa unde defectiva est in potentia propinqua ad male volendum ex se et per se, potest male velle sine aliquo addito. Unde illa propositio est falsa, scilicet quod indigeat exire in actum per aliquod aliud.

Ad secundum dicendum quod si li „secundum" dicit defectum culpae vel poenae, non praecedit malum cuius voluntas dicitur causa, sed tantum concomitatur vel denominat. Si autem defectum naturalem, sic dicit condicionem causae, sed non proximae et immediatae. Et quod obicis quod secundum hoc naturalia sunt dispositio ad malum, dicendum secundum Commentatorem, Super 2. *Physicorum*, quod natura dicitur duobus modis, scilicet de habitu et de privatione. Unde quod est naturale a natura quae est habitus numquam est dispositio ad peccatum secundum quod tale, sed quod est naturale a natura quae est privatio potest esse causa mali.

Ad tertium dicendum quod omissio et commissio a parte actus subtracti opponuntur et sic est vera consequentia supposito quod omissio non sit actus, sed defectus tantum. A parte vero formae, scilicet malitiae, conveniunt. Unde similem habent causam, scilicet deficientem.

---

om. FDT 43 Commentator: super *add.* T 44 autem: enim BGT 47 est: est *add.* BT 50 li *om.* FBGT 57 sed: secundum *add.* FBG 61 vero: non T

---

43 Averroes, In De anima 3, t.8 (ed.cit. 155 D).
46 Averroes, In De caelo 4, t.2 (ed.cit. 234 FG).
55 Averroes, In Phys. 2, t.15 (ed.cit. 53 GH).

Quaestio 3
Utrum malum sit a bono praeter intentionem

Utrum malum sit a bono praeter intentionem.

Videtur quod sic: Dionysius, *De divinis nominibus* ca. 4.: „Malum est praeter intentionem, naturam et causam."

Item omne malum quod est in natura est praeter intentionem naturae, ergo a simili omne malum quod est in moribus est praeter intentionem voluntatis.

Contra: Voluntas rationalis est agens per intentionem. Sed peccatum est a voluntate rationali, ergo etc.

Item quod fit ab agente voluntario praeter intentionem fit a casu et fortuna. Sed malum culpae non est casuale quia non est in minori parte temporis, ergo etc.

Respondeo dicendum quod malum potest dupliciter considerari, aut ut malum aut sub ratione mali. Primo modo contingit ipsum intendi ab agente et sicut finis et sicut illud quod est ad finem, unde luxuriam potest homo intendere et ut luxurietur et ut luxuriando delectetur. Secundo modo, scilicet sub ratione mali potest considerari dupliciter, aut simpliciter et universaliter et sic non intenditur quia semper intenditur sub specie alicuius boni, aut non universaliter, sed alicui, et sic aliquando intenditur quia peccans potest intendere facere malum, sibi tamen bonum. Aliter potest dici quod est duplex intentio, prima scilicet et secunda. Intentione prima intendit ignis formam suam in materia aeris, sed quia hoc non potest nisi corrumpatur forma aeris, ideo intentione secunda intendit ipsam corrumpere. Malum ergo potest intendi intentione secunda, non prima. Si enim nullo modo intenderetur, esset fortuitum vel casuale. Intentione ergo prima intendit peccator assequi delectationem, sed quia hoc non potest absque Dei offensa, ideo intentione secunda intendit Deum offendere.

Ad primum primae partis dicendum quod malum numquam intenditur a natura intentione prima, sed secunda.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 est[1] *om.* T//moribus: motibus FT, morbus A 11 agente: agent T 12 temporis *om.* B, capituli GT 14 aut *om.* FDT 15 aut: et FD, *om.* T, ut *add.* B 16 illud: id FBG 17 delectetur: dicetur FD*BT, dicatur G, *txt.* D[c]*a.m.* 21 est *om.* T 23 ipsam: eam FD, ipsum BG 25 intenderetur: intendatur FD, intenderet GT 28–9 a natura *om.* FDB 32 materiam: naturam BGT 38 eveniat: inveniat F, veniat T, *ill.* G

---

5 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4, n.32 (PL 122,1144CD); Dionysiaca vol. 1, 306.

Ad secundum dicendum quod malum in natura numquam intenditur a natura intentione prima, sed secunda. Natura enim numquam intendit intentione prima formare sextum digitum, sed quia materiam superfluam non potest aliter ordinare, ideo intentione secunda intendit facere sextum digitum ne materia remaneat informis et inordinata, unde maius accideret inconveniens.

Ad primum alterius partis dicendum quod non oportet quod malitia intendatur, sed actus quia aliter non esset voluntarius.

Ad secundum dicendum quod illa quae eveniunt a casu et fortuna eveniunt praeter omnem intentionem. Malum autem etsi eveniat praeter intentionem primam, non tamen praeter secundam.

Quaestio 4
Utrum malum aliquod sit ab omni bono sequestratum

Utrum malum aliquod sit ab omni bono sequestratum.

Videtur quod sic: Omne per accidens reducitur ad per se. Unde Commentator, Super 4. *Physicorum*: „Omne quod invenitur in aliquo per accidens invenitur in eo propter aliquod habens illud per se." Et super illud 2. *De anima*, ubi probatur quod non sunt nisi quinque sensus, dicit Commentator: „Quod invenitur alicui accidentaliter debet inveniri alii essentialiter." Et Super 4. *Metaphysicae* dicit Commentator: „Impossibile est ut aliquid sit accidentaliter nisi per aliquid quod est essentialiter." Sed est invenire malum per accidens, ergo etc.

Solutionem istius argumenti et totum residuum accipe de scripto.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 Quod[2]: cum *add.* FD, non *add.* A 12 de: in DBG, *om.* F

---

6 Averroes, In Phys. 4, t.43 (ed.cit. 142 HI).
7 Averroes, In De anima 2, t.133 (ed.cit. 119 C).
9 Averroes, In Met. 4, t.14 (ed.cit. 81 A).

Quaestio 5
Utrum malum possit esse in bono vel cum bono sibi opposito

Utrum malum possit esse in bono vel cum bono sibi opposito.

Videtur quod sic: Augustinus, *Enchiridion* ca. 7.: „Cum bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt."

Item ibidem dicit Augustinus, 14., quod in his „deficit regula dialecticorum qua dicunt nulli simul inesse contraria", ergo etc.

Item malum dicitur quod corrumpit bonum. Sed non corrumpit nisi illud in quo est, ergo etc.

Contra: Regula dialecticorum est vera et necessaria, ergo non fallit in aliqua materia.

Item si malum potest esse in bono sibi opposito, ergo ab ipso non expellitur nec ab aliquo alio quia si non expellitur a suo opposito, a nullo alio potest expelli, ergo semper manet.

Respondeo dicendum quod cum quaeritur utrum malum sit in bono sibi opposito, malum potest sumi dupliciter: Aut concretive, scilicet pro re mala, et sic potest esse et est malum in bono sibi opposito, aut abstractive et sic non potest quia malitia non potest esse in bonitate. „Subiectum", inquit Philosophus, 1. *Physicorum* „neutrum contrariorum est quia contrarium non recipit suum contrarium." Idem dicit 11. *Metaphysicae*. Ratio autem primi est quia malum dicit privationem boni non perfecte, sed sub diminutione, ideo compatitur se cum habitu opposito sicut debilitas visus cum visu, et hoc dico loquendo de istis oppositis sub intentione communi, non sub intentione speciali. Vel aliter et in idem redit: Cum enim malum sit privatio boni potest dicere privationem perfectam habitus boni, et tunc constat quod non est in bono quod privatum est quia illud non est, sed est in subiecto apto ad illud bonum. Vel malum potest dicere diminutionem habitus boni sicut est de multis nominibus privativis sicut docet Commentator, Super 5. *Metaphysicae* ca. de privatione, et Super 1. *De caelo et*

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 15 quia...alio *om.* T 21 1. Physicorum *om.* FD*B

---

5 August., Enchiridion c.14 (PL 40,238).
8 Ibid.
20 Aristot., Phys. 1, c.7 (190b33–4).
22 Aristot., Met. 11, c.6 (1063b15–24); Met. 12, c.2 (1069b6–7).
30 Averroes, In Met. 5, t.27 (ed.cit. 135 AB). Averroes, In De caelo 3, t.25 (ed.cit. 193 F).

mundo: „Nomen", inquit, „privativum monstrat aut privationem intentionis quam demonstrat nomen habitus ut cum dicitur de caeco quod est non videns, aut" diminutionem habitus ut „diminutionem visus sicut demonstrat hoc nomen ‚debilis visus'. Aut" potest importare intentionem contrariam ut cum dicitur: iste habet „malum visum." Diminutio autem habitus non potest esse in habitu quem diminuit quia diminutio habitus et pura privatio idem sunt, diversae tantum secundum magis et minus, ergo habent esse in eodem subiecto. Sed pura privatio habitus non est in habitu quem privat quia ille non est, sed in subiecto apto ad habitum. Et ideo quocumque modo accipiatur malum, non est in bono sibi opposito loquendo de bono sub intentione speciali, nec contra hoc est aliqua auctoritas Augustini praedictarum sicut patet inspicienti, et sic patet ad illas duas auctoritates Augustini.

Ad tertium dicendum quod malum est corruptio quia corrumpit et suum subiectum et suum contrarium quia secundum Philosophum, 1. *De generatione*, ca. de actione, verum est dicere quod subiectum agit et patitur et contrarium agit et patitur. Intelligendum tamen quod malum non corrumpit effective, sed formaliter tantum.

Ad primum alterius partis dicendum quod malum quando est tantum diminutio boni, tunc contraria simul insunt eidem ut accipiuntur communiter ad habitum et privationem et tunc fallit regula dialecticorum secundum id quod sonat, non secundum illud quod debet intelligi, scilicet de contrariis in actualibus completis. Haec enim sunt proprie contraria quia summe distant, alias non. Si vero malum dicat privationem puram habitus boni, tunc sunt contraria secundum intentionem generalem in eodem, non secundum intentionem specialem.

Ad secundum dicendum quod non repellitur a diminuto, sed ab existente sub actualitate completa, nec a contrario sumpto sub intentione generali, sed speciali.

---

31 intentionis: vocationis T 36 diversae: differentia FD, differunt BG//tantum: tamen FDBG 37 Sed: scilicet B, et GT//privatio habitus *trp.* T 38 sed: nisi T 46 Intelligendum: intellige FDG 48 tantum *om.* GT 50 id *om.* T, illud DG//quod: illud *add.* T 51 actualibus: actibus FD, accidentibus BG, accidentalibus A 53 privationem puram *trp.* FD

---

44 Aristot., De generatione 1, c.7 (324a15–24).

Quaestio 6
Utrum malum sit pura privatio aut sit aliquis habitus

Utrum malum sit pura privatio aut sit aliquis habitus.

Videtur quod sit pura privatio: Augustinus, 11. *De civitate* ca. 9.: „Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit."

Item libro eodem ca. 22.: „Omnino nulla natura est malum, nomen quoque hoc non est nisi privationis boni."

Item Anselmus, *De conceptione virginali* ca. 5.

Item secundum Philosophum, 1. *Ethicae* ca. 7., „bonum et ens convertuntur". Sed malum non est bonum, ergo non est aliquod ens.

Contra: Bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum secundum Philosophum in *Topicis*. Sed genus est aliquid quia non entis non sunt species nec differentiae sicut dicitur 4. *Physicorum*, ergo malum est ens.

Item sive malum accipiatur concretive sive abstractive, verum est dicere quod est in aliquo. Sed quod est in aliquo non est penitus nihil, ergo etc.

Item Anselmus, *De conceptione virginali ca.* 6.: „Si malum nihil est et Deus punit homines pro malo, ergo punit homines pro nihilo."

Respondeo dicendum quod malum sumitur duobus modis: Abstractive et sic dicitur carentia boni debiti et hoc modo accipiendo malum nihil ponit in recto, sed solum carentiam boni. In obliquo autem ponit debitum subiecti quo tenetur habere tale bonum, et ideo licet malum isto modo non sit ens, est tamen entis. Verumtamen quia est entis aliquo modo, potest dici ens. Nam secundum Philosophum, 4. *Metaphysicae*, „aliquid dicitur ens quia est privatio entis." Simpliciter tamen non est ens sed potius non ens. Et nota quod differt negatio entis et privatio entis quia negatio negat simpliciter sicut non videre, sed privatio respicit determinatam materiam sicut caecitas oculum, et quia malum moris de

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 sit *om.* T//9: 10 FDG, 18 B 6 amissio: omissio T 7 quoque *om.* GT, quod FD*, quia A^cD^c 15 accipiatur: convertatur F, accipitur DB 25 sed...ens^2 *om.* GT 35 transcendentia: transcendunt *trp.p.* genus T 37 sic:

---

5 August., De civitate Dei 11, c.9 (PL 41,325).
7 Ibid. c.22 (PL 41,335).
9 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.5 (ed.cit. 146).
10 Aristot., Eth.Nic. 1, c.4 (1096a23–4).
13 Aristot., Top. 4, c.3 (123b11–2).
14 Aristot., Phys. 4, c.8 (215a10–1).
17 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.6 (ed.cit. 147).
24 Aristot., Met. 4, c.2 (1003b8).

quo est sermo materiam determinatam respicit, scilicet creaturam rationalem, ideo dicitur privatio entis, non negatio. Dicitur etiam concretive et sic nominat subiectum sub illa carentia, et sic est actus interior vel exterior, et isto modo malum est ens ratione subiecti.

Ad rationes primae partis patet quia procedunt de malo in abstractione.

Ad primum alterius partis dicendum quod loquendo de genere proprie, scilicet prout praedicatur de pluribus differentibus specie, sic bonum et malum non sunt genera, sed transcendentia omne genus. Sed loquendo communiter secundum quod dicitur genus quod est commune multis diversarum naturarum quod continet multa et ambit, sic sunt genera omnium contrariorum quia semper nobilius contrarium refertur ad bonum, ignobilius autem ad malum. Vel dicitur genus inquantum sumitur concretive.

Ad secundum dicendum quod si dicamus ens large ad privationem entis, sic est in aliquo et aliquo modo ens. Vel dicendum quod in argumento est fallacia secundum quid et simpliciter. Cum enim dicitur: Malitia est in aliquo ente, ergo est ens, proceditur a secundum quid ad simpliciter.

Ad tertium de Anselmo dicendum secundum ipsum, *De conceptione virginali* ca. 6., quod non punitur homo pro sola carentia sed pro debito habendi quod est aliquid. Praeterea secundum Commentatorem super illud 11. *Metaphysicae*: „Dicendum est ex quo non ente fit generatio": „Non ens enim tripliciter dicitur." „Unum est", inquit, „non ens simpliciter quod nec habet esse nec imaginationem, secundum est non ens quod est in materia, scilicet privatio formae, tertium non ens est ens in potentia. Ens enim in potentia dicitur non ens...in actu." Pro non ente ergo quod est privatio punit Deus, non pro primo vel tertio.

---

sicut FDBG 43 a: ad T 44 ipsum: eundem T 50 Ens[3]...potentia[2] *om.* T

---

45 Cf. l. 17.
46 Averroes, In Met. 12, t.11 (ed.cit. 297 DE).

DISTINCTIO 35

Quaestio 1
Utrum malum corrumpat bonum

Utrum malum corrumpat bonum.

Videtur quod non: Augustinus, *De natura boni*, dicit quod „peccatum est corruptio modi, speciei et ordinis". Sed corruptionis non est corruptio sicut actionis non est actio nec mutationis est mutatio secundum Philosophum, 5. *Physicorum*, alioquin esset processus in infinitum, ergo etc.

Item si malum corrumpit, aut ratione boni subtracti et tunc bonum esset causa mali quod est inconveniens quia corrumpere bonum est malum, aut ratione defectus et hoc non quia corrumpere est agere. Sed nullus defectus est principium actionis, ergo nullo modo malum habet bonum corrumpere.

Item nullum malum poenae corrumpit punientem, ergo a simili malum culpae non corrumpit peccantem, nec alium constat, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Secundum Philosophum, 4. *Metaphysicae*, et Commentatorem ibidem, „vera scientia in rebus quae dicuntur per attributionem est scientia primi." Unde quando aliquid dicitur de aliquibus per attributionem ita quod per prius de uno, per posterius de aliis, ad hoc quod vera habeatur cognitio talium oportet praecognoscere illud de quo per prius dicitur. Verbi gratia: Si volo cognoscere sanum cum dicatur de animali subiective et per prius, de cibo conservative et de medicina effective et de urina significative et ita per posterius, oportet praecognoscere sanum prout dicitur de animali. Cum igitur malum per prius dicatur de malitia abstractive et secundario de aliis ita quod primo de actu interiori vel exteriori, deinde de habitu malo et tandem de substantia, primo videndum est an malitia in actu interiori quae nihil aliud intelligitur quam carentia alicuius debitae circumstantiae, an ipsa possit corrumpere. Et ad hoc videtur dicendum quod forma respectu proprii subiecti non dicitur agere efficienter, sed

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 corruptio[2]: corrumpere FDBGT, *txt.* A 9 5: libro FD*T 12 quod: et FDG 18 4. Metaphysicae *trp.* T 21 uno: et *add.* T 22

---

7 August., De natura boni c.4 (PL 42,553).
10 Aristot., Phys. 5, c.2 (225b14–5.34–5).
18 Aristot., Met. 4, c.2 (1003b16–9).
19 Averroes, In Met. 4, t.2 (ed.cit. 66 B).

tantum formaliter, respectu autem obiecti extrinseci dicitur agere efficienter sicut quo agens agit sicut calor ignis agit in ignem formaliter tantum quia est forma eius, sed in aerem agit efficienter. Consimiliter videtur posse dici de privatione. Unde sicut bonitas actus, id est convenientia debitarum circumstantiarum, salvat et perficit formaliter actum,ita privatio quae est malitia corrumpit illum formaliter, extrinseca autem efficienter, et hoc patet loquendo de primo actu malo, scilicet de malo velle interiori, qui frequenter corrumpit bonum corporis et bonum animae, non tantum per modum demeriti sed etiam per modum efficientis. Actio enim mala generat malam dispositionem in anima et per iterationem generat habitum malum et etiam corrumpit habitum bonum.

Ad primum dicendum quod Augustinus accipit malum pro malitia. Vult enim dicere quid est malitia in spiritibus, in corporibus, in actionibus, et corruptionem accipit non pro mutatione qua corrumpuntur illa, scilicet modus, species et ordo, sed pro carentia illorum trium. Sicut passio aliquando dicitur motus vel mutatio patientis, aliquando qualitas derelicta ex mutatione tali, ita et corruptio dicitur vel ipsa transmutatio ad non esse vel ipsa carentia consequens. Quando ergo dicitur quod corruptionis non est corruptio, id est corruptio non corrumpit, aequivocatur „corruptio“ quia apud Philosophum accipitur corruptio pro ipsa transmutatione, vult enim dicere quod una transmutatio non est subiectum alterius transmutationis vel essentialiter terminus. Sed hic, scilicet in verbis Augustini, accipitur pro qualitate derelicta. Postea in minori est e converso, ideo non sequitur. Praeterea non vult Philosophus negare quin una transmutatio possit esse causa alterius. Verbi gratia: Motus localis est causa calefactionis et calefactio rarefactionis, sed non est subiectum vel terminus essentialiter. Omnis enim transmutatio est essentialiter a forma quiescente ad formam quiescentem. Praeterea quando dicitur quod corruptio non corrumpit, si accipiatur corruptio pro mutatione dicendum quod falsum est. Actio enim agit non solum in subiectum sicut fortis combustio comburit lignum. Et hoc patet per suam conversam quia possum dicere quod lignum comburitur forti adustione.

Ad secundum dicendum quod nec ratione boni per se nec ratione defectus per se, sed ratione coniuncti. Unde Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: Privatio, inquit, non „secundum virtutem propriam repugnat bono. Universalis enim privatio universaliter impotens, particularis vero non secundum quod privatio habet virtutem, sed secundum quod non est universalis privatio.“ Actus enim qui est

---

cognoscere: cogitare FDT 32 ignis: non *add.* F^{c}DB 33 aerem: aere GT 51 converso: et *add.* T 56 accipiatur: accipitur T//mutatione: transmutatione GT 57 in

---

61 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1144BC); Dionysiaca vol. 1, 297s., trl. Scoti Eriugenae.

essentialiter bonus ideo corrumpit quia ei deficit aliqua bona circumstantia. Unde exemplum Augustini bene concordat, scilicet quod malitia corrumpit sicut abstinentia.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia punitio est in subiectum extrinsecum, sed peccatum est in peccantem quia quando aliquid relinquitur post actionem, tunc passio est in alio sicut patet in aedificatione. Sed quando nihil relinquitur, tunc est totaliter in agente et tales sunt actiones animae ut cogitare, velle, consentire et huiusmodi, et aliquae corporales sicut saltatio. Talis autem actio est peccatum. Unde Philosophus, 6. *Ethicae*: „Actiones", inquit, „peccatorum sunt factiones, non actiones."

---

om. FDT 65 ei: enim BG, *trp.p.* deficit FD//deficit *trp.p.* circumstantia T 69 quando: quandoque GT 70 alio: aliquo T

---

73 Aristot., Eth.Nic. 6, c.4 (1140a5–6.16–7); c.5 (1140b17–24).

Quaestio 2
Utrum malum sit corruptio actio vel corruptio passio

Utrum malum sit corruptio actio vel corruptio passio.

Videtur quod passio: Anselmus, *De concordia* ca. 6.: „Peccatum nihil aliud est quam carentia iustitiae", ergo etc.

Item omnes actiones animae sunt passiones secundum auctorem *Sex principiorum*. Sed peccare est actio animae, ergo etc.

Contra: Augustinus in principio *De libero arbitrio*: „Culpa est malum quod facimus et poena malum quod patimur."

Item Augustinus, libro eodem 2., ca. 7.: „Malum culpae est affectio voluntaria." Sed passio est involuntaria, ergo malum culpae non est passio.

Respondeo: Anselmus, libro *De concordia*, dicit quod „voluntas est instrumentum se ipsum movens" et hoc sic est intelligendum quod ipsa voluntas tota moveat se totam, nec est hoc contra Philosophum qui dicit quod in illis quae movent se ipsa aliud est quod movet et aliud quod movetur sicut patet in animalibus. Anima enim movet et corpus movetur quia secundum Commentatorem super illud 8. *Physicorum*: „Oportet nunc considerare": „Non est", inquit, „impossibile" ut illud quod movet se moveat se secundum totum „nisi in motoribus quae sunt corpora vel virtutes in corpore." Voluntas autem nec est corpus nec virtus corporalis, et ideo tota movet se totam, et propter hoc idem motus voluntatis potest esse actio et passio et inquantum est actio inordinata habet rationem culpae, inquantum est passio habet rationem poenae ita quod secundum quod actio non erit nisi culpa et secundum quod passio non erit nisi poena.

Per hoc patet ad argumenta utriusque partis.

---

7 sunt passiones *trp.* T 9 principio: libri *add.* T 11 eodem 2 *trp.* FDBG//7 *om.* T 14 quod: quia T 24 et: actio *add.* T(? *forte exp.*)//non^{2} erit^{2} *om.* T//erit^{2}: est G

---

5 Anselmus Cant., De concordia 3, c.7 (ed.cit. 273).
8 Ps.–Gilbertus Porretanus, Liber 6 Principiorum (PL 188,1262A). Cf. Aristot., De anima 1, c.1 (402a9); ibid. (403a16); De anima 2, c.11 (423b31–424a1); De anima 3, c.4 (428a13–4). Cf. Averroes, In De anima 3, t.4 (ed.cit.137 F.
9 August., De libero arbitrio 1, c.1 (PL 32,1221s.).
11 Ibid. (PL 32,1223); c.13 (PL 32,1236). Cf. August., Confess. 7, c.3 (PL 32,735).
13 Anselmus Cant., De concordia 3, c.11 (ed.cit. 284).
15 Aristot., Phys. 8, c.4 (254b14–9).
18 Averroes, In Phys. 8, t.40 (ed.cit. 380 D).

Quaestio 3
Utrum malum sit contrarium Deo

Utrum malum sit contrarium Deo.

Videtur quod sic: Augustinus, 12. *De civitate* ca. 3.: „Vitium est contrarium Deo.“

Contra: Maiori bono maius malum opponitur, ergo summo bono non opponitur nisi summum malum. Sed non est ponere summum malum, ergo etc.

Item 2. *De caelo et mundo* dicitur quod „si unum contrariorum est naturale, et reliquum“. Sed malum non potest esse naturale, Deus autem est summum bonum per naturam, ergo etc.

Item Augustinus, *De moribus Manichaeorum* quasi in principio, probat quod Deo nihil est contrarium, ergo etc.

Respondeo dicendum quod de bono et malo possumus loqui dupliciter, aut secundum intentiones generales et sic malum est contrarium Deo, aut secundum intentiones speciales, et tunc notandum secundum Commentatorem, Super 11. *Metaphysicae*, quod „aliqua dicuntur contraria quia habent aliquid de intentione verorum contrariorum, aliqua quia sunt acta a contrariis, aliqua quia sunt agentia contraria, aliqua quia alterum est completus habitus et alterum est habitus diminutus.“ Tertio modo tantum malum est contrarium Deo quia Deus agit semper bonum et malum semper agit oppositum.

Per hoc patet ad argumenta.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7–8 non...nisi *om.* T 8 ponere *om.* T 14 bono...malo *trp.* T 15 malum est *trp.* T 20 malum est *trp.* T

---

5 August., De civitate Dei 12, c.3 (PL 41,351).
9 Aristot., De caelo 2, c.3 (286a23–5).
12 August., De moribus Manichaeorum c.1 (PL 32,1345).
17 Averroes, In Met. 10, t.15 (ed.cit. 263 B). Cf. Aristot., Met. 5, c.10 (1018a31–5).

Quaestio 4
Utrum modus, species et ordo inseparabiliter corrumpantur per peccatum

Utrum modus, species et ordo inseparabiliter corrumpantur per peccatum.

Videtur quod sic: Augustinus, *De natura boni*: „Malum est privatio modi, speciei et ordinis“, ergo etc.

Item impossibile est modum esse sine specie et ordine et e converso. Sed quae necessario sese concomitantur in esse, necessario se concomitantur in privatione, ergo etc.

Item maior est connexio in his tribus quam in habitibus virtutum. Sed propter connexionem habituum cum perditur unus habitus perduntur omnes, ergo etc.

Contra: Modus attenditur in creatura per comparationem ad Deum sub ratione efficientis et species sub ratione exemplaris et ordo sub ratione finis. Sed quamvis creatura deordinetur a Deo per comparationem sub ratione finis, nihilominus salvatur comparatio ad Deum sub ratione efficientis et exemplaris, ergo etc.

Respondeo: Circa istam quaestionem nota in scripto tres opiniones in distinctione modi, speciei et ordinis. Tamen aliqui non sunt contenti de tertia opinione quam inter alias magis scriptum approbat quae dicit quod modus, species et ordo distinguuntur penes diversas comparationes ad Deum sub triplici genere causae, scilicet efficientis, exemplaris et finalis, quia ponamus quod Deus faceret aliquam creaturam infinitam, haec careret modo, et tamen salvaretur in ea comparatio ad Deum sub ratione causae efficientis quia modus creaturae dicit modificationem sive medietatem inter nihil et immensum. Unde modus dicit medium inter plus et minus secundum Augustinum, *De vita beata*, parum ante finem: „A modo“, inquit, „plus et minus aliena sunt“ et infra: „Sapientia est modus animi, hoc est quo sese animus liberat ut nec excurrat in nimium nec infra id quod plenum est coarcetur.“ Unde secundum hoc modus dicit medietatem inter plus et minus in quibuscumque rebus, species autem secundum Augustinum comprehendit omnem formam sive qualitatem tam substantialem quam acciden-

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG//et *om.* T 8 sese: se BT, sed G 10 habitibus: habentibus T 14 deordinetur: deordinatur FG 17 de *om.* FDBG 19 diversas: diversa secundum T 20 efficientis exemplaris *trp.* T 21 haec: hoc FBG 24 dicit: dicitur T 28 minus: vel *add.* BGT 30 li.: vel T 34 est ergo *trp.* T 46 copulative:

---

5 August., De natura boni c.4 (PL 42,553).
24 August., De vita beata c.4, n.32–33 (PL 32,975).
28 August., De natura boni c.41 (PL 42,564).

talem. Unde loquens Augustinus de regno tenebrarum, li. *De natura boni* ante finem: „Si species", inquit, „ibi non fuisset, nulla qualitas naturalis ibi subsisteret." „Ordo" autem secundum ipsum, *De civitate*, „est rerum parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio." Unde ordo accipitur in comparatione ad finem sive locum. Dicendum est ergo sustinendo opinionem quam scriptum approbat quod haec tria inseparabiliter corrumpuntur per peccatum, et nota modum ibidem.

Ad obiectum dicendum quod quando tollitur ordinatio quae unit fini quietanti, corrumpitur ut ad efficientem secundum quod rationalis creatura accipitur ut rationaliter operans. Sustinendo autem istam opinionem ultimam distinguendum est de corruptione istorum trium quia potest esse corruptio istorum in universali et sic simul corrumpuntur. Sed si loquamur de corruptione istorum in particulari utpote alicuius ordinis ut quod non oboediam praelato meo, non tamen corrumpitur species in me, unde quia ista bona sunt generalia secundum Augustinum ad quae universa alia reducuntur, videtur esse distinguendum modo praedicto.

Ad primum dicendum quod Augustinus loquitur sub disiunctione, non copulative.

Ad secundum dicendum quod ista sunt bona generalia et unumquodque continet multa sub se et concomitantur sese non secundum singula generum sed secundum genera singulorum quia potest corrumpi aliquis modus et tamen remanebit species quae rei competit.

Per hoc patet ad tertium quia habitus virtutum habent connexionem secundum singula generum, non sic autem ista, et ideo non est simile.

---

copulatione T 48 et...sese *om.* T 52 sic *om.* T//et *om.* GT

---

30 Ibid.
32 August., De civitate Dei 19, c.13, n.1 (PL 41,640).
43 August., Ep. 118, c.3, n.13 (PL 33,438).

Quaestio 5
Utrum modus, species et ordo possint corrumpi totaliter

Utrum haec tria possint corrumpi totaliter.

Videtur quod non quia semper potest aliquis peccare, ergo bono privari.

Item li. *Retractationum* ca. 18.: „De nemine desperandum est quamdiu est in via." Sed desperandum esset si haec totaliter corrumperentur, ergo etc.

Contra: Bonum creaturae finitum est. Sed omne finitum aliquando potest penitus consumi, ergo etc.

Item malum culpae aut corrumpit tantum bonum gratiae et tunc secundum peccatum mortale nihil adimeret, aut bonum naturae et hoc est falsum quia naturalia etiam in daemonibus remanserunt integra, aut habilitates ad bonum, et tunc cum sint finitae possunt tandem penitus consumi.

Item sicut se habet gratia ad pronitatem concupiscentiae, ita culpa ad habilitates. Sed gratia tantum potest crescere quod totaliter consumet concupiscentiae pronitatem sicut patuit in virgine, ergo poterit tantum culpa multiplicari quod penitus corrumpet bonas habilitates.

Respondeo: Cum secundum Philosophum et Augustinum malum sit privatio, ubi autem est privatio ibi est subiectum commune privationis et habitus, ubi autem est habitus vel potest esse, ibi est habilitas vel aptitudo naturalis ad talem habitum, in hoc concordant omnes doctores quod malum culpae non corrumpit ipsum subiectum, id est potentiam vel essentiam animae rationalis, sed habitum gratiae et virtutum gratuitarum, nec tantum hoc quia hoc tollitur per primum peccatum mortale, sed etiam habilitatem mediam sicut dicit Hugo, 3. *Sententiarum* ca. 32.: „Quanto", inquit, „quis magis diligit iniustitiam tanto magis privatur iustitia, sed non amittendo iustitiam quam non habet, sed habilitatem recuperandi eam quae utique bonum est."

Sed de modo privationis seu diminutionis ipsius habilitatis opiniones sunt contrariae. Quidam enim dicunt quod corruptio habilitatum praecedentium et subsequentium est secundum eandem proportionem, non secundum eandem

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG//possint: possunt DB 5 aliquis: quis FGT 6 li. *om.* T 17 corrumpet: corrumperet BG 21 quod: quia T 24 dicit Hugo *trp.* T 32

---

6 August., Retr. 1, c.19, n.7 (PL 32,616).

18 Aristot. De anima 3, c.6 (430b20–3). August., De civitate Dei 11, c.9 (PL 41,325); 83 Quaest. q.6 (PL 40,13).

25 Hugo a St. Victore, Summa Sent. 3, c.14 (PL 176,112B).

quantitatem, ut si per primum aufertur de habilitatibus medietas alicuius quantitatis, per peccatum secundum aufertur non tantum quantum primum, sed medietas eius quod remansit, lege scilicet divisionis continui in infinitum, et ita numquam penitus consumuntur. Istud autem est minus quam nihil quia peccatum secundum non est minus potens ad destruendum habilitates quam primum.

Alii dicunt quod huiusmodi habilitates fluunt ab anima sicut lumen a sole vel sicut aqua a fonte, et quia iste fluxus potest esse in infinitum, ideo et corruptio earum. Sed istud non potest stare quia causa istius habilitatis ad bonum est ipsa essentia animae vel potentiae eius vel utrumque, ergo, si manente tota causa manet totus effectus, necesse est ut illud quod nihil adimit de substantia et potentiis animae nihil adimat de habilitatibus.

Alii dicunt quod peccatum non est aliud quam obliquatio rectitudinis. Ista autem obliquatio sive incurvatio potest esse in infinitum sicut patet de linea quae potest in infinitum incurvari. Nota in scripto.

Alii dicunt aliter et magis secundum veritatem, scilicet quod habilitas continue minuitur secundum Hugonem, 3. *Sententiarum* ca. 32. Sed sicut secundum Anselmum, *De libero arbitrio* ca. 3., „potentia videndi consistit in potentia visiva et in non impediente visum", et Philosophus, 9. *Metaphysicae*, dicit quod „in potentia actionis intelligitur quod non sit aliquid extrinsecus impediens", sic haec habilitas in duobus consistit, in naturali aptitudine ad bonum, et haec finita est et nullatenus minuitur, et in carentia impedimentorum extrinsecus advenientium cuiusmodi sunt dispositiones malae et habitus mali. Haec autem carentia infinita est et in infinitum minui potest, non per modum divisionis sed per modum appositionis. Verbi gratia: Haec negativa propositio: Nullus homo currit, destruitur per appositionem currentium in infinitum quia propositio universalis extendit se ad infinita sicut dicit Commentator, Super 3. *De anima*: „In propositione", inquit, „universali iudicamus infinita in numero." Unde quo plures currunt, eo remotior est a veritate. Dico ergo quod quantum ad primum quod consequitur essentiam animae et eius potentias non minuitur haec habilitas sed quantum ad secundum, scilicet carentiam impedimentorum, potest minui in infinitum quia impedimenta possunt multiplicari in infinitum sicut patet de

---

tantum: tamen BGT 35 destruendum habilitates *trp.* T//habilitates: habilitatem FDBG 38 istud: illud BT, id G 42 obliquatio: obligatio T 43 obliquatio: obligatio T 44 incurvari: curvari DT 45 dicunt aliter *trp.* T 46 Sententiarum: sacramentorum T 53 in *om.* BG 57 quo: ad *add.* FDBG 71 causatur: creatur (?) T

---

46 Ibid.
47 Anselmus Cant., De libero arbitrio c.3 (ed.cit. 213).
48 Aristot., Met. 9, c.7 (1049a12–4).
56 Averroes, In De anima 3, t.19 (ed.cit. 162 B).

habilitate ad currendum quae potest minui in infinitum per appositionem compedum. Exemplum etiam est de habilitate ad citharizandum quae potest minui per habitus ad opera aliarum artium.

Ad primum dicendum quod omne bonum creaturae per positionem finitum est, sed per appositionem impedimenti est infinitum.

Ad secundum dicendum quod bonum gratiae corrumpitur per primum peccatum et habilitates per unumquodque quatenus consistunt in carentia impedimentorum extrinsecorum, non quatenus consistunt in aptitudine naturali.

Ad tertium dicendum quod non est simile quia habilitas ad bonum secundum aliquid causatur a principiis naturae et ideo non potest totaliter auferri manente natura. Pronitas autem concupiscentiae accidentalis est et ideo potest auferri manente natura, immo perfecta natura.

DISTINCTIO 36

Quaestio 1
Utrum peccatum possit esse causa peccati

Utrum peccatum possit esse causa peccati.

Videtur quod non quia quod non est, non est causa alicuius. Peccatum nihil est, ergo etc.

Item secundum Philosophum, 5. *Physicorum*, „motus non est motus nec mutationis mutatio". Sed peccatum est motus, ergo etc.

Contra: Gregorius, 25. *Moralium*: „Peccatum quod per poenitentiam non diluitur mox suo pondere ad aliud trahit."

Item „omne quod fit, fit a convenienti" secundum Philosophum, 11. *Metaphysicae*. Sed peccatum magis convenit cum peccato quam cum poena, ergo si peccatum est causa poenae, multo magis erit causa alterius peccati.

Respondeo dicendum quod peccatum est causa peccati in omni genere causae. In genere causae efficientis per accidens, scilicet removendo prohibens, et sic peccatum primum est causa efficiens omnium sequentium per hoc quod tollit gratiam continentem ne homo rueret in peccatum, et causa efficiens per se sicut velle malum interius est causa peccati in opere exterius. In genere causae finalis inquantum unum fit propter aliud ut homicidium propter rapinam. In genere causae materialis quia unum ministrat materiam alteri sicut gula luxuriae, sicut avaritia superbiae. In genere causae formalis sicut unum peccatum est causa similium in specie per dispositionem quam relinquit in anima ad consimilia peccata.

Ad primum dicendum quod peccatum a parte aversionis nihil est, a parte conversionis est aliquid, et ideo ratione aversionis est causa deformitatis alterius peccati quae quidem deformitas nihil est nisi privatio boni, sed ratione conversionis est causa actionis.

Ad secundum dicendum quod Philosophus intendit quod unus motus non est subiectum vel terminus alterius, sed non negat quin unus motus sit causa alterius sicut motus localis est causa calefactionis et calefactio causa rarefactionis.

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 11 Gregorius *trp.p.* Moralium T 20 velle malum *trp.* FDBG 27 aversionis: adversionis T

---

9 Aristot., Phys. 5, c.2 (225b14–5).
11 Gregorius Mag., Moralia 25, c.9, n.22 (PL 76,334B).
13 Aristot., Met. 7, c.7 (1032a24).
16–25 Petrus Tar., In Sent. II, d.36, q.1, a.1. Est quasi abbr. ex Thomas Aqu., In Sent. II, d.36, q.1, a.1.

Ad secundum ad veram partem quod falsum concludit dicendum quod prima propositio non habet veritatem in accidentibus, sed in substantiis sicut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicae*. Peccatum vero accidens est.

35 Aristot., Met. 7, c.8 (1033b26–34).

Quaestio 2
Utrum peccatum possit esse poena peccati

Utrum peccatum possit esse poena peccati.

Videtur quod sic: Augustinus, 1. *Confessionum*: „Iussisti domine et sic est ut omnis inordinatus animus sit sibi poena."

Item privatio maximi boni non potest esse nisi poena. Sed culpa mortalis est huiusmodi, ergo etc.

Contra: Omnis poena peccati est laudabilis quia iusta. Sed omnis culpa est vituperabilis et iniusta, ergo etc.

Item omnis poena est ordinativa culpae. Sed culpa non ordinat culpam, ergo etc.

Item secundum Augustinum, 3. *De libero arbitrio* ca. 7.: Peccatum est affectio voluntaria, poena vero involuntaria. Sed voluntarium non potest esse involuntarium, ergo etc.

Item peccatum est actio, sed poena est passio. Sed idem non potest esse simul actio et passio, ergo etc.

Item peccare est actio nostra, sed punire est actio Dei, ergo etc.

Respondeo: Aliqui dicunt quod peccatum est poena peccati non essentialiter sed causaliter sicut luxuria causando infamiam hominem punit eo quod reddit ipsum infamem.

Alii dicunt quod idem potest esse peccatum et poena peccati, sed non secundum eandem rationem. Cum enim quis peccat mortaliter privatur gratia et quia per gratiam continebatur ne caderet in peccatum, fit ei subtractio gratiae causa sequentis peccati et similiter potest dici de omni auxilio divino quod Deus impendit ne homo cadat in peccatum.

Alii dicunt quod idem est peccatum et poena, non tamen secundum eandem rationem est culpa et poena quia inquantum procedit a voluntate habet rationem culpae, sed inquantum praeter intentionem voluntatis ipsam animam deturpat et vulnerat, est poena, non tantum causaliter sed etiam essentialiter, et etiam peccatum sequens inquantum causatur ex peccato est poena peccati. Sic ergo

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 1: de *add.* FDBG 14 voluntarium: voluntaria T 14–5 involuntarium: involuntaria T 16–7 esse simul *trp.* T 23 eandem rationem *trp.* T 25 sequentis: subsequentis T 27 Alii...poena *om.* DGT 32 et: etiam T//ulterius:

---

5 August., Confess. 1, c.12 (PL 32,670).
13 August., De libero arbitrio 3, c.9, n.26 (PL 32,1284).
22 Thomas Aqu., In Sent. II, d.36, q.1, a.3, sol.
27 Cf. Petrus Tar., In Sent. II, d.36, q.1, a.2, resp.

peccatum potest esse poena peccati, et ulterius sicut peccatum sequens praecedentis et sui ipsius, sic peccatum primum unde peccatum primum est poena sui ipsius, sequens autem et sui et alterius.

Ad primum dicendum quod laudabile et illaudabile, iustum et iniustum cum dicuntur de tali peccato non opponuntur quia inquantum est poena laudabilis est et iusta quia redditur ei cui debetur, inquantum vero est culpa illaudabilis est et iniusta quia non reddit homo per eam hoc quod debet. Vel dicendum secundum Anselmum, *De veritate* ca. 8., quod una et eadem actio debet esse et non debet esse secundum diversos respectus quia per comparationem ad facientem non debet esse, sed per comparationem ad Deum permittentem et punientem debet esse.

Ad secundum dicendum quod talis poena est poena secundum quid et ideo ordinat et decorat secundum quid. Simpliciter autem decorat per maiorem poenam ad quam ordinat.

Ad tertium dicendum secundum Philosophum, 3. *Ethicae* in principio, quod eadem actio partim potest esse voluntaria, partim involuntaria sicut proiectio mercium in mari. Vel potest dici quod est voluntaria actualiter, involuntaria habitualiter. Vel aliter secundum Augustinum, 1. *Retractationum* ca. 12., quod illa propositio „omne peccatum est voluntarium" intelligenda est de peccato quod ita est peccatum quod non poena peccati.

Ad quartum dicendum quod possibile est eundem motum voluntatis esse actionem et passionem quia voluntas est instrumentum se ipsum movens, et ideo dicit Damascenus in libro quem fecit *De duabus voluntatibus*, quod omnis creatura operatur passibiliter, cui concordat Commentator.

Ad quintum dicendum quod peccare est actio nostra vere efficiendo, sed Dei non impediendo sicut dicit Anselmus, *De casu diaboli* ca. 8., quod facere est duobus modis.

---

alterius FT, etiam D 33 sic: sicut T//peccatum^2 primum^2 *trp.* T 36 est^1 *om.* DT 37 vero: non T//vero est *om.* D, *om.(infra hom.)* G//est^2 *om.* DT 47 partim^2 involuntaria *om.* T 48 est *om.* T 49 1 *om.* DBGT, libro F

---

39 Anselmus Cant., De veritate c.8 (ed.cit. 187).
46 Aristot., Eth.Nic. 3, c.1 (1110a4–11).
49 August., Retr. 1, c.13, n.5 (PL 32,603s.).
54 Johannes Dam., De duabus in Christo voluntatibus n.18 (PG 95,146B).
55 Averroes, In De gen. et corr. 1, t. 44 (ed.cit. 361 C). Cf. Aristot., De gen. et corr. 1, c.7 (324b9–10): Les Auctoritates Aristotelis, ed. J. Hamesse, p. 168 (12).
57 Anselmus Cant., De casu diaboli c.7 (ed.cit. 245).

Quaestio 3
Utrum passiones animae sint peccata an tantum poenae

Utrum passiones animae sint peccata an tantum poenae.

Quod peccata videtur: *Mat* 5: „Qui irascitur fratri suo reus erit iudicio." Sed nullus est reus iudicio nisi ratione culpae, ergo ira est culpa.

Item Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: Malum, inquit, „animae est contra rationem." Sed passiones sunt malum animae, ergo sunt contra rationem. Sed nihil est contra rationem nisi culpa, ergo etc.

Contra: Omnis culpa est voluntaria secundum Augustinum, *De vera religione*. Nulla passio est voluntaria quia secundum Philosophum, 2. *Ethicae* ca. 5.: „Irascimur et timemus non sponte", ergo etc.

Item omni culpa vituperamur. Sed passionibus non vituperamur secundum Philosophum, 2. *Ethicae* ca. 5., ergo etc.

Item opposita sunt in eodem genere. Sed virtus et vitium sunt opposita, ergo sunt in eodem genere. Sed nulla virtus est in genere passionis, ergo nullum vitium seu peccatum est passio.

Respondeo dicendum secundum Damascenum, li. 2. ca. 21., quod passionum quaedam sunt corporales ut aegritudines, vulnera et huiusmodi et tales sive sint illatae sive innatae non sunt peccata nec merita secundum se nisi quatenus cadunt sub voluntate antecedente vel concomitante, quaedam sunt animales, scilicet ab anima sicut concupiscentia et ira et huiusmodi et tales possunt esse et poenae et peccata quia voluntates quaedam sunt secundum Augustinum, 14. *De civitate*, poenae inquantum naturam affligunt.

Ad primum dicendum quod culpa actualis est voluntaria voluntate antecedente vel concomitante, sed passiones sunt involuntariae per privationem voluntatis antecedentis et voluntatis deliberativae consequentis, sed non per privationem

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 12 Irascimur: irascimus T 18 dicendum *om.* FBG 20 peccata: peccatum FDG//merita: merito FD, innata B*, innatae B^{c} 22 scilicet: sive BG, *om.* T//et^{4} *om.* FBG 23 peccata: peccata *add.* FDT 26 sunt *om.* FBG 27–8

---

5 Mt 5,22.
7 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1145C); Dionysiaca vol 1, 309, trl. Hilduini et Scoti Eriugenae.
10 August., De vera religione c.14 (PL 34,133).
11 Aristot., Eth.Nic. 2, c.4 (1106a2–3).
14 Ibid. (1105b28–9.31–2).
18 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.22 (ed.cit. 132, ll.3–5).
24 August., De civitate Dei 14, c.13 (PL 41,421).

voluntatis concomitantis. Unde Damascenus ca. 38.: „Quaecumque propter iram agimus non praeconsiliantes voluntarie facimus, non tamen et secundum electionem.“ Vel dicendum quod etsi non sint voluntariae a voluntate movente vel activa, sunt tamen voluntariae a voluntate permittente seu permissiva. Potuit enim impedire et non fecit, et quod dicit Philosophus quod „irascimur et timemus non sponte“ patet per aliam translationem quae dicit „sine electione“.

Ad secundum dicendum quod contingit loqui de istis passionibus dupliciter, aut simpliciter et sic non sunt peccata nec merita, aut prout debito vel indebito modo circumstantiae et sic sunt peccata vel merita quia etsi sint passiones, sunt nihilominus actiones secundum quod omnes actiones animae passiones sunt. Unde Philosophus, 2. *Ethicae* ca. 5.: „Non vituperatur qui simpliciter irascitur sed qui qualiter.“

Ad tertium dicendum quod vitium est commune ad actum malum et habitum malum. Primo modo non opponitur virtuti et potest esse passio, secundo modo tamen opponitur virtuti et tunc non est in genere passionis.

---

et...concomitantis *om.* T 28 38: 28 F, 34 D, 24 G 29 et *om.* FBGT 34 contingit: convenit FBG 35 vel: aut BG, *om.(infra hom.)* F 42 tamen: tantum FDBG

---

28 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.24 (ed.cit. 147, ll.48–50).
32 Aristot., Eth.Nic. 2, c.4 (1106a3). Cf. ad l. 11.
33 Cf. Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive ‘Liber Ethicorum’ A. Recensio pura. Ed. A. Gauthier, Leiden–Bruxelles 1972 (Aristoteles latinus XXVI,1–3, fasc. 3), p. 169, in linea 7.
38 Aristot., Eth.Nic. 2, c.4 (1105b26–8).

Quaestio 4
Utrum contingat ponere culpam sine poena

Utrum contingat ponere culpam sine poena.

Videtur quod sic: *Eccl* 5: „Altissimus est patiens redditor“ etc.

Item si peccator statim punitur, aut sufficienter etc.

Item multo misericordior etc.

Contra: Augustinus, 3. *De libero arbitrio* ca. 10.: „Nullo intervallo temporis ista dividuntur ut sit peccati dedecus sine decore vindictae“, ergo etc.

Item 2. *Cur Deus homo* ca. 6. dicit Anselmus quod Deus „nihil dbet dimittere inordinatum“. Sed culpa non potest ordinari nisi per poenam, ergo etc.

Respondeo dicendum quod culpa non potest esse sine poena etiam per momentum temporis. Cum enim culpa essentialiter sit poena et res non potest separari a sua essentia, impossibile est culpam esse sine poena. Praeterea aversio a Deo est maxima poena quae inseparabiliter concomitatur culpam. Unde Augustinus, 11. *De civitate* ca. 17.: „Vitium“, inquit, „ita est contra naturam ut non possit nisi nocere naturae. Non enim esset vitium recedere a Deo nisi naturae cuius est vitium potius competeret esse cum Deo.“ Praeterea omnem culpam concomitatur remorsus conscientiae secundum Gregorium in prologo libri *Moralium*. Haec tamen poena aliquando separatur.

Solutiones argumentorum nota in scripto.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 3 *om.* FDT 11 ordinari: inordinari F, *deest* D 14 aversio: adversio T 15 a Deo: adeo T 18 esse: esset FBG, *om.* D 19 concomitatur: comitatur T, communicatur A

---

5 Sir 5,4.
8 August., De libero arbitrio 3, c.9, n.26 (PL 32,1284).
10 Anselmus Cant., Cur Deus homo 1, c.12 (ed.cit. 69).
16 August., De civitate Dei 11, c.17 (PL 41,331).
20 Gregorius Mag., Moralia 27, c.25, n.48 (PL 76,427B).

Quaestio 5
Utrum poena possit esse in aliquo sine culpa

Utrum poena possit esse in aliquo sine culpa.

Videtur quod non: Gregorius in *Collecta*: „Nulla nocebit adversitas“ si nulla dominetur iniquitas.

Item Augustinus, 1. *Retractationum* ca. 20.: „Vita et mors a domino Deo est“, „vita scilicet a donante, mors autem a vindicante.“ Pari ratione et omnis alia poena est a Deo ut vindicante. Sed omnis vindicta respicit meritum culpae praecedentis, ergo etc.

Item quicquid iuste redditur redditur secundum exigentiam meritorum. Sed omnis poena iuste redditur, ergo etc.

Contra: Christus interfectus fuit a Iudaeis. Sed in eo nulla fuit culpa, ergo etc.

Respondeo dicendum quod poena non potest esse sine culpa praecedente vel concomitante in persona vel natura, hoc est in ipso punito vel in alio suae speciei ut quando quis sustinet poenam pro alio. Et ratio huius est quia omnis homo sine culpa praecedente iustus est qua iustitia iniquum est affligere iustum vel permittere affligi in eo qui prohibere potest et debet. Deus autem nihil facit inique vel permittit ubi et quando prohibendum est. In brutis autem non currit ista causa quia in illis non est iustitia et propterea sine omni peccato possunt affligi. Et nota quod licet alicui non possit inferri poena sine culpa, non tamen omnis poena infertur merito culpae.

Ad primum dicendum quod vis facienda est in le „nocebit“ quia poena bonis magis prodest quam noceat.

Ad secundum dicendum quod poena mortis est a Deo vindicante peccatum vel in sustinente vel in tota specie sicut patet de morte Christi iuxta decretum divinae sententiae „quacumque die comederitis morte moriemini!“ Non tamen

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 ut: a *add.* FDB 12 omnis *om.* T 16 punito: puncto FDBG 21 omni *om.* T 29 poenis *om.* FD 31 poenae *om.* FBG 34

---

5 Gregorius Mag., Liber Sacramentorum, Sabbato intra Quinquagesimam (PL 78,57C). Cf. Gregorius Mag., In septem Psalmos poenitentiales exp., P. 2 (Ps 31), v.13 (PL 79,567A).

7 August., Retr. 1, c.21 (PL 32,618); Eccli 11,14; Ep. 144 ad Sixtum c.5, n.20 (PL 33,881).

28 Gen. 2,17.

est hoc necesse de omnibus aliis poenis quae aliquando inferuntur ob cumulationem meritorum sicut patet de Iob, vel propter alias causas.

Ad tertium dicendum quod quilibet iustus est debitor poenae praesentis miseriae quia licet peccatum originale dimittatur, tamen semper remanet possibilitas. Unde etsi iustus non punitur pro peccatis suis, non tamen puniretur nisi peccatum originale praecessisset, et ideo poenae praesentis miseriae iuste redduntur merito culpae originalis.

Ad argumentum alterius partis dicendum quod poena dicitur iusta non solum respiciendo ad individuum sed ad totam speciem. Unde Augustinus, 3. *De libero arbitrio* ca. 12.: „Relinquitur ut haec poena iusta de damnatione hominis veniat", et ideo poena Christi a parte sustinentis non fuit iniusta quia sustinuit poenam pro peccatis totius speciei, non pro suis.

---

poenae *trp.p.* miseriae T 35 culpae originalis *trp.* T 37 De *om.* T 38 iusta: ista T

---

38 August., De libero arbitrio 3, c.12 (PL 32,1289).

Quaestio 6
Utrum omnis poena sit a Deo

Utrum omnis poena sit a Deo.

Videtur quod non: Augustinus, super illum locum *Psalmorum*: „Deduc me in iustitia“: „Cum punit malos Deus non suum malum in eis infert, sed suis malis eos relinquit“, ergo nulla poena secundum id quod est, a Deo est.

Item Augustinus, *Contra Faustum*, et 21. *De civitate* ca. 8.: „Conditor omnium naturarum nihil facit contra naturam.“ Sed omnis poena est contra naturam, ergo etc.

Item exspoliatio gratuitorum est quaedam poena. Sed haec non est a Deo, sed a diabolo. *Luc* 10, de homine descendente a Ierusalem in Iericho, ergo etc.

Item nullus purus defectus est a Deo cum non habeat causam nisi deficientem. Sed aliqua poena est purus defectus sicut ignorantia quae non est aliud quam quaedam spiritualis tenebra, ergo etc. Vel ita formetur argumentum: Poena vel est defectus alicuius boni vel eius causa. Sed nullum tale habet causam nisi deficientem, ergo etc.

Contra: Subtractio gratiae est maxima poena. Sed haec est a Deo, ergo omnis alia poena.

Respondeo dicendum quod poena quatuor modis dicitur. Primo modo dicitur instrumentum puniendi sicut ignis infernalis dicitur poena, secundo modo actio rei punientis sicut ustio ignis dicitur poena, et his duobus modis non est quaestio quia certum est quod sic est a Deo. Tertio modo dicitur passio rei punitae sive sensus passionis secundum quod poena dicitur afflictio sive cruciatus reproborum, et ista est duplex quia quaedam est pure poenalis ut fames, sitis et huiusmodi et talis est a Deo, quaedam culpabilis et poenalis ut amissio gratiae et talis est a Deo inquantum est poenalis, non inquantum culpabilis. Quarto modo dicitur defectus sive carentia alicuius boni consequens talem passionem sicut defectus pacis, salutis, quietis est poena reproborum, et de isto quarto modo per prius videtur dici nomen poenae, de aliis autem per attributionem ad istum.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 naturarum: rerum T, personarum A 11–12 Item...diabolo *om.* DBGT 12 diabolo: praeterea *add.* B, item *add.* GT 20 dicendum quod *om.* FBG//dicitur[2] *om.* FDBG 22 modis *om.* T 24 passionis: punitionis T 25 quia *om.* T 29–30 videtur *trp.p.* modo T 35 Si *om.* BGT 36 sumus albi *trp.*

---

5 Ps 5,9; August., Enarr. in Ps. 5, n.10 (PL 36,87).
8 August., Contra Faustum 26, c.3 (PL 42,480); August., De civitate Dei 21, c.8 (PL 41,721).
12 Luc 10,30–5.

De ista autem poena dicunt quidam quod est a Deo inquantum est ordinata, sed ratione defectus qui subest tali ordinationi non est a Deo quia defectus non habet causam efficientem sed deficientem. Sed contra hoc est quia cum in ad aliquid non sit motus per se, relatio non habet nec potest habere aliam causam quam illud super quod fundatur ipsa relatio. Verbi gratia: Si ego sum tibi similis quia ego et tu sumus albi, relatio similitudinis non habet aliam causam quam illud quod est causa albedinis. Unde illud quod est causa albedinis per se, est causa similitudinis per accidens. Cum ergo ordo sit quaedam relatio oportet quod illud quod est causa ordinis sit eius causa per hoc quod est causa alicuius alterius per se. Sed non contingit ibi ponere nisi ipsum defectum, ergo cum ordo talis sit a Deo, videtur quod defectus qui subest sit a Deo. Praeterea si posset dici quod talis poena est a Deo quia ordo est a Deo, ergo pari ratione posset dici quod peccatum est a Deo quia essentia actus est a Deo, sed non privatio.

Ideo dicitur quod defectus pure poenalis est simpliciter a Deo agente sicut defectus qui sequitur poenas sensibiles quia omnis actio reducitur ad actionem primae causae. Defectus autem poenalis et culpabilis sicut amissio gratiae et huiusmodi sunt a Deo non agente sed permittente. Eo enim gratia subtrahitur quia Deus non influit. Sunt, inquam, a Deo non agente inquantum poenales, sed inquantum culpabiles nullo modo sunt a Deo agente vel non agente. Et ita patet quod omnis poena est a Deo inquantum poena.

Ad primum dicendum quod Augustinus non intendit quin poena sit a Deo, sed quod Deus poenam non infert ex malitia sua sed ex malitia et merito peccantium sicut homo frequenter punit alium maliciose. Quod autem ita sit intelligendum patet ex consequentibus in *Glossa*: „Homo", inquit, cum punit „malo voto hoc facit."

Ad secundum respondendum est secundum eundem Augustinum, et ponitur super illud *Rom* 11: „Vide ergo bonitatem Dei": Deus, inquit, facit contra naturam, id est contra solitum cursum naturae. Sed „contra summam legem naturae a notitia remotam...nullo modo facit sicut nec contra se ipsum." Sed quid vocat Augustinus summam legem naturae? Aliqui dicunt quod naturam oboediendi quae est in creatura, alii dicunt quod natura ista quae est ignota, voluntas Dei est, et hoc videtur dicere Augustinus, 21. *De civitate* ca. 8.: „Quomodo", inquit, „est contra naturam quod Dei fit voluntate cum voluntas tanti conditoris conditae

---

T 40 contingit: convenit FBGA//ibi ponere *trp.* T 43 non privatio *trp.* T 44 est simpliciter *trp.* T 55 hoc facit *trp.* T 64 natura[1] *om.* BGT, naturae D 72 et[2] *om.* T,

---

54 August., Enarr. in Ps. 5, n.10 (PL 36,87).
57 Ro 11,22; August., Contra Faustum 25, c.3 (PL 42,481).
62 August., De civitate Dei 21, c.8 (PL 41,721).

rei cuiusque natura sit." Sic ergo patet quod alia est natura contra quam non facit Deus et alia contra quam est poena.

Ad tertium dicendum quod spoliatio est a Deo et a diabolo, sed a diabolo ut ab agente, a Deo vero ut a non impediente cum posset. Istis enim duobus modis dicitur facere secundum Anselmum, *De casu diaboli* ca. 18.: „Dicimur", inquit, „aliquid facere cum esse facimus rem et cum possumus facere ut non sit et non facimus." Quod autem sit a Deo et a diabolo patet per Augustinum, li. *Contra Iulianum* 5.: Fieri, inquit, potest „ut unum atque idem malum et diaboli iniquitate et Dei aequitate peccantibus ingeratur, cum ipse diabolus et propria malignitate sit infestus hominibus et Dei iudicio sinatur nocere peccantibus."

Ad quartum dicendum quod nullius rei, id est entis positivi, est Deus causa deficiens quia causa primaria in omne causatum plus influit quam causa secundaria. Unde Augustinus, *De moribus Manichaeorum* 7: Sed credo quod alicuius defectus sit Deus causa deficiens, aliae autem causae etiam entis positivi sunt causae deficientes sicut absentia gubernatoris est causa submersionis navis. Dico ergo quod defectus alicuius est Deus causa deficiens ut subtractionis gratiae sicut e converso privatio non est causa alicuius rei, potest tamen una privatio esse causa alterius privationis et negatio negationis secundum Avicennam. Quod autem Deus sit causa aliquorum defectuum plane dicit Augustinus, *De natura boni*: „Si nos", inquit, „continendo vocem decenter interponimus silentium in loquendo, quanto magis ille quarundam rerum privationes facit sicut rerum omnium perfectus artifex." Nec hoc est contra hoc quod idem Augustinus dicit *De moribus Manichaeorum*: „Defectus", inquit, „Deus auctor non est quia existendi et ut ita dicam essendi auctor est", et infra: „Defectus auctor non est qui est auctor essentiae" quia dicitur Deus privationes facere sicut causa deficiens et negatur privationes facere sicut causa efficiens.

---

e F, ex G 74 quod *om.* T 76 Unde...7 *exp.* T, *trp.p.* deficiens (*l.* 77) A, *om.* D 77 autem: etiam FBG, *om.* D 81 esse *om.* T 86 auctor: actor FT 87 ut *om.* FDBG// auctor[1]: actor FGT 88 auctor: actor T

---

68 Anselmus Cant., De casu diaboli c.18 (ed.cit. 263).
71 August., Contra Iulianum 5, c.9, n.36 (PL 44,806).
76 August., De moribus Manichaeorum c.7 (PL 32,1349).
81 Avicenna, Phil. prima tr.9, c.2 (ed.cit. 450s., ll.23s.); tr.7, c.1 (ed.cit. 352, ll.68–71).
82 August., De natura boni c.16 (PL 42,556).
86 August., De moribus Manichaeorum c.4 (PL 32,1347).
87 Ibid. c.6 (PL 32,1348).

DISTINCTIO 37

Quaestio 1
Utrum omnis actio sit a Deo

Utrum omnis actio sit a Deo.

Videtur quod sic: Augustinus, *De Trinitate* li. 3., ca. 4.: „Voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum." Ergo etc.

Item Anselmus, li. *De concordia* in fine primae quaestionis et in fine libri: „Omnis qualitas et omnis actio et quicquid habet aliquam essentiam a Deo est a quo est omnis iustitia et nulla iniustitia. Facit igitur Deus omnia quae iusta vel iniusta voluntate fiunt, id est bona opera et mala. In bonis quidem facit quod sunt et quod bona sunt, in malis autem facit quod sunt, sed non facit quod mala sunt." Et iterum ibidem: „Omnes actiones et omnes motus facit Deus quia ipse facit res a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt, et nulla res habet ullam potentiam faciendi aut volendi nisi illo dante. Primum quoque velle quod aliquando iustum est, aliquando iniustum...a Deo est, non esse vero rectum non est aliquid nec a Deo est." Ergo etc.

Contra: Omnis actio quae est a bona voluntate ut est operans per dilectionem est bona bonitate moris. Sed omnis actio quae procedit a Deo procedit ab optima voluntate in qua est summa caritas, ergo omnis actio cuius Deus est principium est bona bonitate moris. Sed actio subtracta peccato non est bona bonitate moris, ergo etc.

Item actio subtracta peccato aut tota erit a Deo et tota a libero arbitrio et tunc erit simul tota bona et tota mala quod est impossibile, aut tota a Deo et tunc Deus esset tota causa actionis culpabilis quod est impossibile, ergo relinquitur quod tota sit a libero arbitrio. Non enim ponendum est quartum membrum, quod scilicet sit partim a Deo, partim a libero arbitrio quia qua ratione una pars esset a Deo vel a libero arbitrio, eadem ratione et alia.

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 Videtur *trp.p.* sic BG, *om.* FD//4: 6 DBGT 11 et[1] *om.* T 12 vel: sive F, sunt B, *om.* DG 14 facit[2] *om.* FDBG 17 ullam: nullam FB, *om.* D 19 aliquid: quid FBT, quod G, *om.* D 23 Sed...moris[2] *om.(hom.)* FG, deficit in D//est[2]: habetur B, a *add.* B//bonitate: voluntate B 29 ratione: esset *add.* B, *om.(infra*

---

7 August., De trin. 3, c.4 (PL 42,873).

10 Anselmus Cant., De concordia 1, c.7 (ed.cit. 258.259). Cf. De concordia 3, c.14 (ed.cit. 287s.).

Respondeo: Nota in scripto duas opiniones praeter quas est tertia opinio quam tangit Commentator super illud 9. *Metaphysicae*: „Ergo possibile est ut aliquid habeat potentiam": „Moderni", inquit, „ponunt unum agens omnia entia sine medio." Unde isti dicebant quod Deus agit omnem actionem immediate et quod creatura nihil ibi agit. Hanc opinionem improbat Commentator ibidem. Unde subdit: „Contingit", inquit, „illis ut nullum ens habeat actionem propriam et cum entia non habuerint actiones proprias non habebunt essentias diversas. Actiones enim non diversificantur nisi per essentias." Et ibidem subdit quod „ista opinio est valde extranea a natura hominis et qui recipiunt huiusmodi non habent cerebrum habile naturaliter ad bonum" et istud idem dicit Super 11. *Metaphysicae*. Secunda ergo opinio quae in scripto ponitur tenenda est tamquam multum probabilis cum illa sit opinio Anselmi sicut patet in auctoritate praedicta.

Ad primum ergo dicendum quod eadem actio in genere moris potest esse bona et mala, bona quatenus est a Deo, mala prout est a creatura sive a voluntate creata. Exemplum est de eleemosyna quam dominus dat ex caritate et servus ex murmure.

Ad aliud dicendum quod tota actio meritoria tota est a Deo et tota a libero arbitrio. Unde Augustinus, *Hyponosticon* resp. 3.: „Sicut homo sedens in iumento dicit cum peregerit iter: Ego feci hodie tria miliaria" cum „utrisque labor itineris imputatur, ita gratia et liberum arbitrium peragit sine dubio iter fidei...dum christianus Dei praecepta facit." Et est haec actio tota bona bonitate naturae quam habet a Deo et tota mala malitia moris quam habet a voluntate creata, et haec possunt simul stare, scilicet bonitas naturae et malitia moris.

---

hom.) F 30 et *om.* T 33 entia: etiam T 35 ibi *om.* FBG 37 cum entia: convenientiam D//entia *om.* B, *mg.* A^c, essentia A*, *male leg.*, *forte* essentia T//essentias diversas *trp.* T 41 ergo: autem T 44 a^2 *om.* T 49 peregerit: pergit F, peregit DG, peragit B 51 bonitate: voluntate FB, *deficit in* D

---

32 Averroes, In Met. 9, t.7 (ed.cit. 231 HI).
41 Averroes, In Met. 11, t. 44 (ed.cit. 327 H; 328 D).
48 August., Hyponosticon 3, c.11, n.20 (PL 45,1632).

Quaestio 2
Utrum omnis conservatio rei sit a Deo

Utrum omnis conservatio rei sit a Deo.

Videtur quod sic: Augustinus, *Super genesim* li. 4.: „Omnipotentis et omnitenentis virtus est causa conservandi omnem rem."

Item Avicenna in *Metaphysica* sua, tractatu 6., ca. 6.: „Causatum indiget datore sui esse semper et incessanter quamdiu habuit esse."

Contra: Nobilius agens est Deus quam aliquod ens creatum. Sed ad nobilitatem agentis creati pertinet ut faciat opus per se stabile non indigens artifice continue sustentante, ergo hoc potest facere Deus.

Item dato quod creatura sibi relinquatur, aut conservatur in esse et habeo propositum, aut corrumpitur et tunc aut aliena actione aut propria inclinatione. Non aliena actione quia nulla creatura potest aliam redigere in nihilum, nec propria inclinatione quia res semper desiderat quod melius est et materia appetit uniri suae formae et forma materiae, ergo etc.

Item aequalis distantia est inter esse et non esse et e converso. Sed si illa distantia quae est de non esse ad esse non potest pertransiri nisi per virtutem infinitam, ergo nec e converso, ergo quantumcumque creatura sibi relinquatur, impossibile est ipsam totaliter deficere.

Respondeo dicendum quod si omnis actio creaturae dependet a prima causa sicut dictum est, verisimile est quod et eius esse ab ea dependeat, et hoc patet sic: Philosophus, 1. *De anima* cito post principium, dicit quod „si anima habet operationem sine corpore, possibile est ut sit separata, si autem non habet aliquam operationem sine corpore, impossibile est ut maneat separata." Ex hoc habetur quod ab eo dependet esse rei a quo dependet sua operatio. Cum ergo omnis actio creaturae dependeat a prima causa sicut saepe dictum est, manifestum est quod et eius conservatio in esse. Unde dicit Avicenna quod non tantum eductio rei est a causa prima, sed etiam conservatio eius in esse, in *Metaphysica* sua tractatu 6., ca. 2.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 causa *om.* FBG 7 Causatum: creatum BT, tantum F, tamen G 8 datore *mg.* T 10 continue: cotidie FDBG 11 sustentante: substante FDT, substentante A//hoc potest *trp.* FDG 16 forma materiae *trp.* T, econverso *mg.* A 21 si: sicut FDBG 23 habet: haberet T 24 operationem: operationes T 29 eius

---

5 August., De genesi 4, c.12, n.22 (PL 34,304).
7 Avicenna, Phil. prima tr. 6, c.1 (ed.cit. 300, ll.90s.).
23 Aristot., De anima 1, c.1 (403a10–2).
28 Avicenna, Phil. prima tr.6, c.2 (ed.cit. 303, ll.52–6.57–9).

Ad primum est respondendum per interemptionem quod impossibile est quod effectus habeat permanentiam sine sua causa secundum Commentatorem, Super 3. *Metaphysicae*, et in commento super librum *De causis*. Et si hoc non sit per eandem causam, est tamen per eandem vel per aliam. Unde impressio in cera manet ex siccitate materiae licet non maneat ex influentia causae agentis, scilicet sigilli, et hoc provenit quia neutra per se potest esse causa. Ideo illius impressionis una est causa fiendi et alia conservandi. Sed quia Deus est cuiuslibet creaturae tota cuasa, ideo non potest conservari sine ipso.

Ad secundum dicendum quod non corrumpitur per alienam actionem nec per inclinationem naturalem, sed per proprium defectum. Exemplum est de specie in medio quae corrumpitur non ex actione contraria nec inclinatione naturali, sed deficit in se ipsa.

Ad tertium dicendum quod sicut eductio creaturae de non esse in esse est per virtutem infinitam, ita et reductio ab esse in pure nihil est ex defectu virtutis infinitae, non enim requirit nisi causam deficientem. In omni autem finito est defectus virtutis infinitae. Unde dicit Commentator in fine *De substantia orbis* quod „in caelo est privatio infinita licet sit finitum" et ideo propria defectibilitate potest creatura deficere in pure nihil.

---

om. T 37 fiendi: faciendi T

---

33 Averroes, In Met. 3, t.15 (ed.cit. 55 F). Liber de causis prop. 25 (ed.cit. 186).
46 Averroes, De substantia orbis c.5 (ed.cit. 11 C).

Quaestio 3
Utrum omnis compositio sit a Deo

Utrum omnis compositio sit a Deo.

Videtur quod sic: Richardus, li. 1. ca. 3. et 4.: „Compositio non potest esse sine componente.“.“Ubicumque est compositio ibi est componentis actio.“ Sed omnis actio est a Deo, ergo etc.

Contra: 1 *Cor* 8: „Scimus quia idolum nihil est in mundo.“ *Glossa*: „Materiam idoli Deus formavit, sed stultitia hominum formam dedit“ et infra: „Quaecumque sunt in creaturis sunt facta per verbum.“ Sed forma hominis in idolo non est facta per verbum sicut peccatum non est factum per verbum, ergo compositio talis formae cum tali materia non est a Deo.

Item Deus non potest coniungere album cum nigro simul in eodem subiecto. Sed hoc potest intellectus noster phantasticus, ergo etc.

Respondeo: Compositio dicitur multis modis, uno modo actio componentis, alio modo passio componibilium, tertio modo dispositio sive unio compositorum ut cum dicitur: Haec res est facilis vel difficilis ad dissolvendum, et istis tribus modis est a Deo. Quarto modo compositio dicuntur res compositae sicut generationes dicuntur res generatae, et hae distinguuntur quia aut sunt res vere existentes et tunc sunt a Deo, aut tantum sunt in opinione ut Chimaera et compositum ex idolo et divinitate et hae non sunt a Deo quia omnino non sunt.

Ad primum dicunt aliqui quod *Glossa* vocat formam hominis in idolo formam divinitatis quam idolatra auctor credit esse vel praesideri idolo, et quia illa non est ibi secundum veritatem, ideo dicitur non esse facta per verbum. Sed quia praecedentia glossae videntur et proprie et expresse loqui de forma humana impressa in idolo, ideo dicitur quod sicut Deus dicitur nescire quod non approbat licet noverit illud simplici notitia, ita non dicitur illud facere per verbum cuius factionem non approbat quamvis illud simplici factione faciat sicut ea quae dicitur facere iratus. Et huic sententiae satis congruit quod dicit Augustinus, 9.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 Videtur *trp.p.* sic FBG, *om.* D//1: 5 FDBGT, *txt.* A 6 est[1]: ergo *add.* T 8 mundo: *ill., forte* ostendendo(?) T 14 intellectus noster *trp.* FDBG//noster: videtur B 18 dicuntur: dicitur FBG, *om.* D 19 dicuntur: dicunt T 23 auctor *om.* T, deo D//praesideri: praesidere DT 27 noverit illud[1] *trp.* DT

---

5 Richardus a St. Victore, De trin. 5, c.3 (PL 196,950D).

6 Ibid. c.4 (PL 196,951B).

8 1 Cor 8,4. Glossa ord. in 1 Cor. 8,4 (PL 114,532C); Petrus Lomb., Glossa in 1 Cor. c.8, v.1–4 (PL 191,1602BC).

30 *De trinitate* ca. 9. Dicit enim quod verbum potest dici notitia simplex vel cum amore notitia.

Ad secundum dicendum quod hoc quod facit intellectus in ista compositione facit etiam Deus, scilicet compositionem intentionum in mente vel vocum in prolatione. Sed adunationem rerum quarum sunt intentiones nec intellectus facit
35 nec Deus. Illa autem adunatio supponitur per nomen compositionis quando dicitur quod huiusmodi compositiones sunt impossibiles tropo quo signa sustinent personas significatorum secundum Augustinum, 18. *De civitate* ca. 48., et sic patet totum.

---

30 August., De trin. 9, c.7 (PL 42,967).
37 August., De civitate Dei 18, c.48 (PL 41,611).

Quaestio 4
Utrum actio mala secundum quod mala sit a Deo

Utrum actio mala secundum quod mala sit a Deo.

Videtur quod sic: *Rom* 1, super illud: „Tradidit illos Deus in reprobum sensum“ *Glossa*: „Deus inclinat voluntates hominum sive ad bonum per misericordiam suam sive ad malum pro meritis eorum“, ergo inclinatio ad malum est a Deo.

Contra: Quicumque facit iniustitiam offendit Deum. Sed Deus non potest offendere se ipsum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod actio iniusta secundum quod iniusta est non potest esse a Deo quia illud quod Deus facit iustum est et si aliud faceret iustum esset. Unde Anselmus, *Proslogion* ca. 11., loquens ad Deum: „Illud solum“, inquit, „iustum est quod vis et iniustum est quod non vis“, et ideo sicut nulla actio potest esse a Deo nisi volita et secundum quod volita, ita nulla nisi iusta et secundum quod iusta.

Ad obiectum dicendum secundum *Glossam* ibidem: „Ad bonum“, inquit, „inclinat apponendo gratiam, ad malum non impartiendo malitiam sed merito peccati subtrahendo gratiam qua subtracta incurvatur ad malum anima gratia destituta.“

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7–8 est *trp.p.* Deo T 14 est[2] *om.* FDBG 17 obiectum: primum B, secundum D, oppositum T//dicendum: quod *add.* BT//secundum: quod G

---

5 Ro 1,28.
6 Glossa ord. in Rom. 1,24 (PL 114,473A). August., De gratia et libero arbitrio c.21, n.43 (PL 44,909).
13 Anselmus Cant., Proslogion c.11 (ed.cit. 109).
17 Cf. Petrus Lomb., Coll. in Ep. ad Rom. 1, v.24.25 (PL 191,1332AB).

Quaestio 5
Utrum actio fortuita vel casualis secundum quod huiusmodi sit a Deo

Utrum actio fortuita vel casualis secundum quod huiusmodi sit a Deo.

Videtur quod sic: Potentior ad agendum est causa per se quam causa per accidens. Sed causa per se nullum effectum potest producere nisi iuvetur a Deo, ergo nec causa per accidens. Sed casus et fortuna sunt causae per accidens, ergo etc.

Item actio casualis duo dicit, eventum alicuius effectus et intentionem operantis in aliud. Sed utrumque potest esse a Deo, ergo etc.

Contra: Augustinus, *83 Quaestionum* qu. 24.: „Quicquid casu fit, temere fit." Sed Deus nihil facit temere, ergo etc.

Item causa quae aliquid facit casu est causa per accidens. Sed omnis causa per accidens habet causam per se secundum Commentatorem, 2. *Physicorum*, et est ea posterior. Sed ista Deo non conveniunt, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum quod causa per accidens indiget Dei adiutorio in eo quod habet efficere, non in eo quod habet deficere, et quia actio casualis dicitur a defectu intentionis, ideo causa actionis talis sibi ipsi sufficit absque eo quod sibi Deus cooperetur. Vel potest dici quod actio talis est fortuita causae particulari, non tamen universali, scilicet Deo sicut patet de venditione Ioseph.

Ad secundum dicendum quod intentio operantis in aliud non sufficit ad hoc quod effectus sit fortuitus, sed intentio in aliud cum privatione eiusdem intentionis respectu effectus, et talis privationis non est Deus causa.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6–7 Sed...accidens[2] *mg.* T, *om.* D 6 iuvetur: legitimetur FD, invenitur B 7 Sed...accidens[2] *om.* G 24 non...causa: causa Deus non est T, causa non est Deus A, non est causa Deus G, *deficit in* D

---

11 August., 83 Quaest. q.24 (PL 40,17).
14 Averroes, In Phys. 2, t.66 (ed.cit. 73 B).
21 Gen 37,1–36.

Quaestio 6
Utrum oratio falsa secundum quod falsa sit a Deo

Utrum oratio falsa secundum quod falsa sit a Deo.

Videtur quod sic: Veritas propositionis et falsitas fundantur super idem. Sed omne verum est verum a Deo, ergo et omne falsum.

Item ab illo solo est falsitas propositionis qui potest eam facere falsam. Sed demonstrato aliquo peccatore, ista est vera: Iste non est iustus. Et solus Deus potest hanc facere falsam infundendo iustitiam, ergo etc.

Contra: Omne quod Deus potest facere habet exemplar in Deo. Sed oratio falsa non habet exemplar in Deo cum veritas sit ratio exemplandi, ergo etc.

Item sicut se habet bonitas ad malitiam, sic se habet veritas ad falsitatem. Sed a summa bonitate non potest esse malitia, ergo a summa veritate non potest esse falsitas.

Item omne quod Deus potest facere, potest dicere. Sed non potest dicere falsum, ergo nec facere.

Respondeo: Dicunt aliqui quod sicut Deus non potest esse causa malitiae vel iniustitiae in actione ita nec falsitatis in oratione, et tamen concedunt quod Deus potest facere aliquid quo facto necessario sequitur falsitas in oratione. Sed ego quaero ab eis: A quo est talis falsitas? Et videtur quod non sit dare aliam causam quam illam quae fuit causa factionis illius quo facto sequitur falsitas cum falsitas non habeat causam per se sed per accidens. Unde ista solutio videtur petere contraria, scilicet quod Deus non sit causa falsitatis et tamen sit causa alicuius quo existente necessario existit falsitas.

Ideo dicunt alii quod falsitas propositionis cum sit inadaequatio propositionis ipsius ad rem significatam, est relatio et ideo cum in ad aliquid non sit motus per se, non habet causam nisi per accidens. Unde quod est causa rei vel propositionis per se est causa falsitatis per accidens et ideo conceditur quod falsitas propositionis potest causari a Deo. Sed notandum quod facere propositionem falsam est dupliciter, vel componendo propositionem cui nihil respondet in re et sic non potest Deus facere propositionem falsam quia hoc esset significare falsum dicto vel facto et per consequens mentiri, vel propositione prius vera manente rem transmutando et sic potest Deus facere falsitatem, maxime si talis mutatio sit nobilis et per actum nobilem. Verbi gratia: Has propositiones prius veras:

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 quod *om.* T//super: supra T 10 in Deo *mg.* T 11 exemplandi: exemplificandi T, explanandi G, *deficit in* D 22–3 petere contraria *trp.* T 30 propositionem: falsam *add.* T 31 Deus facere *trp.* T 34 prius *om.* T 35

„Willelmus non est sapiens", „Willelmus non est iustus", facit Deus falsas infundendo sapientiam et iustitiam quae quidem mutatio plurimum est nobilis et per actum nobilem. Unde omnis falsitatis quae exit in esse ex mutatione rei per actum nobilem potest esse Deus causa.

Sustinendo primam opinionem nota distinctionem defectus in scripto et dic ad primum obiectum quod non est simile quia veritas fundatur per modum positionis, sed falsitas per modum privationis.

Ad aliud dicendum quod falsitas non habet causam efficientem sed deficientem.

Sustinendo secundam opinionem dicendum ad primum quod illa propositio non est universaliter vera sicut in privationibus quae secundum Augustinum, *De natura boni*, sunt a Deo et tamen non habent in Deo rationem exemplarem. Praeterea non videtur habere veritatem de his quae fiunt per accidens ut relationes, sicut patet in nobis. Visus enim apprehendit duas formas per species suas sive similitudines, consimilitudinem autem earum vel differentiam non apprehendit ex aliqua forma tertia sive per aliquam speciem tertiam, sed ex comparatione unius ad alteram. Ita autem videtur in Deo: Deus apprehendit albedinem in me et in te et consimilitudinem istarum albedinum et ista consimilitudo non est albedo nec forma tertia. „Consimilitudo enim duarum formarum non est ipsa forma nec tertia" ab eis sicut determinatur li. 2. *Perspectivae* ca. 3.

Ad secundum dicendum quod non est simile quia bonitas et malitia sunt in rebus absolute et non exeunt in esse per accidens tantum. Sed veritas et falsitas possunt exire in esse per accidens.

Ad tertium dicendum quod Deus potest dicere ut oratio sit falsa sicut et facere quod sit falsa. Sed sicut non potest dicere propositionem falsam ut totum cadat sub dictione, ita nec facere ut totum cadat sub factione. Ego autem non dico quod hanc opinionem teneatis, sed teneat unusquisque quod sibi placet.

Willelmus[1]: G FDBG, Willermus TA; quia *add.* BG//Willelmus[2]: G FDBGT, W A 37 falsitatis: falsitas FDBGTA*, *txt.* A[c] 38 esse Deus *trp.* T 46 habent: habet T//in: a T 50 aliquam: aliam BG, *deficit in* D 52 consimilitudo: similitudo FBG 53–4 ipsa forma: ipsae formae FDT(?), ipsius formae A, *deficit in* G (*hom.*) 59 propositionem: esse *add.* T 60 dictione: disiunctione BG, dubitatione A*, *deficit in* D 61 quod[1]: ut BGA, et T

---

46 August., De natura boni c.16 (PL 42,556).

54 Alhazen, Perspectiva 2, c.1, n.10 (ed.Risner 30).

DISTINCTIO 38

Quaestio 1
Utrum voluntas sit bona ex bonitate finis

Utrum voluntas sit bona ex bonitate finis.

Videtur quod sic: Cuius finis bonus est ipsum quoque bonum est, ergo etc.

Item bonitas generationis in actione naturali est ex forma quae est finis generationis. Sed intentio finis non est minus essentialis actioni morali quam naturali, ergo etc.

Contra: Finis bonae voluntatis est beatitudo. Sed omnes appetunt beatitudinem etiam veram secundum Augustinum, 13. *De trinitate* ca. 5. Dicit enim quod omnia appetuntur propter beatitudinem. Et Boethius, 3. *De consolatione*. Ergo secundum hoc omnes essent bonae voluntatis quod falsum est.

Item Dionysius, 4. *De divinis nominibus*: „Nemo", inquit, „operatur ad malum aspiciens", ergo omnis operans intendit aliquod bonum, bonum autem et finis idem sunt secundum Philosophum, et tunc sequitur idem quod prius.

Item quandocumque aliquis finaliter appetit bonum aliquod, quantumcumque illud appetat, non erit tale velle sibi meritorium nisi fuerit informata voluntas caritate quae est principium bonae actionis, ergo bonitas voluntatis in actu potius est ex principio quam ex fine.

Respondeo dicendum quod voluntas dicitur bona ex fine. Sed ad hoc quatuor requiruntur, scilicet quod finis sit in se bonus secundum veritatem, non tantum secundum aestimationem. Unde requiritur quod non solum non erret anima in universali, sed nec etiam in particulari quia licet non erret aliquis in appetendo beatitudinem in universali, erraverunt tamen multi in particulari aestimantes beatitudinem esse in divitiis vel voluptatibus vel honoribus. Secundo requiritur

---

Deficit D 6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 est[1] *om.* BGT, *s.l.* A//quoque...est[2] *om.* T//est[2] *om.* A//ergo etc. *om.* T 13 appetuntur: appetunt FB 14 bonae voluntatis: bonitatis FB, vel beati *add. s.l.* B, boni G//est: *Textus secundi libri hinc inde deficit in* T, *incipit liber 3:* Utrum sit possibile unam personam incarnari sine alia T. *Loco cod.* T *hinc inde adducitur cod.* A 16 aspiciens: inspiciens A 17 sunt *om.* A//idem[2] *om.* F, id A 23 tantum: *trp.p.* aestimationem (*l.* 24) A, tamen G 30 manducare: mendicare

---

12 August., De trin. 13, c.5 (PL 42,1020).
13 Boethius, De consol. 3, prosa 2 (PL 63,723s.).
15 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1145A); Dionysiaca vol.1, 304.
17 Aristot., Met. 3, c.2 (996a23–4).

quod finis sit melior eo quod ad ipsum ordinatur, alias non esset bona voluntas vel actio ex fine. Unde manducatio non potest poni finis praedicationis quia melius est praedicare quam manducare. Tertio requiritur quod illud quod est ad finem sit ordinabile, id est non secundum se malum. Unde velle furari propter pauperes alendos non est bonum quia furari secundum se malum est. Furtum enim vel mendacium non sunt ordinabilia. Quarto requiritur actualis et plena sive sufficiens conversio voluntatis ordinantis in ipsum finem. Hoc dicitur propter existentes in peccato mortali quia faciunt aliqua bona propter Deum quae tamen non reputantur eis ad meritum nisi de congruo tantum.

Ad primum dicendum quod licet homines appetant veram beatitudinem in universali, errant tamen in particulari.

Ad aliud dicendum quod licet nullus aspiciat ad malum sub ratione mali et intentione prima, aspicit tamen secundum veritatem et intentione secunda, et ideo non sufficit sola aestimatio ad bonitatem finis, sed debet esse bonus secundum veritatem.

Ad tertium dicendum quod hoc non est quia bonitas voluntatis non sit ex fine, sed quia sufficiens relatio in finem non potest esse sine adiutorio caritatis.

A 34 sive sufficiens *mg.* A 35 peccato mortali *trp.* A 36 tantum *trp.p.* nisi FBG 41 aestimatio: extimatio F, aestimativa G

Quaestio 2
Utrum caritas sit finis quo voluntas bona est

Utrum caritas sit ille finis.

Videtur quod sic: 1 *Tim* 1: „Finis praecepti est caritas." Sed idem est finis praecepti et bonae voluntatis, ergo etc.

Item natura in operando finaliter intendit formam perficientem inesse naturae, ergo a simili voluntas intendit finaliter formam perficientem inesse mori. Sed haec forma est caritas, ergo etc.

Contra: *Rom* 10: „Finis legis Christus", non ergo caritas. Sed idem est finis legis et bonae voluntatis, ergo etc.

Item finis bonae voluntatis est illud quo habito voluntas nihil quaerit ultra quia habito fine quiescitur secundum Philosophum, 2. *Metaphysicae*. Sed habita caritate aliquid ultra quaerit bona voluntas, ergo caritas non est finis.

Item principium et finis sunt distincta. Sed caritas est principium bonae voluntatis, ergo non potest esse finis.

Respondeo dicendum quod idem est finis legis et legislatoris et eorum quae sunt sub lege, sicut medicinae et medici et patientis est idem finis. Omnium enim istorum finis est sanitas. Finis autem latoris legis est facere cives bonos secundum Philosophum, 2. *Ethicae*, et quia hoc non potest fieri nisi per caritatem, ideo finis legis est caritas vel acquirenda vel nutrienda vel conservanda vel augenda vel implenda. Praeterea finis eiusdem legis et legislatoris est facere hominem servire Christo et perducere ad Christum, et ideo Christus est finis legis. Tam Christus ergo quam caritas est finis legis, sed differenter quia caritas est finis legis sicut qualitas perficiens quam debent habere subditi, sed Christus sicut dominus ad quem subditi dirigunt suas actiones. Finis autem est istis duobus modis sicut dicit Commentator, super illud 2. *Physicorum*: „Nos sumus quodammodo finis omnium": „Intendebat", inquit, „quod finis est duobus modis, aut sicut dicimus quod forma est finis materiae et illud ad quod pervenit res est finis rei, aut sicut dicimus quod illud cuius est res est finis rei, et secundum hoc

---

Deficit D 4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 bonae voluntatis *trp.* A 12 quaerit: requirit A 19 finis[1] est[1] *trp.* BA//latoris legis: legislatoris F, lator legis G 31 finis:

---

5 1 Tim 1,5.
10 Ro 10,4.
13 Aristot., Met. 2, c.2 (994b13–6).
20 Aristot., Eth.Nic. 2, c.1 (1103b3–4).
27 Averroes, In Phys. 2, t.24 (ed.cit. 57 M).

dicimus quod homo est finis rerum creatarum propter ipsum." Item Commentator et Alexander, super 11. *Metaphysicae*: „Quoniam autem in non mobilibus": „Perfectiones propter quas movetur perfectivum quaedam sunt qualitates quibus perficitur illud quod movetur ut illud quod movetur propter sanitatem, quaedam sunt substantiae extrinsecae a re quae moventur ad illas ut assimilentur illis sicut inveniuntur omnes actiones servorum."

Ad primum patet.

Ad secundum dicendum quod hoc verum est de fine ultimo et in eodem genere finis. Sed caritas est finis viae, non patriae. Unde qui habet caritatem non quaerit aliam formam perfectiorem, sed alium finem ut Deum.

Ad tertium dicendum quod quaedam sunt opera ad virtutem et illorum est finis virtus ut generanda et acquirenda. Quaedam autem sunt a virtute et illorum potest esse finis virtus ut conservanda et augenda. Qui enim non operatur cum operandum est, amittit virtutem. Exemplum ad hoc est de sanitate. Sanitas enim ut habita est principium deambulationis, sanitas autem ut augenda vel conservanda est finis deambulationis. In formis autem quae sunt in materia non est possibile quod eadem forma sit principium et finis. Sed de formis quae sunt extra materiam sicut sunt virutes, non est hoc inconveniens. Unde Commentator, Super 11. *Metaphysicae*: „Movens", inquit, „corpora caelestia est forma abstracta et est intellectus et est movens quia agit motum et quia finis motus. Haec autem differunt in nobis, scilicet quod movet nos in loco secundum quod est agens, et quod movet nos secundum quod est finis, et habet duplex esse, in anima et extra animam. Secundum quod est in anima est agens motum, secundum quod est extra animam est movens secundum finem. Verbi gratia: Balneum duplicem habet formam, scilicet in anima et extra animam, et propter illam formam quae est in anima desideramus illam quae est extra animam. Forma igitur balnei inquantum est in anima est agens desiderium et motum, sed secundum quod est in materia extra animam est finis motus, non agens motum. Si igitur forma balnei non esset in materia, tunc moveret et secundum quod agens et secundum quod finis sive secundum finem sine aliqua motione contingente." Et quia caritas non est forma in materia, ideo potest movere ut principium et ut finis. Aliter

---

omnium *add.mg.* A 32 super: illud *add.* FGA//in non *trp.* FA 35 moventur *corr. sec. textum citatum*, movetur *codd.*//assimilentur *corr. sec. textum citatum*, assimiletur *codd.* 40 formam perfectiorem *trp.* A 44 est[2] *trp.p.* exemplum A//enim *om.* FBG 45 augenda: augmentanda F, augens et augenda BG, agenda A 48 sunt *om.* A 49 est[2] *om.* FB 56 igitur: ergo FB 60 motione contingente *corr. sec. textum citatum*, numeratione *codd.* 61 ideo: non *add. s.l.* A 65 idem est[1] *trp.* F, dum est B, deest G

---

32 Aristot., Met. 12, c.7 (1072b1–2). Averroes, In Met. 12, t.37 (ed.cit. 320 F).
49 Averroes, In Met. 12, t.36 (ed.cit. 318 H–K).

potest dici quod in illis in quibus intendere finem non est habere finem differunt finis et principium quia principium est intentio finis sive finis per intentionem, non per suam essentiam, in illis autem in quibus intendere finem est habere finem idem est secundum rem finis et principium et talis finis est caritas. Qui enim vult vel intendit diligere Deum vel proximum, iam diligit, et hoc patet de dilectione Dei. Si enim diligere Deum sicut dicit Hugo, *De sacramentis* li. 2., p. 13., ca. 6., sit velle habere Deum, tunc velle diligere est velle velle habere. Sed nullus vult velle aliquid propter ipsum velle sed propter ipsum volitum, ergo nullus vult velle habere Deum nisi qui vult habere Deum, ergo qui vult et intendit diligere Deum diligit Deum. Si autem dicamus diligere Deum optare sive velle ei bonum propter se, tunc velle diligere est velle ei optare bonum propter se. Sed nemo vult optare aliquid propter ipsum optare, sed propter ipsum optatum. Ergo velle optare bonum est optare bonum, ergo velle diligere Deum est diligere Deum. Consimiliter arguendum est de dilectione proximi.

Ad aliam quaestionem nota totum in scripto.

65–6 idem...intendit *mg.* A 68 est velle[3] *mg.* A//velle[4] *corr.*, *om. codd.* 70 nisi...Deum[2] *om.* FG 71 dicamus: dicimus FBG 72–3 tunc...se *om.(hom.)* BG 73–4 sed[2]...bonum[2] *om.* BG 74–5 est[2]...Deum *om.* BG 75 Consimiliter: consimile A//arguendum: argumentum A

---

67 Hugo a St. Victore, De sacr. 2, p.13, c.6 (PL 176,529A).

Quaestio 3
Utrum intentio sit in solis rationalibus

Utrum intentio sit in solis rationalibus.

Quod sic videtur: *Mat* 6: „Si ergo lumen quod in te est“: *Glossa*: „Intentio qua facimus quodcumque lumen dicitur.“ Sed non est lumen corporale, ergo est lumen spirituale rationis.

Item intentio est actus vis collativae. Sed vis collativa non est nisi in rationalibus, ergo etc.

Contra: In his quae operantur propter finem necesse est ponere intentionem quia secundum Philosophum, 2. *Metaphysicae*, ultimum est finis ad quem tenditur. Sed naturalia operantur propter finem secundum Philosophum, 2. *Physicorum*, ergo et propter intentionem.

Item omne quod movetur ad aliquid et eo obtento quiescit, cum movebatur illud intendebat. Sed res naturales sunt huiusmodi, ergo etc.

Respondeo dicendum quod sicut electio est de his quae sunt ad finem, ita intentio est de fine, sed non secundum quod appetitus simpliciter fertur in finem, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, ordinatur ad finem, et ideo intentio de sua ratione importat quemdam ordinem unius ad alterum. Ordo autem unius ad alterum non est nisi per intellectum cuius est ordinare. Intentio ergo necessario exigit ordinem intellectus. Intellectus autem ordinans appetitum in finem in quibusdam est coniunctus sicut in creaturis rationalibus, in quibusdam vero separatus sicut in naturalibus quae diriguntur in finem ab intellectu instituente naturam. Appetitus intellectui coniunctus dicitur voluntas, appetitus vero separatus dicitur appetitus naturalis vel separabilis. Sic ergo invenitur in utrisque intentio, sed primo et principaliter in rationalibus.

Ad primum dicendum quod intentio in rationalibus est lumen spirituale simpliciter, in corporalibus autem secundum quid.

Ad secundum dicendum quod in creatura irrationali non est collatio ex se, sed ex intellectu praesciente. Vel dicendum quod tendentia ab uno in aliud quandoque est cum collatione, quandoque sola inclinatione.

Deficit D 4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 videtur *om.* FA//6: 5 FBG 17 simpliciter fertur *trp.* A 23 in^2: ad A 25 separabilis: separatus A 26 rationalibus: rationabilibus BGA 31 inclinatione: intentione A

---

5 Mt 6,23; Glossa ord. in Mat. 6,23 (PL 114,104D).
11 Aristot., Met. 2, c.2 (994b9–11).
12 Aristot., Phys. 2, c.2 (194a28–30).

Quaestio 4
Utrum intentio se teneat a parte intellectus vel a parte affectus

Utrum intentio se teneat a parte intellectus vel a parte affectus.

Videtur quod a parte affectus: Magister in littera: „Intentio quandoque pro voluntate, quandoque pro fine voluntatis accipitur." Ergo etc.

Item meritum principaliter residet penes intentionem. Sed meritum pertinet ad voluntatem, ergo etc.

Contra: Damascenus, li. 2., ca. 21.: „Quae circa aliquid intelligentia intentio vocatur." Ergo etc.

Item Augustinus, *Contra Iulianum*, et ponitur *Mat* 6: „Intentio est oculus." Sed hoc est intellectus, ergo etc.

Item intentionis est referre. Sed referre est ipsius intellectus, ergo etc. Si dicas quod pertinet ad utrumque, quaero: Aut sicut potentia aut sicut habitus aut sicut passio? Quia secundum Philosophum, 6. *Ethicae* ca. 5.: „Quicquid est in anima aut est potentia aut habitus aut passio." Non sicut potentia quia intentio est una et istae sunt duae potentiae. Non sicut habitus quia unus habitus non potest reponi in duabus potentiis. Non sicut passio quia passiones sunt involuntariae, intentio autem numquam, ergo etc.

Respondeo dicendum quod intentio magis se tenet ex parte affectivae potentiae. Intentio autem dicitur recta, sancta, bona, non dicitur vera, falsa, probabilis. Unde videtur quod se teneat a parte affectus sicut dicit Magister. Praeterea intendere est in aliud tendere. Hoc autem est illius potentiae cuius est fugere et sequi, id est voluntatis, non intellectus speculativi quia nihil dicit de hoc, nec intellectus practici quia licet iudicet de fuga et sequela, non tamen hoc facit, sed voluntas tantum. Verumtamen quia intentio importat distantiam - nullus enim intendit in id quod habet - ideo intentio est ipsius voluntatis non secundum quod absolute fertur in ipsum finem, sed secundum quod fertur in finem mediante

---

Deficit D 4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 a parte *om.* A//Intentio *om.* A 9 21: 28 A, *mg.*: in alio 21 A 15 6: 3 B, 5 G, 1 A 16 aut[1] *om.* A 19 ergo *om.* A 21 recta sancta *trp.* A 24 et sequi: prosequi BG, et persequi A 25 hoc[2] *om.* FGA 27 intendit: tendit FB//id: eo FA 28 sed...finem[2] *mg.* A 29 ideo: ita FB 31 ea: eo A

---

5 Petrus Lomb., Sent. 2, d.38, c.4, n.2 (ed.cit. 551, ll.8s.).
9 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.22 (ed.cit. 134s., ll.50s.).
11 August., Contra Iulianum 4, c.3, n.33 (PL 44,755); Mt. 6,22–3.
15 Aristot., Eth.Nic. 2, c.4 (1105b19–21; 1106a11–2).
22 Petrus Lomb., Sent. 2, d.38, c.4, n.7 (ed.cit. 552, l.19).
23–31 Thomas Aqu., In Sent. II, d.38, q.1, a.3, sol.

eo quod est ad finem, et ideo intentio importat ordinem unius ad alterum quae quidem ordinatio fit per intellectum vel coniunctum vel separatum. Necessario ergo intentio est ipsius voluntatis inquantum in ea manet vis rationis ordinantis.

Ad primum dicendum quod aequivoce accipitur ibi intentio. Nam apud Damascenum accipitur pro directione intellectus in obiectum determinatum, hic autem pro directione appetitus in finem ultimum.

Ad secundum dicendum quod intentio dicitur lumen vel oculus propter vim rationis ordinantis quae manet in voluntate.

Ad tertium dicendum quod sicut directio intentionis potest dici non per modum ostensionis sed inclinationis sicut appetitus dirigit ad appetibile, ita dicendum est de relatione. Est enim ibi relatio inclinationis, non apprehensionis.

Ad quartum dicendum quod pertinet ad utrumque sicut passio loquendo communiter de passione secundum quod omnes actiones animae dicuntur passiones. Vel dicendum quod Philosophus non dividit ibi omnia quae sunt in anima, sed tantum quae sunt in anima appetitiva secundum Commentatorem.

---

33 pro: ibi A 42 passiones: passibiles A//ibi: in A

---

43 Eustratius, In Eth. Nic. 6, c.2 (ed.cit. 265, ll.12–5).

DISTINCTIO 39

Quaestio 1
Utrum conscientia se teneat a parte intellectus vel affectus

Utrum conscientia se teneat a parte intellectus vel affectus.

Ad istam quaestionem nota quod conscientia aliquando accipitur pro potentia sicut dicimus quod lex intellectus scripta est in conscientia nostra, aliquando pro ipso conscito sicut dicit Damascenus, li. 4., ca. 14., quod „conscientia est lex intellectus". Lex enim intellectus est illud quod novimus per conscientiam et hoc est obiectum, aliquando pro habitu quo iudicamus aliquid faciendum vel non faciendum sicut dicimus de dormiente: Iste homo est bonae conscientiae, aliquando pro actu, scilicet pro iudicio rationis quo dicimus: Hoc est faciendum vel dimittendum. In communi ergo acceptione conscientiae conscientia est habitus cognitivus perficiens intellectum practicum vel actus eius. Unde concedendum est quod se teneat ex parte cognitivae inquantum practica est.

Deficit D 6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 nota: dicendum BG, *om.* F//conscientia: scientia A 12 homo est *trp.* A 14 est: vel *add.* FBG 15 cognitivus: cognitionis A// practicum: per practicam FG

---

9 Johannes Dam., De fide orthodoxa 4, c.22 (ed.cit. 359, l.11).

Quaestio 2
Utrum conscientia sit habitus innatus vel acquisitus

Utrum conscientia sit habitus innatus vel acquisitus.

Videtur quod innatus sive naturalis: Augustinus, 2. *De libero arbitrio* ca. 12.: „Ante omne meritum boni operis non parum est accepisse naturale iudicatorium quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati.“ Sed huiusmodi iudicatorium est conscientia, ergo etc.

Item Isidorus, *Etymologiae* li. 5., ca. 4.: „Ius naturale est quod docet animalia“, ergo et homines.

Item lex naturalis cognoscitur ab homine aliquo modo. Aut ergo cognitio talis est per acquisitionem et tunc non debet dici naturalis, aut per naturam et tunc dicit habitum innatum. Sed talis cognitio est conscientia, ergo etc.

Contra: Philosophus, 3. *De anima*: „Anima nata est sicut tabula rasa“, ergo etc.

Item non habetur cognitio de complexo nisi prius habeatur de incomplexo, ergo etc.

Item omnis habitus naturalis semper est rectus. Sed conscientia aliquando est non recta, ergo etc.

Respondeo dicendum quod de habitibus cognitivis fuerunt multae opiniones. Opinio enim Platonis fuit quod omnis scientia est innata animae, sed oblivioni datur ad tempus propter molem carnis. Hoc autem improbat Augustinus et Philosophus.

Alia opinio fuit quod habitus cognitivi sunt innati intellectui agenti, sed acquisiti possibili sicut virtutes politicae quoad aliquid sunt innatae et quoad aliquid acquisitae. Si autem dicatur quod intellectus agens sit Deus sive intelligentia separata, planum est quod naturaliter habet scientiam et actu

---

Cont. cod. D *hinc inde.* 4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 quietem difficultati *trp.* BGA 11–2 cognitio talis *trp.* A 14 Philosophus *om.* FGA 17 ergo *om.* FDA 18 naturalis *om.* FBGA 22 carnis: corporis FA 22–3 Augustinus...Philosophus *trp.* DA 25 politicae: pollicitae BA, posticae(?) G 34 praesentiam: praesentia FDA 38

---

5 August., De libero arbitrio 3, c.20, n.56 (PL 32,1298).
9 Isidorus Hisp., Etymologiae 5, c.4, n.1 (PL 82,199B).
14 Aristot., De anima 3, c.4 (429b30 – 430a2).
21 Plato, Menon (St. II, 81c–d).
22 August., Retr. 1, c.8, n.2 (PL 32,594).
23 Aristot., Rhet. 1, c.11 (1370a6–7).

considerat. Sed si dicatur quod est potentia animae difficile est dicere quod intellectus agens habeat cognitionem innatam et quod illam de se non possit facere in intellectu possibili.

Alia opinio est quod habitus cognitivi sunt innati quoad principia et acquisiti quoad conclusiones.

Alius est modus dicendi quod sicut corporalis visio duo requirit, scilicet lumen sub quo res videtur et praesentiam obiecti, sic dicunt quod ad cognitionem intellectualem duo requiruntur, scilicet lumen intellectuale sub quo cognoscit anima, et praesentia speciei intelligibilis. Ratione luminis intellectualis innati sunt habitus cognitivi, sed ratione intelligibilis speciei sunt acquisiti quia illa acquiritur per sensum. Unde deficiente uno sensu necesse est deficere scientiam de re cuius species per illum sensum recipitur. Unde deficiente visu necessario deficit scientia de coloribus. Lumen autem illud vocat Philosophus intellectum agentem. Unde Philosophus, 3. *De anima*, comparat intellectum agentem lumini vel luci secundum aliam translationem. „Ille", inquit, „intellectus quo est omnia facere sicut habitus quidam est ut lumen. Quodam enim modo et lumen facit potentia colores actu colores." Unde supra in magno commento comparat Commentator intellectum agentem luci, possibilem vero diaphano, formas autem materiales colori. Item Commentator in fine tractatus sui *De somno et vigilia*, dicit quod est duplex cognitio, scilicet praeparans et agens. Cognitio praeparans vocatur cognitio imaginationis qua cognoscuntur simplices intentiones quas significant singulae dictiones, cognitio autem agens vocatur cognitio fidei sive credulitatis qua cognoscuntur veritates complexae. Habitus igitur principiorum sunt innati quoad cognitionem agentem quia principia non sunt cognita per ratiocinationem, sed sunt acquisiti quoad cognitionem praeparantem. Principia enim cognoscimus inquantum terminos cognoscimus. Habitus vero conclusionum neutro modo sunt innati sed acquisiti quoquo modo, et hoc tam in speculativis quam in operabilibus est intelligendum. Unde nota quod sunt quaedam principia quae pertinent ad speculationem, quaedam quae ad operationem. Unde opinio debendi facere aliqua vel non facere est nobis innata ut opinio debendi diligere Deum et non laedere proximum. Similiter opinio debendi facere aliqua vel non facere est nobis acquisita ut quod clerici contineant et quod religiosi in claustro

---

acquiritur: acquiruntur BGA 41 Philosophus *om.* F(*infra hom.*)DA 43 et *om.* A 44 colores[1] actu: et facit potentia A 45 possibilem: materialem D, possibili G, possibile A 50 credulitatis: credulitas DBG 53 cognoscimus[1] *exl.* A, *om.* FD 54 quoquo:

---

41 Aristot., De anima 3, c.5 (430a10–7). Trl. arabo-latina (Averroes, In de anima 3, t.18, ed.cit. 161 A).

45 Averroes, In De anima 3, t.5 (ed.cit. 152 AB).

46 Averroes, De somno et vigilia (ed.cit. 35 IK).

sileant. Et ideo conscientia quaedam est innata ut illa quae nascitur ex his quae sunt per se nota sicut conscientia de diligendo Deo et de non nocendo proximo et huiusmodi, quaedam vero acquisita ut illa quae est ex informatione vel consuetudine.

Dicendum ergo quod conscientia quantum ad lumen intellectuale et quantum ad illud quod nascitur ex iure naturali est innata, sed conscientia quae nascitur ex pertractatione talium principiorum, scilicet iuris naturalis, vel informatione est acquisita.

Per hoc patet ad argumenta utriusque partis.

Ad illud tamen quod dicitur quod omnis cognitio habetur per sensum: Falsum est sicut patet per experientiam Avicennae de homine creato in aere.

---

utroque FDBG 60 est *om.* GA 61 Deo: deum FD 65 illud: id A 70 aere: etc. *add.* A

---

70 Avicenna, De anima p.1, c.1 (ed.cit. 36, l.51).

Quaestio 3
Utrum homo teneatur facere quicquid ei sua conscientia dictat esse faciendum

Utrum homo teneatur facere quicquid ei sua conscientia dictat esse faciendum.

Videtur quod sic: Super illud *Rom* 8: „Omne quod non est ex fide", *Glossa*: „Id est contra conscientiam etiam si bonum est in se", ergo etc. Si dicas quod conscientia ligat quia non potest facere contra conscientiam quin peccet, sed non semper est meritorium secundum illam conscientiam facere, contra: Si oppositum de opposito et propositum de proposito. Sed omne quod est contra conscientiam est demeritorium, ergo omne quod est secundum conscientiam est meritorium.

Item lex habet coactivam potentiam secundum Philosophum, 10. *Ethicae*. Sed conscientia est lex secundum Damascenum, li. 4., ca. 14., et *Glossam Eccles*. 7, ergo etc.

Contra: Deus non potest obligare quemquam ad faciendum malum secundum se, ergo multo minus conscientia.

Item Augustinus, *Contra Faustum*: „Omne peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei." Sed conscientia est huiusmodi, ergo etc.

Item omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati quia nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Sed non furari in eo qui habet conscientiam furandi ut pascat patrem suum non reducitur ad aliquod genus peccati ut patet discurrendo per singula, ergo talis non peccat, ergo conscientia sua non obligat eum.

Respondeo dicendum quod conscientia potest dictare aliquid dupliciter, vel per modum necessarii ad salutem et tunc universaliter facere contrarium est peccatum mortale. Quod enim sic dictat conscientia credit homo praecise esse voluntatem Dei et cum facit contrarium, facit quantum in se est contra voluntatem Dei. Vel per modum utilis ad salutem et tunc non peccat homo mortaliter faciendo contrarium nisi alias sit obligatus vel voto vel praecepto.

Sed numquid facere secundum conscientiam semper est meritorium? Dicendum quod numquam est meritorium nisi id quod fit secundum se sit meritorium. Si enim sit malum secundum se vel contra praeceptum Dei,

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 est *trp.p.* fide A 7 ergo *om.* DBG 18 conscientia:

---

6 Ro 14,23; Petrus Lomb., Glossa in Rom. c.14, v.20–3 (PL 191,1519D).
12 Aristot., Eth.Nic. 10, c.10 (1180a21).
13 Johannes Dam., De fide orthodoxa 4, c.22 (ed.cit. 359, l.11). Eccl 7,23; Glossa ord. in Eccl 7,23 (apud Lyranum III, f. 393r).
17 August., Contra Faustum 22, c.27 (PL 42,418).

quantumcumque dictet illud conscientia esse faciendum, peccat homo mortaliter faciendo. Conscientia enim erronea non potest absolvere hominem a praecepto Dei. Item si sit indifferens, adhuc non meretur homo implendo conscientiam quia numquam est virtus nec opus virtutis quod non est secundum rationem rectam. Exemplum de festuca. Omnis igitur conscientia sive sana sive erronea quae dictat aliquid per modum necessarii aliquo modo ligat, eatenus ad minus quod homo non potest contrarium sine peccato facere, sed non ita ligat ut facere secundum eam sit semper meritorium sicut est de ligatione praeceptorum et prohibitionum Dei sicut accidit quando conscientia est erronea. Oportet autem secundum hoc respondere ad rationes utriusque partis.

Ad primum primae partis dicendum quod verum est de illa conscientia quae dictat aliquid ut necessarium ad salutem. Sed ponamus quod Deus praecipiat contrarium, ergo homo erit perplexus. Dicendum quod tunc debet deponere conscientiam et si per se non potest, debet alium consulere. Ad „si tu dicas" dicendum quod non sequitur: Facere contra conscientiam est peccare, ergo facere secundum conscientiam est mereri sive bene facere. Hic enim non tenet consequentia in ipso, sed e contrario: ergo bene facere est facere secundum conscientiam. Eodem modo penitus est sicut in voluntario et in involuntario. Non enim sequitur: Ignoranter factum est involuntarium, ergo scienter factum est voluntarium. Quia involuntarium comprehendit violentiam et ignorantiam sub disiunctione. Sed voluntarium privat utrumque sub copulatione. Eodem modo peccare comprehendit facere contra conscientiam et contra Deum sub disiunctione, bene facere autem privat utrumque sub copulatione et ideo in istis est consequentia e contrario sicut in illis.

Ad secundum dicendum quod etsi lex sit iudex et liget, non tamen est supremus iudex, sed Deus, et ideo contra Deum ligare non potest.

Ad primum secundae partis dicendum quod non est simile quia ideo Deus non potest nos ligare ad malum quia non potest errare ut iudicet hoc esse faciendum. Conscientia autem errare potest.

Ad secundum nota in scripto.

Ad tertium dicendum quod conscientia erronea quando dictat aliquid, dictat sub apparentia alicuius boni vel sub specie pietatis vel iustitiae vel honoris Dei. Unde peccatum quod committitur faciendo contra talem conscientiam opponitur illi virtuti sub cuius specie dictat opositum.

---

non *add.* DA 33 dictet: dictaret D, detinet G, vel iudicet *add.* B//illud conscientia *trp.* A 36–7 est[1]...Exemplum: est[1]...Exemplum *add.(ditt.)* A 37 Exemplum: est *add.* A// festuca: fusta A 38 dictat: dicat A 40 semper *trp.p.* meritorium A, *om.* D 45 perplexus: prolexus A 46 Ad *corr.*; vel aliter F, *om.* BA, aut G, ad aliud D//si tu dicas *om.* D 47 dicendum *om.* BGA//conscientiam: scientiam A 48 facere: dicendum *add.* A//Hic: haec FD, hoc BG 52 comprehendit: apprehendit A 57 sit *om.* FA//iudex: iudicet A 60 iudicet: iudices A 66 dictat: dictabat FDG

Quaestio 4
Utrum synderesis sit in genere cognitionis vel affectionis

Utrum synderesis sit in genere cognitionis vel affectionis.

Videtur quod affectionis per *Glossam* super 1. *Eze*: „Hic est", inquit, „spiritus qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus." Sed gemere est actus affectionis, ergo etc.

Item Ambrosius dicit et habetur in littera quod homo subiectus peccato naturaliter vult bonum, sed quod naturaliter inclinat ad bonum est synderesis vel conscientia, ergo illa voluntas quae naturaliter vult bonum est synderesis vel conscientia. Sed non est conscientia, ergo est synderesis.

Item in *Glossa* praedicta dicitur quod synderesis comparatur aquilae quia aliis tribus non se immiscet, scilicet irascentiae leonis, concupiscentiae vituli et ratiocinabilitati hominis, sed eis superfertur et ipsas corrigit. Sed ratio non superfertur rationi, sed sola voluntas, ergo etc.

Contra: Scintilla conscientiae et conscientia sunt in eadem parte animae. Sed conscientia sicut supra dictum est, spectat ad cognitionem, ergo et scintilla conscientiae. Sed synderesis est scintilla conscientiae sicut habetur in *Glossa* super 1. *Eze*, ergo etc.

Item Hieronymus in fine *Glossae* dicit quod synderesis est ille spiritus de quo dicitur: Nemo scit ea quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est. Sed scire est partis intellectivae, ergo etc.

Item ibidem dicit quod synderesis est qua sentimus nos peccare. Sed sentire est cognitivae, ergo etc.

Iuxta hoc quaeritur quomodo differunt conscientia, synderesis et lex naturalis.

Respondeo: Circa istam quaestionem sunt multae opiniones. Quidam enim dicunt quod in homine est aliqua vis apprehensiva aliquarum veritatum sine inquisitione. Et hoc in speculativis dicitur intellectus, in operabilibus vero synderesis. Et haec opinio fundatur super hoc quod divisio debet esse uniformis.

---

13 aliis: alii tres A//scilicet *om.* A, ut G 14 ratiocinabilitati: rationalitati FD, ratiocinati A* 20 ille: iste BA 28 hoc: haec A//vero *om.* DBG 30 cetera tria *trp.* A 31

---

5 Hieronymus, In Ezech. 1, c.1, v.7 (PL 25,22B); Ezech 1,7. Ro 8,26.
8 Ps.–Ambrosius, Comm. in ep. ad Romanos c.7, v.18 (PL 17,113B).
12 Cf. l. 5.
19 Ibid.
20 Ibid.
21 Cf. 1 Cor 2,11.

Unde sicut cetera tria sunt potentiae et non habitus, ita et quartum. Unde Hieronymus subinfert in fine illius allegatae expositionis *Glossae*: „in integro quamdam disputationem partium animae." Unde videtur quod sit aliqua pars animae sicut potentia. Quod etiam sit intellectus, non voluntas videtur quia in eodem dicit Hieronymus et est in *Glossa*, quod illud nemo scit quae sunt hominis etc. Intelligitur de synderesi. Ex quo videtur quod sit potentia cognitiva. Haec autem vis dicitur scintilla propter parvitatem respectu intellectualitatis quae est in angelo. Dicitur etiam superior scintilla rationis quia in natura rationali supremum est. Unde Hieronymus dicit quod per aquilam significatur quae cetera animalia transcendit, et ita haec vis transcendit rationalem quae per hominem et concupiscibilem quae per vitulum et irascibilem quae per leonem significatur. Item haec semper repugnat peccato. Sicut enim in speculativis non convenit intellectum errare circa cognitionem principiorum quin semper repugnet ei quod dicitur contra principia, ita non contingit errare in practicis principiis, et propter hoc dicitur quod haec portio superior rationis extingui non potest.

Aliorum est opinio quod sicut conscientia est habitus cognitivus, sic synderesis est habitus affectivus quo voluntas naturaliter inclinatur ad bonum honestum. Huic concordare videtur Magister in fine praecedentis distinctionis. „Superior", inquit, „scintilla rationis quae in Chain extingui non potuit, semper bonum vult et malum odit."

Aliorum est opinio quod synderesis est habitus cognitivus sicut et conscientia et differt conscientia a synderesi sicut particulare ab universali tantum. Conscientia enim est opinio intentionis ad aliquid faciendum vel non faciendum nec refert quantum ad quidditatem conscientiae undecumque generetur talis opinio, sive ex cognitione regularum iuris naturalis sive doctrina sive inventione. Synderesis vero est opinio genita tantum ex consideratione regularum iuris naturalis. Et quia illae regulae sive principia iuris naturalis non possunt a mente deleri nec oblivioni dari, hinc est quod synderesis non potest extingui. Haec enim semper malo remurmurat quia illae regulae naturalis legis se extendunt ad totam conversationem vitae hominis in generali. Haec dicitur scintilla propter sui parvitatem, ipsa enim valde parva est sicut et principia a quibus oritur. Principia enim mini-

---

quamdam: quam FDBG 38 dicit *om.* BGA//animalia: alia A 39 et...transcendit[2] *mg.* A 41 haec: hoc A, huic G, *om.* B 44 portio: portior A 47 videtur: unde A 50 et *om.* A 51 conscientia[1] *trp.p.* synderesi DBG, *mg.* A 52 refert: refertur DBG 54 naturalis: naturali A 56 illae: istae BA 57 Haec: hoc FD, sed BG//enim *om.* DBGA 59 sui parvitatem *trp.* A//sui: suam *trp.p.* parvitatem BG 64 a[2]: ex DGA 65

---

31 Cf. l. 5 (22C).
34 Cf. l. 20.
47 Petrus Lomb., Sent. 2, d.39, c.3, n.3 (ed.cit. 556, ll.7–9).

ma quantitate. Vel dicitur scintilla propter qualemcumque illuminationem ad operandum licet exilem, vel dicitur scintilla quia sicut ex scintilla generatur magnus ignis, ita ex synderesi conscientia. Sicut enim omne ius positivum profectum est a iure naturali, ita conscientia a synderesi.

Aliorum est opinio quod synderesis est potentia subtracta habitui nobis innato, coniuncta habitibus operabilium qui sunt quasi principia morum, vel quod sit pars intellectus. Et forte synderesis comprehendit utrumque, tam intellectum prout est apprehensivus principiorum per se notorum in operabilibus sive praeceptorum iuris naturalis quam etiam voluntatem secundum quod naturaliter inclinatur ad bonum ut non sit nomen tantum unius potentiae sed totius illius supremi animae quo naturaliter apprehendit homo bonum et appetit, nec moveat quod dixi synderesim plura comprehendere prout significatur per aquilam quia sicut habetur in eadem *Glossa* Hieronymi, rationabilitas quae designatur per hominem comprehendit „rationem et cognitionem et mentem et consilium et virtutem et sapientiam et ponuntur in arce cerebri. Item feritas et iracundia et violentia quae significantur per leonem consistunt in felle. Item libido et luxuria et omnium voluptatum cupido quae designantur per vitulum in iecore." Unde planum est quod per tria praedicta non tantum singulae potentiae intelliguntur, sed potentiae cum suis habitibus.

Sustinendo quod se teneat ex parte intellectus dicendum ad primum quod dicitur gemere pro nobis non subiective, sed effective quia facit nos gemere.

Ad secundum dicendum quod synderesis et naturalis affectio inclinant ad bonum, sed differenter. Vel forte proprie loquendo synderesis non inclinat ad bonum, sed tantum dictat quid appetendum vel fugiendum.

Ad tertium dicendum quod sicut dictum est, synderesis est opus tentionis ad faciendum vel dimittendum ex cogitatione legis naturalis exorta. Unde synderesis non est quicumque habitus rationis, sed talis qui oritur ex regulis incommutabilibus recte vivendi quae vix vel numquam potest errare propter sui infallibilitatem. Rationalitas autem quae ibi significatur per hominem est habitus rationis qualitercumque exortus, sive per rationes veras sive per verisimiles. Unde talis ratio bene potest poni super talem.

Sustinendo quod se teneat ex parte affectivae dicendum sicut in scripto

Ad secundum dicendum quod synderesis dicitur scire illo modo quo dicit Augustinus, 15. *De trinitate* ca. 12., quod voluntas scit quid appetat quidve

est[2]: sit FD, ex *add.* BG 66 qui: quae DBG 73 rationabilitas: rationalitas F, nobilitas D, ratiocinabilitas B, rationalitam(?) G 74 et[2] *om.* FB//et[4] *om.* FDBG 77 designantur: designatur A 87 est *om.* DA 88 potest *trp.p.* propter A 89 Rationalitas: rationabilitas B(?)G 94 scit: sit A 96 possent: possunt A 97 persuaderi: persuadere

65–79 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.39, q.3, a.1, sol.
73–77 Cf. l. 5 (PL 25,22A–B).
94 August., De trin. 15, c.12 (PL 42,1074).

evitet. Hoc enim dicitur propter concomitantiam intelligentiae quae hoc scit, vel quia voluntas tenet motum factum a ratione sciente quia aliter non possent concupiscibilis et irascibilis persuaderi ratione nisi impressionem sive motum rationis tenerent. Sic dicendum est de synderesi.

Ad tertium dicendum quod synderesis dicitur sentire non subiective, sed quia facit nos sentire contradicendo peccato.

Ad illud quod ultimo quaeritur dicendum quod conscientia est habitus vel credulitas quo quis debet scire quid faciendum vel non faciendum. Quid sit synderesis dictum est. Lex naturalis est aggregatio vel continentia praeceptorum iuris naturalis quae sunt homini indita a natura.

FDA 101–2 habitus...credulitas *trp.* A 102 faciendum[1]: sit *add.* A 103 vel...praeceptorum: praeceptorum vel conscientia A

Quaestio 5
Utrum synderesis possit extingui per peccatum

Utrum synderesis possit extingui per peccatum.

Videtur quod sic quia secundum Anselmum, li. *De concordia*, haec est differentia inter naturalem affectionem commodi et honesti quod affectio honesti separabilis est, commodi autem non. Sed synderesis est naturalis affectio honesti, ergo etc.

Item haeretici moriuntur pro suo errore absque murmure synderesis contra malum, ergo est extincta in eis.

Contra: In *Glossa* Hieronymi quod in Chain numquam potuit extingui, ergo etc.

Item Augustinus, 2. *De civitate* ca. 26.: „Tanta est vis probitatis et castitatis ut omnis vel paene omnis eius laude moveatur nec humana natura usque eadeo sit turpitudine vitiosa ut totum amittat sensum honestatis." Sed iste sensus honestatis est synderesis, ergo etc.

Item quae naturaliter insunt inseparabilia sunt. Sed synderesis inest nobis naturaliter, ergo etc.

Respondeo dicendum quod quocumque istorum modorum iam dictorum accipiatur synderesis, non potest totaliter extingui quia alias non posset peccator reduci ad poenitentiam sicut nec asinus. Unde nota quod sicut non convenit intellectum errare circa principia per se nota prout in se considerantur, in pertractatione tamen eorum ad conclusiones perverse ratiocinando contingit ipsum errare, ita synderesis in se numquam errat vel extinguitur in se considerando praecepta per se nota iuris naturalis, sed tantum accidit defectus secundum quod ipsae regulae iuris naturalis per deliberationem pertractantur ad opera singularia, unde potest impediri per vires inferiores.

Ad primum dicendum quod synderesis est naturalis appetitus boni in universali et iste non est separabilis. Sed appetitus in particulari potest separari.

Ad aliud dicendum quod sicut lumen naturale intellectus non sufficit ad cognoscendum ea quae fidei sunt, ita nec per se sufficit ad remurmurandum his

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 li *om.* BGA 11 numquam: non DA 13 26: 23 A 14 eius laude *trp.* A 15 vitiosa: visciosa A 17 inseparabilia: separabilia FG, etc. D 19 istorum: isto (illo A) quatuor BA, quatuor *add.* G, *deficit in* D 25 tantum

---

5 Anselmus Cant., De concordia 3, c.12 (ed.cit. 284).
11 Hieronymus, In Ezech. 1,7 (PL 25,22B).
13 August., De civitate Dei 2, c.26 (PL 41,75).
21–5 Cf. Thomas Aqu., In Sent. II, d.39, q.3, a.1, sol. et ad 1.

quae sunt contra fidem nisi adiuncto lumine fidei, et ideo synderesis potest manere integra in haereticis quantum ad lumen naturale. Sed quia privati sunt lumine fidei, ideo non murmurat in eis synderesis. Vel dicendum quod synderesis semper remurmurat malo in universali, sed quod non remurmurat huic malo in particulari hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii cum propositione particulari. Unde quando syllogizat haereticus hoc modo: Nullum prohibitum est faciendum. Omne iuramentum est prohibitum. Ergo nullo modo est iurandum, minor autem est falsa.

Contra ultimum alterius partis quod ponitur in scripto est illud quod dicit Commentator parum ante finem *De caelo et mundo*, scilicet quod quaedam accidentia naturalia sunt separabilia, quaedam non.

Volenti autem sustinere opinionem de scripto in istis duabus quaestionibus de synderesi, multum valet quod dicit Philosophus, 6. *Ethicae* ca. 6.: „Corrupto", inquit, scilicet homine, „propter delectationem vel tristitiam continuo non apparebit principium, … est enim malitia corruptiva principii."

---

accidit *trp.* A 36 applicatione: amplificatione A 39 autem est[2] *trp.* A 40 alterius partis *trp.* A

---

41 Cf. Averroes, In De caelo 4, t.22 (ed.cit. 249 BC). Cf. In Met. 5, t.35 (ed.cit. 143 F).
44 Aristot., Eth.Nic. 6, c.5 (1140b17–8.19–20).

DISTINCTIO 40

Quaestio 1
Utrum omne opus iudicandum sit ab intentione

Utrum omne opus iudicandum sit ab intentione, hoc est utrum omne opus sit bonum quod fit bona intentione.

Videtur quod sic: Anselmus, 1. *Cur Deus homo* ca. 19.: „Quis enim audeat dicere plus valere iustitiam ad alligandum hominem in servitute in persuasione sibi consentientem quam valeret iustitia ad confirmandum eum in libertate sibi in eadem prima temptatione inhaerentem?“ Ex his verbis habetur quod potentius est bonum respectu boni quam malum respectu mali. Sed quantumcumque fuerit opus bonum in se, potest depravari per malam intentionem. Ergo multo fortius quantumcumque fuerit opus malum in se, potest rectificari per bonam intentionem, ergo etc.

Item si oppositum est causa oppositi et propositum erit causa propositi. Sed mala intentio universaliter est causa mali, ergo et bona intentio universaliter erit causa boni.

Item esto quod aliquis faciat opus malum bono fine ita quod malitia sit in opere et bonitas in intentione, aut intentio permanet bona opere existente malo et tunc simul et semel merebitur quis et demerebitur quod est impossibile, aut intentio fit mala ex opere malo et hoc non potest esse quia opus est effectus intentionis et effectus non influit in suam causam, aut intentio facit opus bonum et tunc habeo propositum, ergo etc.

Contra: Philosophus, 2. *Ethicae* ca. 6., dicit quod „aliqua sunt quae mox nominata coniuncta sunt malo“ quae dicuntur secundum se mala secundum theologos. Sed talibus adhaeret malitia inseparabiliter, ergo etc.

Item aliquid est malum quia est contra Dei mandatum. Sed nostra intentio non potest mandatum Dei infringere, ergo etc.

Respondeo dicendum quod intentio dicitur dupliciter. Uno modo intentio dicitur voluntas finis, alio modo dicitur voluntas finis et illius mediante quo

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 persuasione: prima FD, prima suassione GA 11 inhaerentem: inhaerente FD, adhaerentem A 16 erit: est F, *om.* DBG 22 fit: sit GA, *deficit in* D 25 2: 7 B, *om.* DA 28–9 Item...etc. *mg.* A 31 modo: intentio *add.*

---

8 Anselmus Cant., Cur Deus homo 1, c.18 (ed.cit. 81).
25 Aristot., Eth.Nic. 2, c.6 (1107a9–10).

pervenitur ad finem. Exemplum primi est ut volo pascere pauperem, exemplum secundi est ut volo pascere pauperem ex furto. Si intentio accipiatur primo modo, sic non semper sibi correspondent bonitas intentionis et bonitas operis quia etsi prima voluntas qua volo pascere pauperem sit bona, non tamen omne opus quod procedit ex ista voluntate est bonum quia possum furari ut pascam pauperem. Si autem accipiatur intentio pro voluntate finis cum his quibus mediantibus pertingitur ad finem, sic semper sibi correspondent qualitas intentionis et qualitas operis, et quia primo modo dicitur intentio proprie, ideo dicendum quod non semper ex bona intentione sequitur opus bonum.

Et nota quod eodem modo solvitur quaestio qua quaeritur utrum ex voluntate sit semper actio iudicanda bona vel mala. Distinguendum enim est quod voluntas dupliciter potest considerari, vel secundum quod est intendens, id est prout fertur in ultimum finem, vel secundum quod est eligens, id est prout fertur in obiectum proximum quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus dicatur malus quia quod malo fine fit malum est. Non autem bonitas voluntatis sufficit ad bonitatem actus quia actus de se potest esse malus qui nullo fine potest benefieri. Si autem consideretur voluntas secundo modo, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus et a malitia malus. Et haec voluntas, scilicet secundum quod est eligens, est illa quae secundum parabolam salvatoris, *Mat* 7 et *Luc* 6, comparatur arbori quia ex ista immediate procedit opus sicut ex arbore fructus. Non sic est de voluntate intendente.

Ad primum nota in scripto. Vel dicendum quod verum est quod dicit Anselmus ceteris circumstantiis paribus.

Ad secundum dicendum quod illa argumentatio non tenet nisi in compositis immediatis quae sunt primo et per se causa universalis et tota. Verbi gratia: Accensio cholerae est causa febris, ergo extinctio cholerae est causa extinctionis febris, non valet quia accensio cholerae non est causa universalis febris, sed inadaequatio humorum. Similiter deficit hic quia mala intentio non est causa universalis et per se mali operis.

Ad tertium dicendum quod intentio fit mala non ex opere sed ex se ipsa. Nota in scripto. Vel aliter dicendum quod positio non est possibilis, scilicet quod aliquis faciat opus malum solum ex voluntate finis boni, sed opportet

---

GA 34 sibi *om.* G//sibi correspondent: se concomitatur D//correspondent: respondet BG//operis: in bonis *add.mg.* A 42 enim est *trp.* A 49 a bonitate: ad bonitatem A 58 accensio: accessio G, attentio A 62 ex^2 *om.* A 64 finis boni *trp.* FA 67 est:

---

51 Mt 7,16–20.
52 Lc 6,43–4.

necessario quod illi eidem voluntati finis boni accedat alia voluntas mala. Verbi gratia: Aliquis vult benefacere pauperi propter Deum. Haec est bona voluntas. Sed non habet unde, vult ergo furari ut benefaciat pauperi. Haec est voluntas mala. Similiter vult furari, haec est alia voluntas mala, et istae duae ultimae vel altera illarum eliciunt actum furandi immediate, non sola prima quae bona est. Et quod obicitur ulterius quod effectus non influit in causam, dicendum quod sunt ad invicem causae et ideo utrumque potest influere in alterum. Praeterea est causatum per essentiam et influit per intentionem sive speciem. Nam secundum Avicennam, libro suo *Philosophiae*, „finis est causa efficientis secundum quod efficiens, non secundum id quod est", et hoc per esse suum in anima. Efficiens autem est causa finis secundum id quod est, non secundum quod est finis sive non secundum quod est causa.

---

aliqua *add.* A 69 altera: alia A 73 Philosophiae: Physicorum DA 75 secundum[2]: idem *add.* A, id *add.s.l.* D//finis *exl.* A

---

73 Avicenna, Phil. prima tr.6, c.5 (ed.cit. 337s., ll.5–23).

Quaestio 2
Utrum homo tantum faciat quantum intendit facere

Utrum homo tantum faciat quantum intendit facere.

Videtur quod sic: Super illud *Mat* 12: „Bonus homo de bono thesauro“ etc., *Glossa*: „Quantum bonum intendis, tantum facis.“

Contra: Quanto aliquis est humilior, tanto minus boni credit facere. Sed intentio sequitur credulitatem quia fides dirigit inentionem, ergo quanto quis est humilior, tanto minus bonum intendit facere. Si ergo bonitas operis mensuratur penes quantitatem intentionis, ergo quanto quis esset humilior, tanto minus mereretur quod tamen falsum est.

Respondeo dicendum quod si li „quantum“ determinat hoc verbum „intendit“ sub hoc sensu: Quantam intentionem habet quis ad faciendum sive bonum sive malum sive magnum sive parvum, tantum facit, sic est verum tam in bonis quam in malis. Quantam enim habet intentionem, tantum reputatur facere. Si autem li „quantum“ determinet hoc verbum „facere“ sub hoc sensu: Qui intendit facere magnum vel parvum quid, tantum facit, distinguendum est quia in bonis non habet veritatem in plus. Si enim intendo facere seu mereri quantum Petrus, non propter hoc tantum mereor. In malis autem habet veritatem in plus, non in minus, id est si intendit aliquis facere magnum malum, imputatur ei magnum malum. Sed si intendit parvum malum, non propter hoc facit parvum sive in parvum malum sibi reputatur. Unde si intendo facere magnum peccatum, magnum facio, et si maius maius et si maximum maximum. Sed si intendo fornicari faciendo adulterium non iudicatur fornicatio sed adulterium.

Per hoc patet ad obiecta utriusque partis.

Ad illud tamen de humilitate dicendum quod humilis intendit parvitatem operis non per se, sed per accidens quia reputat vel credit illud esse parvum, et propterea nihil sibi deperdit de merito quia plus placeret sibi si crederet esse magnum. Secus autem esset si intenderetur per se parvitas. Unde est ibi fallacia accidentis. Vel dicendum quod fides dirigit intentionem quantum ad finem, non quantum ad intensionem et remissionem.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 intendis: intendas FD, intendit A//facis: facit A 11 mereretur: meretur FDG//tamen: tantum F, *om.* BG, *deficit in* D 12 hoc verbum *trp.* A 17 quid: quod A 18 facere: faceret A 20 aliquis: quid FB, quis G, *om.* D// imputatur: reputatur DA(*mg.*), *deficit in* G//ei: in *add.* F, ut *add.* B, *deficit in* DG 22 magnum[2] *om.* G, *mg.* A; peccatum *add.* BG 23 maius[2] *mg.* A 24 adulterium[1] *exp.* A, furtim *mg.* A[c] 25 obiecta: obiectum FGA 31 intensionem: intentionem DBGA(?)

---

5 Mt 12,35.

6 Glossa interl. in Mt 12,35 (apud Lyranum V, f. 41v).

Quaestio 3
Utrum sola intentio absque operibus sufficiat ad vitam aeternam

Utrum sola intentio absque operibus sufficiat ad vitam aeternam.

Ad utramque partem per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod si adsit facultas operandi et non operatur, non sufficit quia agens rationale quando habet sufficienter de appetitu statim agit ad instar irrationabilium. Quando autem non adest facultas operandi sufficit sola voluntas. Nota in scripto.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 partem: dicendum *add.* A//per: sume BG 6 dicendum: ad primam partem A 7 rationale: naturale F, reale D//agit *om.* FBG//ad *om.* FDBG 8 irrationabilium: irrationalium F, rationalium D, rationabilium G

Quaestio 4
Utrum opera exteriora aliquid addant ad meritum supra bonam intentionem

Utrum opera exteriora aliquid addant ad meritum supra bonam intentionem vel simpliciter vel privilegiata.

Videtur quod non: *De poenitentia*, dist. 1., dicit Gratianus: „Sicut", inquit, „auctoritas dicit, voluntas remuneratur, non opus." Sed remuneraretur si aliquid adderet, ergo etc.

Item opus exterius non placet nisi propter voluntatem, ergo tantum valet unum quantum ambo quia „ubi unum propter alterum" etc.

Item ubi facultas deest, voluntas pro facto reputatur. Sed non reputaretur si factum aliquid adderet, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad primum dicendum secundum Gratianum longe infra eadem distinctione 1.: „Voluntas facit opus remunerabile, non opus voluntatem", et ex hoc non sequitur quin utrumque sit remunerabile.

Ad secundum dicendum quod illa maxima tenet in genere causae finalis. Tantum enim valet finis quantum finis et ea quae sunt ad finem, sicut tantum valet sanitas quantum sanum fieri et sanitas. In genere autem aliarum causarum non valet. Verbi gratia: Eloquentia non est bona sine sapientia, et tamen non sequitur: Tantum valet sapientia quantum sapientia et eloquentia quia eloquentia non se habet ad sapientiam sicut ad finem, sed sicut ad causam efficientem. Sic autem est in proposito. Opus enim est ex intentione sicut ex efficiente.

Ad tertium dicendum quod verum est quantum ad meritum respectu praemii substantialis, sed non respectu praemii accidentalis quia respectu talis praemii non sufficit sola voluntas sive intentio.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 supra: super A 6 vel[1]: et A, *om.* G 7 poenitentia: permanentia A[c] 11 alterum *om.* A 12 reputatur: ergo etc. *add.* A 16 secundum: eundem *add.* DA 21 fieri: esse A 23 sequitur: ergo *add.* DA 28 sive intentio: sine intentione A[c], *om.* D

---

7 Gratianus, Decret. p.2, causa 33, q.3, d.1, c.30 (PL 187,1528A).
11 Aristot., Top.2, c.3 (110b17–20).
16 Gratianus, Decret. p.2, causa 33, q.3, d.1, c.30 (PL 187,1528A).

Quaestio 5
Utrum quantitas dati addat aliquid ad meritum

Utrum quantitas dati addat aliquid ad meritum.

Ad hanc quaestionem praesupposita voluntate aequali quia alias nulla esset quaestio, nota totum in scripto.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG

Quaestio 6
Utrum numerositas operum addat ad meritum

Utrum numerositas operum addat ad meritum.

Videtur quod non: Bernardus: Non multitudo operum, non diuturnitas temporum auget meritum sed maior caritas meliorque voluntas. Ergo etc.

Item quantum quis diligit Deum, tantum diligitur a Deo, et quantum diligitur a Deo, tantum remuneratur ab eo. Ergo is est aequalitas in dilectione, erit aequalitas in remuneratione. Sed multi sunt aequales in dilectione qui sunt inaequales in operatione, ergo multitudo operum non facit ad meriti praemii substantialis incrementum.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Opinio quae ponitur in scripto est quod numerositas operum de condigno nihil facit ad augmentum meriti vel praemii substantialis. Sed quia valde durum videtur quod ille qui servivit Deo in religione per unum tantum annum sit aequalis in merito ei qui servivit per quadraginta annos quamvis sint aequales in caritate, ideo dicunt alii quod meritum essentialiter consistit in interiori usu sive opere virtutis, non in exteriori secundum Magistrum, supra dist. 27., ca. „quae ipsa". Possumus ergo loqui vel de multiplicatione operum interiorum et sic concedendum quod multiplicatio operum auget meritum etiam si habitus virtutum uniformiter se habeant, alioquin cessaret esse meritum post opus bonum quod esset meritum post opus malum, vel de multiplicatione operum exteriorum tantum, ita scilicet quod multiplicentur exteriora sine interioribus, si tamen est possibile, sic verum est quod multiplicatio operum non auget meritum. Si autem simul cum operibus exterioribus multiplicentur usus interiores sicut forte est necessarium, sic adhuc credo quod multiplicatio operum auget meritum quia simul utrisque meretur. Pro ista opinione facit quod Christus numquam crevit in caritate et tamen plus nobis meruit per plures actus quam per primum tantum. Ad hoc similiter facit quod dicitur 11. *Ecclesiastes*: „Mane", inquit, „semina semen tuum." *Glossa*: „Id est bona opera et verba, et vespere ne cesset manus

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 temporum: operum FD, *om.* G 8 ab eo: a Deo A 10 meriti *exl.* A, meritum BG 14 ad: aut A 15–6 tantum annum *trp.* DBG 17 in^2 *om.* A 22 multiplicatione: multitudine DA(?) 29 facit: id *add.* B, illud *add.* GA//11:

---

5 Cf. Bernardus Clarev., De gratia et libero arbitrio c.14, n.51 (PL 182,129A).
18 Petrus Lomb., Sent. 2, d.27, c.8, n.1 (ed.cit. 486, ll.3–6).
29 Eccle 11,6.
30 Glossa interl. in Eccle 11,6 et 7 (apud Lyranum III, f. 352v).

tua quia nescis quid magis oriatur, id est placeat remuneratori quod si utrumque simul melius."

Ad primum dicendum quod verbum Bernardi non tantum intelligitur de caritate habitu sive quae est habitus, sed de caritate quae est usus, nec de voluntate quae est affectio sed potius de voluntate quae est usus. Unde vult dicere quod melior et maior usus caritatis et voluntatis auget meritum. Melior autem usus caritatis et voluntatis est non solum qui est intensior et ferventior, sed etiam qui est multiplicatior.

Ad secundum dicendum quod ibi est fallacia consequentis quia cum dicitur: „Quantum diligit quis Deum, tantum remunerabitur", sensus est: „Remunerabitur non minus quam diligit" et cum dicitur: „Sunt aequales in dilectione, ergo in remuneratione", sensus est: „Isti non minus remunerabuntur quam diligunt." Et cum concluditur postea: „Ergo si est aequalitas in dilectione, erit aequalitas in remuneratione", fallacia est consequentis quia iste non tantum remuneratur propter caritatem, sed propter operum numerositatem.

---

12 B, *om.* F, *deficit in* D 31 tua *om.* A//quod: quia F, quam A 32 simul melius *trp.* A 34 sed: et *add.* FA 36–7 auget...voluntatis *om.(hom.)* A 37 qui[1]: quae A//intensior: intentior FGA//etiam *om.* BA 39 ibi est *trp.* FA 41 aequales: aequale A 43 concluditur: concludit DBG

DISTINCTIO 41

Quaestio 1
Utrum bonum et malum sint differentiae actionis deliberativae

Utrum bonum et malum sint differentiae actionis deliberativae.

Videtur quod non quia eadem actio potest esse meritoria et demeritoria. Verbi gratia: Quando dominus ex caritate praecipit servo dare eleemosinam pauperi et servus dat eam cum murmure. Est enim actio illa meritoria domino et demeritoria servo. Sed hoc non posset esse si bonum et malum essent differentiae oppositae actionis deliberativae, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo sicut in scripto.

Ad obiectum dicendum quod non est simile de voluntate et actione quia diversi agentes complent unam et eandem actionem quorum uterque habet separatam intentionem. Ideo una actio exterior potest simul et semel esse bona et mala diversis respectibus. Una autem voluntas numero non completur nisi per unum volentem, et ideo non potest una voluntas simul et semel esse bona et mala.

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 7 eadem *om.* DBG, eade A 17 autem: est A 18 esse *trp.p.* voluntas A 18–9 bona...mala *trp.* A

Quaestio 2
Utrum bonum et malum sint differentiae essentiales actionis

Utrum bonum et malum sint differentiae essentiales actionis.

Videtur quod sic quia quamvis quaedam accidentia sint inseparabilia secundum rem, tamen omnia sunt separabilia secundum intellectum. Sed quaedam actio est ita mala quod numquam potest esse nec intelligi bona utpote blasphemare Deum, ergo malitia non accidit tali actioni.

Item generi respondet species, ergo cum sit bonum in genere et malum in genere, utrique respondebit bonum et malum speciale sive per modum speciei se habens. Sed genus est essentiale speciei et species addit supra genus differentiam essentialem, ergo etc.

Contra: Augustinus, *Contra Pelagianos* resp. 4.: „Peccatum non est aliqua natura sed actus incidens ex defectu boni." Sed omne quod inest alicui incidenter, inest ei accidenter, ergo etc.

Respondeo: Dicunt aliqui quod sicut artificialia ponuntur in genere substantiae per naturam suam et in genere accidentis per formam quia formae artificiales accidentia sunt, et in genere naturae conveniunt aliqua ut gladius ferreus et serra ferrea, et tamen differunt in genere artis, et e converso aliqua conveniunt in genere artis quae differunt in genere naturae ut clavus ferreus et aureus, et sicut esse naturae est esse simpliciter, esse autem artis est esse secundum quid et sicut differentiae constitutivae speciei in genere naturae sunt essentiales simpliciter, differentiae vero constitutivae in genere artis sunt essentiales secundum quid, eodem modo dicitur de actione quod in duplici genere potest poni, scilicet naturae et moris. Primo modo bonum et malum non sunt differentiae essentiales actionis deliberativae, sed accidentales, secundo modo sunt differentiae essentiales. Per hoc enim omnis actio in genere moris constituitur quod est bona vel mala, et hoc non est genus nisi secundum quid, nec essentialitas differentiarum nisi secundum quid

Aliorum opinio est quod cum differentiae sit salvare secundum Philosophum, 6. *Topicorum*, quod nulla privatio est differentia essentialis alicuius cum

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 ergo: illa *add.* A 10 respondebit: respondet A 17 naturam: materiam FB 19 artis: constitutivae *add.* B, ergo *add.* A, omne secundum quid et sicut differentiae constitutivae *add.* G 20 clavus: clavis DA 21 esse[2]: est A// esse[3]: est BGA//est[2] *om.* BG 30 opinio est *trp.* FBG 33 essentialis differentia *trp.*

5–6 Porphyrius, Isagoge, c. De accidenti (Comm. in Arist. graeca 4, 39, ll.12–5).
13 August., Hyponosticon 4, c.1 (PL 45,1639).
31 Aristot., Top. 6, c.6 (145a5).

privatio dicat corruptionem rei, non salvationem, et ideo cum malitia sit privatio non debet concedi quod sit essentialis differentia actionis. Haec opinio magis appropinquat menti philosophi.

Ad primum dicunt aliqui quod malitia potest a tali actione per intellectum separari. Nota in scripto. Sed hoc est difficile intelligere. Nam secundum Philosophum, 2. *Ethicae*, „aliqua sunt quae mox nominata coniuncta sunt malo" et sic de intellectu eorum est malitia. Instantia etiam est in tempore quod non potest separari a motu per intellectum nec imparitas a ternario. Avicenna etiam in Logica sua videtur dicere quod accidentia quae insunt mediantibus aliis possunt separari, quae vero insunt immediate non possunt. Et ideo aliter dicitur, scilicet quod verbum Porphyrii habet veritatem de accidentibus comparatis ad subiectum quod est substantia, non autem semper habet veritatem de accidentibus comparatis ad subiectum quod est accidens sicut in tempore et motu et imparitate et ternario. Et sic est in proposito.

Ad secundum dicendum quod non dicitur ibi proprie genus, sed per quamdam similitudinem quia sicut genus est quid incompletum et potest trahi ad diversas species, sic est de actionibus quae possunt trahi per diversas substantias.

A 38 etiam: autem A, *om.* BG 39 intellectum: naturae *add.* A//etiam: enim B, autem G, *om.* D 44 et[1]: in *add.* DA 46 ibi *om.* DBG 48 substantias: circumstantias A

---

37 Aristot., Eth.Nic. 2, c.6 (1107a9–14).
40 Avicenna, Logica p.1, c.5 (ed.cit. f. 4vb).
42 Cf. l. 5–6.

Quaestio 3
Utrum bonum et malum sint differentiae immediatae actionis

Utrum bonum et malum sint differentiae immediatae actionis an sit aliqua actio indifferens.

Videtur quod sit aliqua indifferens: Super illud *Rom* 7: „Quod enim operor non intelligo", *Glossa*: „Est velle naturae et velle vitii et velle gratiae." Sed actio respondet voluntati, ergo inter actionem meritoriam et vitiosam cadit aliqua actio media.

Item aliquis comedit ut satisfaciat appetitui naturali. Sed talis actio non est meritoria quia non refertur in Deum, nec culpabilis quia non est peccatum satisfacere appetitui naturae, ergo est indifferens.

Item si omnis actio nostra esset meritoria vel demeritoria cum in eo qui caret caritate nulla sit meritoria, ergo omnis actio esset mala, ergo peccaret quando iret ad ecclesiam.

Item nulla actio est meritoria nisi quae fit bona intentione referente eam in Deum. Ergo si nulla est indifferens, omnis actio et omnis cogitatio in Deum non relata est peccatum, ergo millesies peccat in die.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod actio dupliciter potest considerari, vel per comparationem ad suum genus vel per comparationem ad agentem. Primo modo sunt aliquae actiones indifferentes sicut levare festucam de solo et huiusmodi. Sed loquendo secundo modo, scilicet per comparationem ad operantem, sic sunt tres opiniones quae tanguntur in scripto. Prima opinio dicit quod divisio actionis deliberativae per bonum et malum respectu agentis est per immediata quia nihil facit homo quod Deus non imputet ei ad meritum vel demeritum, sicut ei cuius est arbor debetur totus fructus, ita quia totum quod sumus et quod possumus Dei donum est, ideo ex quolibet istorum et toto est honorandus. Unde secundum istam opinionem omnis actio quae non refertur in Deum mediate vel immediate

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 aliqua *om.* A 11 non[2] *mg.* A 12 naturae: naturali A 13 si *om.* FA//nostra: nisi F, *om.* BD, *txt.* G, A(*mg.*)//esset *mg.* A 14 omnis: eius *add.* A 16 in: ad A 17 cogitatio: cognitio FDBG 18 ergo: homo *add.* G, homines *add.* A 21 per *om.* A//modo *mg.* A 22 solo: terra F, sole B, *om.* D 23 ad: agentem vel *add.* DBG 25 bonum: bonam A//malum: malam A 26 sicut: enim *add.* BGA 27 quia: quod GA 27–8 Dei donum *trp.* GA 29 quae: qui A 30 vel[1]: et A//vel[2]: et

---

6 Ro 7,15.

7 Petrus Lomb., Glossa in Rom. c.7, v.15–18 (PL 191,1423A).

est demeritoria vel mortaliter vel venialiter. Huic opinioni videtur concordare Bernardus qui dicit quod „sicut non peribit capillus de capite ita nec momentum de tempore." Hoc idem dicit Anselmus quod exigetur a nobis omne tempus impensum qualiter fuerit expensum. Item *Mat* 12 dicit Salvator quod de omni verbo otioso reddent homines rationem in die iudicii. Sed omne verbum vel bonum est vel otiosum secundum definitionem Gregorii, ergo de omni verbo reddetur ratio, igitur de omni facto multo fortius.

Alii duo modi dicendi sunt qui ponunt aliquam actionem indifferentem quorum ultimus approbatur in scripto quem si quis tenere voluerit videat ibidem.

Sustinendo tamen primam opinionem dicendum ad primum quod velle naturae non est actuale velle sed tantum quaedam naturalis inclinatio ad benevolendum. Unde illi velle per se non respondet aliqua actio exterior, vel si velle naturale est velle actuale, tunc dicendum quod tale velle non est velle deliberatum. Verius tamen videtur posse dici quod velle naturae quo homo vult naturaliter bonum et est habituale et aliquando est etiam actuale, sed ei non respondet operatio exterior quia sicut dicit Ambrosius, *Super Rom* 7, et habitum est supra dist. 3., ca. ultimo, „voluntas haec semper caret effectu nisi gratia Dei adiuvet et liberet."

Ad secundum dicendum quod ille qui comedit ut satisfaciat appetitui tantum, peccat ut aestimo quia hoc non est naturae hominis secundum quod homo sive secundum quod rationalis, sed magis secundum quod animal. Si autem satisfaciendo appetitui intendit conservare subiectum propter hoc ut posset laborare ad honorem Dei, meretur.

Ad tertium dicendum quod actio non habentis caritatem si ordinetur ad honorem Dei, meritoria est merito congrui etsi non merito condigni, vel meritoria de congruo ad gratiam etsi non meritoria ad gloriam.

Ad quartum dicunt aliqui quod ad actionem meritoriam non exigitur relatio actualis, sed sufficit habitualis. Et si obicitur eis quod secundum hoc omnis operatio habentis caritatem esset relata ad debitum finem, dicunt ad hoc quod non vocant habitualem relationem habere habitum quo homo aptus est referre

---

A 36 igitur: ergo A 38 quis tenere *trp.* A 40 tantum: tamen F, *om.* BG 41 actio: coactio A, *om.* D 42 deliberatum: deliberativum DGA 43 vult naturaliter *trp.* A 44 est[2] etiam *trp.* GA//est[2] *om.* B//etiam *om.* D 46 Dei *om.* A 47–51 Ad...meretur *om.* A 48 hoc *om.* BG 50 posset: possit BG 56 obicitur: obiciatur FG, obicias D 57

---

31 Gaufridus, Declamationes ex S. Bernardi sermonibus c.44, n.54 (PL 184,456D).
32 Anselmus Cant., Meditatio 1 (ed.cit. 77, ll.39–40).
33 Mt 12,36.
35 Gregorius Mag., Moralia 7, c.37, n.58 (PL 75,800C).
45 Ps.-Ambrosius, Comm. in Rom. 7, v.20 (PL 17,113C); Ro 7,19; Anselmus Laudun., In Rom. 7,15 (Apud Lyranum VI,17a).
46 Petrus Lomb., Sent. 2, d.39, c.3, n.1 (ed.cit. 555).

suum actum in finem, sed habitualis relatio dicitur quando homo in principio sui operis refert intentionem suam actualiter in finem et in persecutione operis habitualiter. Sed secundum hoc posset homo in principio anni referre omnia opera sua in Deum et sufficeret, quod non videtur. Praeterea talis relatio in principio operis non videtur necessaria. Verbi gratia: Si praelatus praecipiat subdito per oboedientiam aliquid facere, perfectioris oboedientiae signum est si absque deliberatione faciat quam si deliberet et postea faciat. Et huic concordat Philosophus, 3. *Ethicae* ca. 11.: „Fortioris", inquit, „videtur esse in repentinis terribilibus impavidum esse quam in praemanifestis." Ideo dicendum quod forte intentio potest esse actualis sine cogitatione in principio operis, medio vel fine, et ita relatio intendentis non est tantum habitualis sed actualis, non quidem manifesta sed occulta. Exemplum ad hoc est de eo qui cadit de alto et subito adhaeret ad aliquid vel apprehendit aliquid ut salvet se. Ille quidem actualiter refert talem apprehensionem ad suam salvationem, sed occulte, non manifeste. Praeterea Philosophus, 2. *Physicorum*, increpat eos qui negabant naturam intendere finem propter hoc quod in natura non est cogitatio. Praeterea habens perfecte habitum artis invenitur referre sine cogitatione. Propter hoc dicendum quod duplex est relatio sicut duplex syllogizatio, scilicet occulta et manifesta, sicut dicit auctor *Perspectivae* li. 2. Unde quando homo est bene ordinatus non oportet quod actu referat relatione manifesta.

---

operatio: opinio A//quod: hoc *add.* A 60 persecutione: prosecutionem DBG 63 praecipiat: praecipit FB 64 aliquid facere *trp.* DA, ut faceret aliquid BG 66 11: 10 F, 16 BG, 4 A (*mg.*: in alio 10 A), 4.10 D 69 ita: ideo A, *om.* G, *deficit in* D 73 naturam: materiam A 73–4 intendere: in *add.* BG, ad *add.* A 76 duplex^2 *om.* A 77 dicit: dicitur FG, aut D 78 referat: referatur GA

---

66 Aristot., Eth.Nic. 3, c.11 (1117a18–9).
73 Aristot., Phys. 2, c.8 (199b26–8).
77 Alhazen, Perspectiva 2, c.1, n.12 (ed.Risner 32).

Quaestio 4
Utrum omne peccatum sit voluntarium

Utrum omne peccatum sit voluntarium.

Videtur quod non: *Prov* 28: „Septies in die cadit iustus." *Glossa*: „Singulis diebus per necessitatem vel fragilitatem carnis volentes vel inviti peccamus." Sed peccatum quod committitur invite est contra voluntatem, ergo etc.

Item voluntas praesupponit cognitionem secundum Augustinum. Sed multa peccata fiunt ignoranter, ergo etc.

Item aut aliquod peccatum est involuntarium aut non. Si sic, habeo propositum. Si non, ergo omne peccatum veniale est voluntarium. Sed omne voluntarium voluntate vitari potest, ergo homo vitare potest omne peccatum veniale. Sed hoc est impossibile quamdiu vivit in carne mortali, ergo etc.

Contra: Damascenus, li. 1. ca. 25.: Omnia per nos voluntarie aguntur quae sequitur laus vel vituperium. Sed omne peccatum est huiusmodi, ergo etc.

Respondeo dicendum quod peccatum secundum quod idem est quod culpa non potest esse nisi in eo quod in potestate alicuius consistit quia ex illo defectu qui in potestate hominis consistit culpatur homo, non ex alio. Non enim vituperatur homo si nascatur caecus quia vitare caecitatem non fuit in sua potestate. Et quia illud solum dicitur esse in potestate nostra quod adest cum volumus secundum Augustinum, *De libero arbitrio* ca. 2., sequitur quod omne quod in potestate nostra est, voluntarium debet dici, et ideo oportet omne peccatum esse voluntarium, sed differenter. Originale enim est voluntarium non voluntate singularium individuorum in quibus reperitur, sed voluntate naturae et unius individui in cuius potestate et in quo erat tota humana natura. Actuale mortale est voluntarium a voluntate movente per consensum et aliqua venialia ex genere similiter sicut sermo otiosus. Actuale autem veniale propter praeoccupationem rationis utpote quia praevenit iudicium rationis est voluntarium non a voluntate movente ad hoc, sed a voluntate non praecavente cum posset. Similiter est de peccatis omissionis quia non semper est actus voluntatis transiens in ipsam omissionem.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 per: propter A 12 vitare potest[2] *trp.* A 15 omne peccatum *trp.* A 16 idem est *trp.* FDBG 21–2 potestate nostra *trp.* A 23 enim: autem FB*G 28 quia: quod DBG 30 actus: actu A 31 voluntatem: voluntate A,

---

5 Prov 24,16; Glossa ord. in Prov 24,16 (apud Lyranum III, f. 331r).
8 Cf. August., De libero arbitrio 3, c.25, n.74 (PL 32,1307).
14 Johannes Dam., De fide orthodoxa 2, c.24 (ed.cit. 145, ll.13s.).
16–23 Thomas Aqu., In Sent. II, d.41, q.2, a.1, sol.
21 August., De libero arbitrio 3, c.3, n.7 (PL 32,1274).

Ad primum dicendum quod talia peccata sunt contra voluntatem ut consentiens, sed non ut potens praecavere, quare quod sic est contra voluntatem non est involuntarium.

Ad secundum dicendum quod nullum peccatum perpetratur per ignorantiam omnino, sed tantum secundum quid. Ignoratur enim quod malus sit actus, sed talis ignorantia non tollit rationem voluntarii, et hoc est ignorantia iuris vel alicuius particularis circumstantiae et maxime alicuius de principalibus. Praeterea ipsa ignorantia quodammodo voluntaria est quia ignorat ea quae scire tenetur et potest. Si autem ea scire non posset, tunc voluntarie faceret actum, sed non voluntarie peccaret, et talis ignorantia invincibilis quam vitare non posset, peccatum excusaret.

Ad tertium dicendum quod posse vincere sive vitare omne peccatum veniale est dupliciter, aut simul et coniunctim et sic non est possibile, aut divisim et sic est possibile. Unde Commentator, 1. *De generatione*, dicit quod illud „quod dicitur de aliquo divisim, non sequitur ut dicatur de eo coniunctim" ut „homo est receptibilis istius vel illius scientiae, ergo omnium simul" non valet. Si autem dicas quod nullus peccat in eo quod vitare non potest, ergo si facit omnia simul non peccat, dicendum quod non posse vitare omnia peccata duos habet sensus: Aut non posse vitare quin peccet in aliquo sive quin faciat aliquod ex omnibus et hoc verum est. Aut non posse vitare omnia simul ita quod non possit vitare quin omnia faciat et sic falsum est. Et si tu obicias per syllogismum expositorium quia necesse est indefinitam exponere particularem sive indefinitum per signatum sicut fuit dictum supra, dicendum quod illa expositio habet veritatem in propositionibus de praesenti et de praeterito, non autem in propositionibus de futuro contingenti. Exemplum datum fuit supra de circulo. Unde in porpositionibus de futuro non est necesse dare hoc vel illud.

---

voluntates G 32 quare: quia F, qualis et quando et B//quare quod *om.* DG 33 involuntarium: voluntarium FDGA 36 hoc: haec A, *om.* D 38 voluntaria est *trp.* A 45 de[2] eo *om.* FBG 46 omnium simul: omnis A//valet: sequitur A 47 facit: faciat FB, *deficit in* D 48 duos habet *trp.* DBG 50 non[1] *om.* A 52 quia: quod FDBG 53 fuit dictum *trp.* DBG

---

44 Averroes, In De generatione 1, t.9 (ed.cit. 349 M).

Quaestio 5
Utrum omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto

Utrum omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto.

Videtur quod sic: Anselmus, *De conceptione virginali* ca. 3.: „Iniustitia non potest esse nisi in voluntate." Sed „peccatum est iniustitia" secundum ipsum eodem capitulo, ergo etc.

Item in illa sola potentia est peccatum quae libera est et cogi non potest. Sed talis est sola voluntas, ergo etc.

Contra: Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Similiter peccatum dividitur per actum interiorem et exteriorem. Sed si omne peccatum est in voluntate, omne peccatum esset concupitum tantum et actus interior tantum, ergo etc.

Respondeo: Quidam dicunt quod peccatum sub ratione culpae est tantum in voluntate, sed sub ratione vitii potest esse in aliis potentiis vel membris. Sed hoc non videtur verum quia in quo est subiectum, et accidens. Unde in quo est linea, et curvitas quae est accidens lineae. Cum ergo vitium sit accidens culpae vel id ipsum quod culpa, ubi erit culpa, et vitium necessario. Praeterea „quae differunt subiecto differunt secundum esse" secundum Commentatorem in fine 2. *De anima*. Sed idem peccatum numquam potest propter aliam considerationem habere diversa esse, ergo nec diversa subiecta.

Ideo dicitur aliter quod peccatum habet duplex subiectum, subiectum primum et hoc est voluntas, et subiectum secundum et hoc est sensualitas vel etiam membra. Sicut enim actus voluntatis primo et per se est peccatum et illo mediante actus aliarum potentiarum, ita primo et per se subiectum peccati est voluntas, secundario autem et per accidens aliae potentiae et membra.

Ad primum dicendum quod Anselmus loquitur de primo et per se subiecto peccati, et quod ita sit patet per ipsum in libro *De conceptione virginali*: „Sola", inquit, „iniustitia per se est peccatum et illa quae sequuntur iniustitiam propter causam dicuntur peccata." Item li. *De veritate* ca. 12.: „Nulla", inquit, „namque

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 14 sub *om.* A 15 sub *om.* A 22 dicitur: dicendum A//subiectum[2] *om.* A 23 et[2] *om.* A 26 secundario: secundarium FDGA//et[1] *om.* A

---

5 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.3 (ed.cit. 143).
6 Ibid. (ed.cit. 142).
14–5 Bonav., In Sent. II, d.41, a.2, q.2, sol. (Opera II, p.952b).
20 Averroes, In De anima 2, t.152 (ed.cit. 130 B).
22–5 Thomas Aqu., In Sent. II, d.41, q.2, a.2, sol.
28 Anselmus Cant., De concordia 3, c.8 (ed.cit. 275).
30 Anselmus Cant., De veritate c.12 (ed.cit. 194, ll.30–2).

est iustitia quae non est rectitudo nec alia quam rectitudo voluntatis iustitia dicitur per se. Dicitur enim rectitudo actionis iustitia, sed non nisi cum iusta voluntate fit actio." Similiter dicendum est de iniustitia.

Ad secundum dicendum quod sicut secundum Philosophum, 1. *Ethicae* ca. 35 8., aliquae potentiae sunt rationales per essentiam ut ratio et voluntas prout pertinent ad liberum arbitrium, aliquae per participationem ut irascibilis et concupiscibilis, ita potest dici quod aliqua potentia dicitur libera per essentiam ut voluntas, aliquae per participationem ut illae quae sunt oboedientes voluntati, et ratione talis participationis potest in eis esse peccatum.

---

35 8: 6 A 36 ut: illae quae sunt oboedientes voluntati et ratione ut *add.* A 38–9 ut...ratione *om.* A (*cf. l.* 36)

---

34 Aristot., Eth.Nic. 1, c.13 (1102b25–7).

Quaestio 6
Utrum puniri sit proprium voluntatis

Utrum puniri sit proprium voluntatis.

Videtur quod sic: Anselmus, *De conceptione virginali* ca. 4.: „Miratur", inquit, „forte aliquis cur pro culpa voluntatis membra puniuntur et sensus, verum non ita est. Punitur enim sola voluntas. Nam nihil est alicui poena nisi quod contra voluntatem est." Ergo etc.

Item Augustinus, *Epistola* 29. *Ad Deogratias* quaest. 4.: „Voluntas quippe ipsa punitur sive animi supplicio sive corporis ut quae delectatur in peccatis ipsa plectatur in poenis." Ergo etc.

Contra: Si poena respicit voluntatem, aut hoc est quia est secundum voluntatem et tunc nullus puniretur nisi qui vellet, aut quia est contra voluntatem et tunc cum Christus et viri iusti voluntarie sustinuerunt poenas nec Christo nec viris iustis fuerunt poenales passiones, quod tamen falsum est.

Item si poena tantum respiceret voluntatem sicut subiectum proprium, ergo sicut nullus potest peccare nisi qui habet usum voluntatis, sic nullus posset puniri nisi qui voluntatis usum haberet. Sed hoc est falsum in parvulis, ergo etc.

Respondeo dicendum quod poena dicitur duobus modis. Uno modo dicitur poena nocumentum vel incommodum naturae ut dicamus quid generale ad poenam damni et sensus, alio modo dicitur poena vindicta praecedentis culpae per tale incommodum. Poena primo modo non solum respicit voluntatem sed et alias potentias, secundo modo solum respicit voluntatem et isto modo accipit Anselmus et Augustinus in praedictis auctoritatibus. Primo modo potest esse in brutis et in parvulis sicut etiam fuit in Christo.

Per hoc patet ad obiecta.

Ad duo ultima tamen potest dici quod licet poena iustorum et parvulorum non sit contraria voluntati deliberativae, est tamen contraria voluntati naturali.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 est: eius GA 9 quaest. 4: 3 quod 4 A, 274 G 10 animi: cum FG, *deficit in* D 14 cum: *om.* B, et G, *deficit in* D 23 solum: modo *add.* A 26 patet: solutio *add.* A, responsio *add.* D 27 tamen *om.* FBG

---

5 Anselmus Cant., De conceptu virginali c.4 (ed.cit. 145).
9 August., Ep. 102 ad Deogratias q.4, n.27 (PL 33,381).

DISTINCTIO 42

Quaestio 1
Utrum peccatum voluntatis et operis sint duo peccata

Utrum peccatum voluntatis et operis sint duo peccata.

Videtur quod sic: Multiplicato superiori multiplicatur inferius. Sed actus superior est ad peccatum, est enim peccatum actus inordinatus, ergo cum actus voluntatis et operis sint plures actus, erunt plura peccata.

Item unum accidens non potest esse in diversis substantiis. Sed actus interior est in voluntate, exterior in organo, ergo etc.

Contra: Per se et per accidens non ponunt in numerum sicut cum diligo vinum quia dulce non diligo duo. Sed actio exterior non est peccatum nisi propter interiorem, ergo etc.

Item ubi unum propter alterum, ibi tantum unum. Sed actus exterior non est peccatum nisi propter voluntatem, ergo non sunt duo peccata, sed unum.

Item actio inchoata et consummata non sunt duae actiones quia perfectum et imperfectum non variant essentiam secundum Philosophum. Sed actio peccati inchoatur in voluntate, consummatur in opere sicut dicit Iacobus, ergo etc.

Item multis peccatis multiplex poena debet infligi. Sed pro actu exteriori et interiori non imponuntur plures poenae in foro confessionis, ergo etc.

Respondeo: Aliqui dicunt quod loquendo de voluntate coniuncta actui exteriori sunt unum peccatum tantum, sed loquendo de voluntate praecedente et separata sunt plura peccata quia numeratur in eis contemptus et praevaricatio.

Alii dicunt quod licet ibi sit una deordinatio et deformitas et licet actus exterior non dicatur peccatum nisi propter interiorem, tamen plura sunt peccata quamvis per attributionem sicut plura sunt sana quando dicitur animal sanum, urina sana cibus sanus, licet sanitas attribuatur uni propter alterum utpote cibo et urinae propter animal.

Sustinendo primam opinionem dicendum quod illud habet veritatem de superiori essentiali non accidentali. Unde bicubitum in Sorte et album in Sorte sunt plura accidentia et tamen non sequitur quod sint plura quia sunt unum numero.

---

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 17 inchoata: inchoacta A, incohata G 19 ergo etc. *om.* A 20 poena *trp.p.* infligi DA 20–1 exteriori...interiori *trp.* GA 27 sicut: sint

---

15 Aristot., Top. 2, c.3 (110b17–20).
18 Cf. Aristot., Phys. 3, c.1 (201a6).

Ad aliud dicendum quod illud habet veritatem de subiecto per se. Nota expositionem regulae in scripto. Vel dicendum quod quando accidens denominat aliqua oportet quod plurificetur in eis. Sed quando dicitur per attributionem non oportet sicut sanum dicitur de animali et cibo et huiusmodi. Sic autem est in proposito quia peccatum per se dicitur de actu interiori, de exteriori autem solum per attributionem.

Sustinendo autem secundam opinionem dicendum ad primum in oppositum: Quod vinum et dulce non ponunt in numerum hoc est per accidens quia unum est in altero tamquam in subiecto. Sed actus interior et exterior non sunt in eodem subiecto vel unus in altero. Praeterea illa propositio habet instantiam, unde Philosophus instat quod fortuna est causa boni et virtus est causa boni, et unum per se, aliud per accidens, et tamen sunt plures causae.

Ad secundum dicendum quod non vult dicere Philosophus quod ubi unum propter alterum ibi sit tantum unum sicut patet ex modo ferendi instantiam. Sed vult dicere quod unum per se est tantum eligendum vel quod unum est tantum eligendum quantum duo simul.

Ad tertium dicendum quod sunt duae actiones sive coniunctae sint sive separatae. Philosophus autem intendit dicere quod imperfectum fit perfectum per se, hoc autem fit perfectum per aliam formam et ideo sunt duo.

Ad quartum dicendum quod illud est verum de illis quae sunt peccata per se, non de illis ubi unum est peccatum propter alterum sicut est in proposito.

A 35 expositionem regulae *om.* A//quando accidens *trp.* A 38 interiori: et *add.* A 41 quia: quod A 47 ferendi: inferendi A^c 51 fit: sit FDB

---

44 Aristot., Phys. 2, c.5 (197a5–6).
46 Aristot., Top. 2, c.3 (111a1–5).

Quaestio 2
Utrum peccatum operis aliquid addat supra peccatum voluntatis

Utrum peccatum operis aliquid addat supra peccatum voluntatis.

Videtur quod sic: Augustinus, li. 13. *De trinitate* ca. 5.: „Unusquisque miser efficitur mala voluntate, sed miserior cum desiderium malae voluntatis impletur." Sed hoc non esset nisi opus adderet voluntati, ergo etc.

Item apud humanam iustitiam gravius punitur qui peccat in opere quam qui in voluntate tantum. Sed humana iustitia derivatur ab aeterna ut dicit Augustinus, li. 1. *De libero arbitrio* ca. 6., ergo etc.

Contra: Augustinus, 1. *De libero arbitrio* cito post principium: Si contingat aliquem non concumbere cum uxore aliena..., ergo etc.

Item opus exterius non est culpabile nisi propter voluntatem interiorem, ergo videtur quod sola voluntate peccandi sit homo tantum culpabilis quantum si peccaret opere, ergo etc.

Respondeo sicut in scripto et ad argumenta sicut in scripto.

Ad ultimum tantum argumentum dicendum quod illud non est verum universaliter. Fallit enim quando agens agit in patiens et patiens habet aptitudinem in movendo agens. Unde exemplum Avicennae, 6. *Naturalium*, est de aqua congelata quae fit frigidior quam aer et tamen illam frigiditatem habet aqua ab aere. Exemplum similiter ad hoc est de flamma et ferro ignito. Plus enim urit ferrum ignitum quam flamma et tamen ferrum non est calidum nisi per flammam. Ad formam autem argumenti dicendum quod culpabilitatem esse ab actu interiori voluntatis est dupliciter, aut originaliter et sic verum est, aut essentialiter et sic non est verum quia etiam est ab actu exteriori et sic patet totum.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 qui *om.* DBG, *s.l.* A 10 6: 7 A(vel 6 *s.l.* A) 11 1: 3 (vel 1 *s.l.*) A 12 non *om.* DBG, *trp.p.* Si (*l.* 11) F 14 sit: fit A 17 tantum *om.* FDBG 21 flamma...ferro ignito *trp.* A 22 et *om.* A 23 interiori: interioris A

---

5 August., De trin. 13, c.5 (PL 42,1020).
10 August., De libero arbitrio 1, c.6, n.15 (PL 32,1229).
11 Ibid. c.3, n.8 (PL 32,1225).
19 Avicenna, Phil. prima tr.6, c.3 (ed.cit. 313, ll.66–71).

Quaestio 3
Utrum in peccato veniali sit aversio

Utrum in peccato veniali sit aversio.

Videtur quod sic: Augustinus, *De natura boni*, definiens peccatum: „Peccatum", inquit, „non est appetitus rerum malarum, sed desertio meliorum." Sed desertio dicit aversionem, ergo etc.

Item impossibile est moveri ad terminum ad quem nisi recedendo a termino a quo. Sed in peccato veniali est motus conversionis ad creaturam, ergo recessus a creatore. Sed hoc est averti, ergo etc.

Item omnis amor est per modum usus vel fruitionis secundum Augustinum, 1. *De doctrina christiana* ca. 6. Sed in peccato veniali est amor creaturae non usus quia tunc non esset culpa, ergo fruitionis. Sed frui creatura est averti a Deo, ergo etc.

Contra: Li. 2. *Sententiarum*, dist. 5., ca. 1.: „Averti" a Deo est „odio ipsum habere vel invidere." Sed haec non sunt in peccato veniali, ergo etc.

Item nullus avertens se a Deo est iustus. Sed peccans venialiter potest manere iustus, ergo etc.

Respondeo: Dicunt aliqui quod in peccato veniali non est aversio quia nomen aversionis sonat in contemptum et ideo aversio solum est in peccato mortali, et revera si aversio importat plenam separationem a Deo verum dicunt.

Alii dicunt quod aversio dicitur tripliciter. Uno modo aversio dicit plenam privationem conversionis ad Deum et hoc tantum est in peccato mortali. Alio modo aversio dicit diminutionem conversionis ad Deum per amorem, non quoad essentiam amoris, sed quoad fervorem, et sic est in peccato veniali. Tertio modo aversio dicit habitum contrarium, scilicet odium Dei, et sic est in damnatis et in quibusdam desperatis, et hoc modo definit Magister averti supra dist. 5. Quod autem sic possit distingui aversio non occurrit ad praesens auctoritas sancti. Sed potest hoc ostendi per simile eius quod dicit Commentator super illud 3. *Caeli et mundi*: „Et secundum hoc bene dixit Anaxagoras": „Nomen", inquit, „privativum

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 recedendo: recedente A 20 solum est *trp.* DBG
24 per: propter BGA 27 supra: secunda FB, *om.* D 29 illud *om.* DBG

---

5 August., De natura boni c.34 (PL 42,562).
12 August., De doctrina chr. c.4 (PL 34,20).
15 Petrus Lomb., Sent. 2, d.5, c.1 (ed.cit. 351, l.16).
27 Ibid.
30 Averroes, In De caelo 3, t.25 (ed.cit. 193 F).

tria monstrat. Privationem intentionis quam demonstrat nomen habitus, aut diminutionem habitus aut malum habitum.“ Et loquitur ibi de hoc nomine privativo „inordinatio“. Unde inordinatio potest significare vel puram privationem ordinis vel diminutionem ordinis vel malum ordinem.

Quia tamen usitatiori modo accipitur aversio pro plena privatione conversionis ad Deum per amorem, et hoc non est in peccato veniali, ideo dicendum quod in peccato veniali non est proprie aversio.

Ad primum dicendum quod illud verbum Augustini dictum est communiter de peccato mortali et veniali et tunc accipitur communiter desertio ad aversionem plenam et semiplenam.

Ad secundum dicendum quod cum converti ad Deum sit caritate adhaerere secundum Magistrum, supra dist. 5., ideo sicut caritas dicitur dupliciter, scilicet caritas habitus et caritas usus, ita duplex est conversio, actualis et habitualis. Habitualis conversio non est motus sive actus nec minuitur per amorem habitualem venialis peccati secundum substantiam, sed tantum secundum fervorem sicut dictum fuit in primo libro. Sed per peccatum mortale totaliter tollitur. Et loquendo de tali conversione non sequitur quod ad motum conversionis ad creaturam qui est in peccato veniali sequatur recessus a creatore. Conversio autem actualis est motus et de tali est verum quod per actualem motum conversionis ad creaturam qui est in peccato veniali avertitur a creatore anima quia non potest simul et semel converti actu ad creatorem et creaturam, sed necessario dum movetur actu ad unum, recedit ab alio, et talis aedificat lignum, faenum et stipulam super fundamentum Christi.

Ad tertium dicendum quod amor peccati venialis quo diligitur creatura potest esse amor usus si referatur ad quod non debet referri. Unde quod obicis: Si est amor usus, non est peccatum, non valet quia potest referri ad quod non debet, et si illud ad quod refertur diligatur sub Deo, veniale peccatum est. Vel potest esse amor fruitionis si diligatur propter se, sed tamen sub Deo, et hoc non est averti a Deo secundum illud Augustini, li. *Confessionum*: „Minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat.“ Sic ergo potest Deus amari et aliquid cum Deo quod non amatur propter eum, et tunc est amor fruitionis quod patet sic: Cum amatur aliquid cum Deo, aut amatur propter se et tunc est fruitio, aut

---

inordinatio[1]: inordinato FDG 38 est *om.* FA, sit D 39 et[2] *om.* FDB*GA*, *txt. s.l.* BA//communiter desertio *trp.* A//aversionem: conversionem A[c] 41 adhaerere *mg.* B, adhaerente A, adhibere G 43 actualis...habitualis *trp.* DA 44 conversio: aversio FBG, *om.* D 50 veniali: qui *add.* A 51 creatorem...creaturam *trp.* FDBG 58 et: sed A 60 Sic: si F, sicut B, *om.* D//potest Deus *trp.* A 63 aut...fruitio *mg.* A, *om.* BG

---

42 Cf. l. 15 (ed.cit. 351, ll.15s.).
59 August., Confess. 10, c.29, n.40 (PL 32,796).

propter aliud et tunc quaero de illo, aut amatur propter se et tunc est fruitio, aut propter Deum et tunc etiam primum amabatur propter Deum quod est contra
65 hypothesim, aut propter aliud creatum, et tunc quaero de illo sicut prius et erit processus in infinitum.

---

64 etiam *om.* FA//primum: peccatum A 65 creatum: tantum GA

Quaestio 4
Utrum peccatum veniale obliget ad poenam aeternam

Utrum peccatum veniale obliget ad poenam aeternam.

Videtur quod sic: Poena assumpta in poenitentia pro mortali est proportionalis poenae assumptae pro veniali et secundum acerbitatem et secundum durationem, ergo et ante poenitentiam erant proportionales. Sed poenae aeternae quae debetur peccato mortali non est poena proportionalis nisi aeterna, ergo etc. Si tu dicas quod Deus per gratiam poenitentiae commutat poenam aeternam debitam mortali in poenam temporalem, tunc arguo: Peccatum veniale per gratiam poenitentiae remittitur sicut et mortale. Ergo si poena aeterna peccato mortali debita mutatur in temporalem, poena temporalis debita veniali mutabitur in momentaneam quod tamen falsum est.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod mortali debetur poena aeterna secundum se, non autem veniali, et ratio est quia mortale excludit gratiam sine qua non contingit resurgere a culpa, et ideo tenet hominem aeternaliter obligatum quantum est de se. Non sic autem veniale cum gratiam non excludat. Verumtamen ratione adiuncti quando coniunctum est cum mortali habet puniri per accidens poena aeterna quia cum non possit dimitti sine gratia quam totaliter privat peccatum mortale coniunctum, durat semper culpa venialis et ideo durat et poena. Unde Gregorius, *Moralium* 15., super illud *Iob*: „Haec est pars hominis impii a Deo“: „Cum districta“, inquit, „omnipotentis Dei iustitia supplicium a reprobis pro perversis actibus exigit, eis mala usque ad verborum retributionem reddit ut qui de magnis malis debitores sunt suppliciis traditi et novissimum quadrantem solvant.“

Ad obiectum dicendum quod poena non potest esse instantanea, vel si esset numquam curaretur quia secundum Augustinum, li. 12. *De civitate* ca. 6., ita cito posset decollari homo quod non sentiret. Ita enim videtur ibi dicere Augustinus.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 6 secundum[2] *om.* BGA 7 debetur: deberetur A 11 si: sed A 13 est *om.* A 19 habet: haberet FB, *om.* D 22 15: 16 FBG 23 districta: discreta A, distantia BG 26 si: est *add. s.l.* A

---

22 Gregorius Mag., Moralia 15, c.33, n.39 (PL 75,1101C); Iob 20,29.
27 August., De civ. Dei 13, c. 6 (PL 41,381).

Quaestio 5
Utrum conversio et aversio sint duo peccata

Utrum conversio et aversio sint duo peccata.

Ad utramque partem rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod aversio a Deo dupliciter potest accipi, privative et contrarie. Aversio privative idem est quod carentia debitae conversionis ad Deum et hanc carentiam semper concomitatur indebita conversio ad bonum commutabile sicut habitum unius formae semper concomitatur privatio alterius, et sic non sunt duo peccata sed quasi partes secundum qualitatem unius peccati sicut materia et forma dicuntur partes secundum qualitatem unius corporis compositi quia tota ratio peccati est ipsa aversio. Alio modo dicitur aversio contrarie sicut supra, dist. 5. definit Magister „averti“: „pro odio habere vel invidere“ et sic sunt duo peccata.

---

6 dupliciter *trp.p.* accipi A 7 idem est *trp.* A 8 et: ad *add.* A 13 odio: hodio A

---

13 Petrus Lomb., Sent. 2, d.5, c.1 (ed.cit. 351, l.16).

DISTINCTIO 43

Quaestio 1
Utrum peccatum in spiritum sanctum sit speciale genus distinctum ab aliis generibus peccatorum

Utrum peccatum in spiritum sanctum sit speciale genus distinctum ab aliis generibus peccatorum.

Videtur quod non: Peccatum in spiritum sanctum sicut dicit Magister in littera, est peccatum ad mortem. Sed peccatum mortale est generale ad omnes differentias peccatorum mortalium, ergo etc.

Item peccatum dividitur in peccatum ex infirmitate et ex ignorantia et ex certa malitia. Sed peccatum ex infirmitate et ex ignorantia non dicunt speciale genus peccati, ergo nec peccatum ex malitia. Sed peccatum ex malitia est peccatum in spiritum sanctum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto et specialiter per auctoritatem Magistri in littera. „Est" enim, inquit, „quoddam peccati genus ceteris gravius et abominabilius quod dicitur in spiritum sanctum."

Respondeo: Secundum Augustinum in *Homelia de blasphemia spiritus sancti*, quaestio de peccato in spiritum sanctum est valde difficilis. „Forte", inquit Augustinus ibi, „in omnibus scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur." Unde notandum quod quaestiones quae circumstant istam materiam aliter determinant magistri et aliter videtur Augustinus sentire. Quantum autem ad praesentem quaestionem qua quaeritur utrum sit peccati genus distinctum ab aliis generibus peccatorum, dicendum quod sic secundum Magistrum. Sed rationem istius distinctionis aliam assignant magistri et alia colligitur ex verbis Augustini. Dicunt enim magistri quod peccatum in spiritum sanctum est speciale genus peccati triplici ratione. Ratione motivi quia est ex certa malitia quae non movet in omni peccato. Ratione oppositi quod est gratia poenitentialis cui directe opponitur, non gratiae innocentiae vel baptismali. Ratione actus subtracti qui est actus ipsius spriritus, non corporis ut patet in speciebus eius quae sunt obstinatio,

---

7 Utrum: quaeritur *praem.* BG 17 enim *om.* A//peccati genus *trp.* A//abominabilius: adhominabilius A 21 scripturis: scriptis A 23 sentire *trp.p.* aliter A 24 praesentem *om.* A 28 Ratione[2] *om.* BG, *s.l.a.m.* F[c], scilicet D 29 poenitentialis: pervenialis(?)

---

10 Petrus Lomb., Sent. 2, d.43, c.1, n.1 (ed.cit. 572, ll.15s.).
17 Ibid. (ed.cit. 572, ll.12–3).
19 August., Sermo 71, c.5, n.8 (PL 38,449).
27–32 Bonav., In Sent. II, d.43, a.1, q.1, resp. (Opera II, p.982b–983a).

desperatio, invidentia gratiae etc. Aliter videtur esse dicendum secundum mentem Augustini quia secundum ipsum peccatum in spiritum sanctum non est nisi finalis impoenitentia de quocumque peccato. Unde Augustinus, *Homelia* 11. *De verbis domini*, circa medium: „Blasphemia", inquit, „spiritus sancti sive verbum in spiritum sanctum est impoenitentia sive perseverans duritia cordis impoenitentis. Sed ista impoenitentia vel cor impoenitens quamdiu quisquis vivit in hac carne non potest iudicari." Item idem Augustinus, *De vera et falsa poenitentia*: „Illi soli peccant in spiritum sanctum qui impoenitentes existunt usque ad mortem." Et super illud *Marcus* 3: „Qui blasphemaverit in spiritum sanctum non habet remissionem in aeternum": *Glossa interlinearis*: „Aeterne delinquit qui numquam poenitet." Unde secundum quod expresse loquuntur praedictae auctoritates peccatum in spiritum sanctum est finalis impoenitentia de quocumque peccato. Et quoniam quaedam peccata magis trahunt hominem ad hoc quod sit finaliter impoenitens quam alia et habent annexum propositum numquam poenitendi sicut obstinatio, desperatio etc., ideo dicuntur peccatum in spiritum sanctum et assignantur species istius peccati. Cum ergo peccatum in spiritum sanctum sit finalis impoenitentia, peccator autem teneatur aliquo tempore vitae suae poenitere alioquin omittit, ideo illud peccatum est peccatum omissionis. Est ergo peccatum in spiritum sanctum speciale genus peccati quia genus specialis omissionis, scilicet finalis impoenitentia. Et quia homo non tenetur reus omissionis quamdiu potest agere illud ad quod tenetur, ideo quamdiu potest poenitere in hac vita non dicitur peccare in spiritum sanctum. Poenitere autem est per contritionem. Contritio autem aut est in tempore aut in instanti. Si autem est in tempore, est assumere minimum tempus in quo potest homo conteri ita qod minus eo non sufficit ad contritionem, et ideo quam cito advenit tempus minus illo minimo ex vicina morte, reus est omissionis et peccat peccato in spiritum sanctum. Si autem motus contritionis est in instanti vel potest esse, tunc est possibilitas homini ad hunc motum in quolibet instanti vitae suae excepto ultimo in quo non poenitet, et tunc in illo ultimo peccat isto peccato. Et quoniam nemo potest scire in quam brevi tempore potest esse motus contritionis si tamen est in tempore, vel quod est illud ultimum instans si est in instanti, ideo dicit Augustinus quod illud peccatum quamdiu quisque vivit in hac carne non potest iudicari.

A 37 quisquis: quisque FDBG 40 in: contra FDGA 41 delinquit: delinqui A 47 sanctum: etc. *add.* A 51 impoenitentia: impoenitentiae FA*, *om.* D, poenitentia G, *txt.* BA^{c} 57 est *om.* FA 60 in^{2} *om.* A 62 si: sed F, similiter G, *deficit in* D 63

---

35 Cf. l.19, c.12 (PL 38,456); c.13 (ibid.).
38 August., De vera et falsa poenitentia c.4, n.9 (PL 40,1116).
40 Mc 3,29.
41 Glossa interl. in Mc 3,29 (apud Lyranum V, f. 95v).
62 August., Sermo 71, c.12 (PL 38,456).

Ad primum dicendum quod in morte corporali duo sunt, scilicet privatio vitae et privatio possibilitatis ad vitam. Primum est in omni peccato mortali, secundum autem est in isto peccato tantum quod est irremissibile secundum se. Ideo dicitur peccatum ad mortem et proprie in isto peccato est impossibilitas ad vitam si dicatur finalis impoenitentia quae est peccatum omissionis quia de finali impoenitentia nullus poenitere potest. Si autem illud peccatum dicatur de aliis speciebus quae consistunt in commissione, sic privat facilitatem ad vitam.

Ad secundum dicendum quod illud quod dicitur in scripto non videtur esse secundum mentem Augustini. Ideo dicendum quod non omne peccatum ex certa malitia dicitur peccatum in spiritum sanctum, sed illud peccatum est finalis impoenitentia non unde ex malitia vel infirmitate vel ignorantia. Quia tamen peccata malitiae frequentius carent poenitentia quam peccata ex infirmitate vel ignorantia, ideo illud peccatum dicitur esse ex certa malitia.

---

quisque: quis BG, *deficit in* D 66 est[1] *om.* A 69 nullus: nemo A//poenitere potest *trp.* A 70 commissione: omissione A 76 peccatum *om.* A

Quaestio 2
Utrum peccatum in spiritum sanctum possit esse primum vel necessario habeat praeambulum aliud

Utrum peccatum in spiritum sanctum possit esse primum vel necessario habeat praeambulum aliud.

Videtur quod non possit esse primum quia peccatum in spiritum sanctum vel est finalis impoenitentia vel habet annexam finalem impoenitentiam. Sed impoenitentia non est nisi respectu peccati praecedentis sicut nec poenitentia, ergo etc.

Item peccatum in spiritum sanctum est peccatum ex certa malitia procedens, ergo antequam homo peccet peccato in spiritum sanctum est malitiosus. Sed non nisi per culpam, ergo etc.

Contra: Sicut dicit Beda, „quatuor sunt nobis inflicta propter peccatum primi parentis: infirmitas, ignorantia, concupiscentia et ex his conflata malitia." Sed possibile est quod homo primo peccato peccet ex infirmitate vel ignorantia, ergo et ex certa malitia. Sed hoc est peccare in spiritum sanctum, ergo etc.

Item impugnatio veritatis agnitae est species istius peccati. Sed homo primo peccato potest peccare per impugnationem veritatis agnitae sicut et ignoratae, ergo etc.

Item primum peccatum Adae non fuit ex infirmitate nec ex ignorantia, ergo fuit ex malitia. Sed hoc est peccatum in spiritum sanctum, ergo etc.

Respondeo dicendum quod si peccatum in spiritum sanctum dicatur mortale peccatum habens annexam finalem impoenitentiam sicut dicunt magistri, sic non necessario habet aliud peccatum praeambulum nisi quantum ad aliquas species ut obstinatio, desperatio, impoenitentia. Quantum ad alias autem non ut invidentia fraternae gratiae, impugnatio veritatis agnitae et praesumptio de impunitate. De invidentia tamen fraternae gratiae non videtur quia secundum Augustinum, 11. *Super genesim*, invidia semper nascitur ex superbia. Sed impugnatio

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG//peccatum: scilicet *add.* A//sanctum *om.* A 6 habeat: illud *add.* F, aliquod *add.* BG, ad(?) *add.* D//aliud *om.* FDBG 15 et *om.* BGA 19 ignoratae: ignorantiae F, ignorare BG, *deficit in* D 23 si *om.* FGA 25 aliquas: alias BGA 26 obstinatio: abstinatio A 27 agnitae: cognitae A 27–8 impunitate:

---

14 Beda Ven., Expos. 3 in Luc. 10,30 (PL 92,468D–469A).
29 August., De genesi 11, c.14, n.18 (PL 34,436).

veritatis agnitae et praesumptio de impunitate bene possunt esse primum peccatum ut si concipiam quod Deus numquam puniet me de peccato committendo.

Si vero peccatum in spiritum sanctum sit tantum finalis impoenitentia sicut videtur dicere Augustinus, sic non potest esse primum peccatum, sed semper habet aliud peccatum praeambulum. Nullus enim est reus impoenitentiae nisi qui habet peccatum unde tenetur poenitere.

Si teneatur prima opinio dicendum ad primum in oppositum quod non omne peccatum in spiritum sanctum est finalis impoenitentia, sed est peccatum cui adiunctum est propositum non poenitendi. Non enim oportet quod qui peccat per alias species quod statim sit finaliter impoenitens, sed omnis species illius peccati vel est finalis impoenitentia vel protrahit quantum est de se ad finalem impoenitentiam.

Ad aliud dicendum quod peccatum ex certa malitia non necessario habet aliud peccatum praeambulum ita quod aliqua malitia peccati praecedentis moveat hominem ad peccandum, immo primum peccatum hominis potest esse ex certa malitia ita quod ipsa malitia est ipsum peccatum sicut cum dicitur: Ego feci vel volui illud ex propria voluntate. Non enim ille ablativus „voluntate“ construitur in ratione causae efficientis seu moventis, sed in ratione effectus formalis. Ita autem est dicendum de illo ablativo „malitia“ quando dicitur homo peccare primo peccato ex malitia.

Sustinendo autem secundam opinionem quae est secundum mentem Augustini ut praedictum est, dicendum ad primum in oppositum quod non est simile quia ignorantia et infirmitas non sunt peccata, et ideo peccata quae causantur ab eis possunt esse prima, malitia autem vel peccatum est si accipiatur pro actu malo vel introducta per peccatum si accipiatur pro habitu malo, et ideo peccatum ex malitia non potest esse primum peccatum. Vel dicendum quod peccatum ex malitia non est peccatum in spiritum sanctum nisi inquantum habet annexam finalem impoenitentiam quae secundum naturam ad minus sequitur peccatum.

Ad secundum dicendum quod impugnatio veritatis agnitae non est peccatum in spiritum sanctum nisi inquantum habet annexam finalem impoenitentiam, vel proprie loquendo ipsa finalis impoenitentia est ipsum peccatum in spiritum sanctum. Ista autem peccata dicuntur species istius peccati non proprie, sed quia frequentissime pertrahunt ad finalem impoenitentiam et sunt haec peccata factiva impoenitentiae sicut multae virtutes sunt comites cardinalium vel eis familiares.

---

impuritate BA(?) 30 impunitate: impuritate BA 31 concipiam: concupiam D, concupiscentia BG 46 illud: istud FDG//ille ablativus *trp.* A 54 ideo: non *add.* FA 56 est *om.* FA 58 impugnatio: impraegnatio A 67 communicatione *ill.* A 68

---

66 Aristot., Eth.Nic. 5, c.10 (1135b11–25).
68 Hugo a St. Victore, Summa Sent. 4, c.6 (PL 176,98AB).

Ad tertium dicendum quod divisio peccati in peccatum ex infirmitate, ignorantia et certa malitia intelligitur de peccato exteriori, non interiori. Et haec divisio congruit illi divisioni quam ponit Philosophus, 5. *Ethicae*, quod nocumenta quae sunt in communicatione sunt ex ignorantia, passione et ex electione. Et cum hoc concordat Hugo, 4. li. *Sententiarum*. Praeterea esto quod primum peccatum Adae possit dici ex certa malitia per modum effectus formalis, non propter hoc sequitur quod sit peccatum in spiritum sanctum quia non omne peccatum ex malitia est in spiritum sanctum, sed illa ad quae ut plurimum sequitur finalis impoenitentia sicut sunt obstinatio, desperatio etc., vel potius ipsa finalis impoenitentia est ipsum peccatum in spiritum sanctum, haec autem ad illam pertrahentia frequentius quare et peccata dicuntur in spiritum sanctum.

4: 3 DBG, in A 71 ut *om.* FBG

Quaestio 3
Utrum peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum omnium peccatorum

Utrum peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum omnium peccatorum.

Videtur quod non: Illud est gravius peccatum in quo maior regnat libido secundum Augustinum, 1. *De libero arbitrio*. Sed maior libido dominatur in peccato carnis, ergo etc.

Contra: Magister in littera: „Est praeterea", inquit, „aliud peccati genus ceteris gravius et abominabilius."

Respondeo dicendum quod istud peccatum est gravissimum quia si dicatur finalis impoenitentia in tantum est grave quod privat gratiam et ponit impossibilitatem ad gratiam. Si dicatur de aliis peccatis quae ponuntur a magistris species istius peccati, adhuc dicitur gravissimum quia privat gratiam et inducit difficultatem maximam ad gratiam propter propositum non poenitendi annexum.

Argumentum solvitur in scripto.

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 9 peccati genus *trp.* A 12 est *om.* A//et: aut A 14 adhuc: ad hoc A

---

7 August., De libero arbitrio 1, c.3, n.8 (PL 32,1225) ad sensum.
9 Petrus Lomb., Sent. 2, d.43, c.1, n.1 (ed.cit. 572, ll.12s.).

Quaestio 4
Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile

Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile.

Videtur quod sic: Illud peccatum est simpliciter irremissibile de quo homo non potest subire poenitentiam. Sed hoc peccatum est huiusmodi secundum Augustinum, *De sermone domini in monte*, li. 1. in fine: „Tanta", inquit, „est labes huius peccati ut deprecandi humilitatem subire non possit." Ergo etc.

Contra: Augustinus, *De verbis domini homilia* 11.: „Ista", inquit, „impoenitentia vel cor impoenitens quamdiu quisque in carne vivit iudicari non potest. De nullo enim desperandum est quamdiu patientia Dei ad poenitentiam adducit." Sed de illo qui peccat peccato irremedibili desperandum est, ergo etc.

Respondeo: Quemadmodum secundum Philosophum, 5. *Physicorum*, immobile dicitur dupliciter, aut quia nullo modo potest moveri aut quia cum difficultate movetur, sic dicendum est de irremissibili vel quia non potest remitti vel quia cum difficultate remittitur. Accipiendo ergo peccatum in spiritum sanctum sicut accipit Augustinus, scilicet pro finali impoenitentia dicitur irremediabile primo modo quia ut supra tactum est, peccator qui finaliter omittit poenitere in hac vita pervenit ad tale tempus ut puta minus minimo in quo potest esse motus contritionis vel ad ultimum instans vitae in quo non potest iam poenitere cum sit adhuc pro illo instanti impoenitens et per consequens peccatum suum non potest remitti de lege communi remissionis. Accipiendo vero peccatum in spiritum sanctum non tantum pro finali impoenitentia, sed etiam pro aliis speciebus peccati supra dictis secundum quod accipiunt magistri, dicitur irremediabile secundo modo quantum ad omnes suas species excepta illa quae dicitur finalis impoenitentia quae non potest remitti sicut dictum est.

Ad obiectum primae partis dicendum quod non posse dicitur dupliciter sicut dicit Anselmus, li. *De concordia*, scilicet quod non faciliter potest vel quod

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG//irremissibile: irremediabile FBA*, irrecuperabile G 5 irremissibile: irremediabile FBA*, remittitur D, irrecuperabile G 7 1 *om.* FDBG 11 Dei: eum *add.* A 15 irremissibili: irremedibili FB*, irremediabili A, irrecuperabili G 20 iam *om.* FA 22 remis/(sionis) *finis cod.* D *(exemplar Mikrofilm) f. 165 rb.* 25 excepta illa: illa excipienda A^c 30 istius: illius A 32 irremediabile: irremissibile

---

7 August., Hom. de sermone domini in monte 1, c.22, n.74 (PL 34,1266).
9 August., Sermo 71, c.13, n.21 (PL 38,456).
13 Aristot., Phys. 5, c.2 (226b10–2).
28 Anselmus Cant., De concordia 3, c.10 (ed.cit. 278).

nullo modo potest. Sic intelligendum est de possibilitate subeundi humilitatem deprecandi pro peccati istius remissione.

Ad obiectum alterius partis dicendum quod secundum veritatem homo potest habere peccatum irremediabile in hac vita propter defectum temporis vel instantis sufficientis ad motum contritionis. Sed illud tempus vel instans non potest homo determinate cognoscere et ideo de nemine desperandum est. Sed si posset certitudinaliter cognosci esset de eo desperandum quantum est de lege communi licet numquam sit desperandum de aliquo quantum est de potentia Dei qui potest revocare ad vitam et plus indulgere de tempore.

FG(?) 34 cognoscere: cogitare FA

Quaestio 5
Utrum peccatum in spiritum sanctum dicatur in spiritum sanctum quia impugnat gratiam quae appropriatur spiritui sancto

Utrum peccatum in spiritum sanctum dicatur in spiritum sanctum quia impugnat gratiam quae appropriatur spiritui sancto vel quia procedit ex malitia quae opponitur bonitati quae appropriatur spiritui sancto.

Videtur quod non quia procedit ex malitia quia cum omne peccatum possit fieri ex malitia sicut ex infirmitate vel ignorantia, omne peccatum esse posset in spiritum sanctum.

Item cum in peccato sint duo, conversio et aversio, ratione aversionis habet ut sit peccatum, ratione conversionis ut sit tale peccatum sicut patet inductive per singula. Ergo cum malitia non sit illud ad quod fit conversio in hoc peccato, ratione malitiae non habebit ut sit tale peccatum, scilicet in spiritum sanctum. Minor patet per Dionysium, 4. *De divinis nominibus*: „Nemo", inquit, „ad malum aspiciens aliquid operatur."

Quod non quia impugnat gratiam videtur quia gratia potest impugnari ex ignorantia sicut fecit Paulus, 1 *Tim.* Sed peccatum ex ignorantia non est peccatum in spiritum sanctum, ergo etc.

Item si ita est, aut per se et tunc illi qui nihil sciunt de persona spiritus sancti non possent peccare in spiritum sanctum quod falsum fuit in Pharisaeis quibus loquitur salvator *Mat* 13, increpans eos de hoc peccato, aut per accidens, scilicet quia ad illud sequitur impugnatio spiritus sancti et tunc quodlibet peccatum mortale esset peccatum in spiritum sanctum quod est falsum.

Iuxta hoc quaeritur de numero et sufficientia specierum istius peccati supponendo secundum magistros quod plures species habeat.

Respondeo dicendum secundum Augustinum, *De verbis domini homilia* 11., quod hoc peccatum est impoenitentia sive duritia cordis impoenitentis et dicitur

---

Hic adduci potest pars quaestionis in codice D *ante finem exemplaris a me usitati posita.*
5 Utrum: quaeritur *praem.* DBG 7 bonitati: voluntati DB, *deficit (hom.)* FG 8 procedit *trp.p.* malitia A//malitia: quae opponitur (appropriatur D) voluntati (spirtu sancto D) *add.* BD 14 scilicet *om.* A, vel DG 22 loquitur: loquebatur D, dicit A// 13: 12 DGA, loquitur *add.* A 25 peccati: *Hinc inde deficit* D 28 duritia cordis *trp.* F//

---

15 Dionysius Ar., De divinis nominibus c.4 (PL 122,1145A); Dionysiaca vol.1, 304.
18 1 Tim 1,13.
22 Mt 13,1–5.14–6.
27 August., Sermo 71, c.12 (PL 38,456); c.13 (ibid.).

peccatum vel blasphemia in spiritum sanctum quia est contra remissionem peccatorum quae est effectus appropriatus spiritui sancto, et secundum hoc patet solutio ad istam quaestionem quia nec propter impugnationem gratiae simpliciter, sed talis gratiae, scilicet poenitentialis vel remissionis peccatorum quae est effectus appropriatus spiritui sancto, nec propter hoc quod ex malitia simpliciter, sed propter hoc quod ex malitia est impugnatio talis gratiae.

Unde argumenta utriusque partis concedi possunt.

Ad illud autem quod ultimo quaeritur de numero et sufficientia specierum istius peccati notandum quod ex his quae dicta sunt potest accipi numerus et sufficientia peccatorum in spiritum sanctum. Gratia enim poenitentialis tria facit: Desistere a multiplicatione novorum peccatorum et contra istum effectum est obstinatio. Dat propositum poenitendi et contra istum est finalis impoenitentia. Quaerit resistentia sive retrahentia a peccato et per oppositum peccatum in spiritum sanctum ista repellit. Retrahentia autem a peccato quaedam sunt ut habitus et hoc dupliciter quia quidam habitus est veritas illuminans intellectum quae reicitur per impugnationem veritatis agnitae, quidam est gratia inclinans affectum ad bonum quae reicitur per invidentiam fraternae gratiae, id est gratiae per quam fideles sunt fratres, non tantum gratiae in fratribus. Quaedam autem sunt per modum passionis et hoc est duplex: Spes praemii quae repellitur per desperationem, timor supplicii qui repellitur per praesumptionem. Contra ista tria quae facit spiritus sanctus dicitur peccare quis ex industria tribus modis: Uno modo scienter et libenter sive volenter in peccato permanere secundum quod peccare idem est quod peccatum habere sicut videre uno modo idem est quod visum habere, et hoc est impoenitentia. Secundo modo scienter peccatum committere et hoc est obstinatio. Tertio modo a peccato retrahentia repellere et hoc fit per alias species istius peccati. Nota tamen quod ista quaestio qua quaeritur de numero et sufficientia specierum istius peccati forte nulla est secundum intentionem Augustini qui ponit finalem impoenitentiam tantum esse peccatum in spiritum sanctum.

---

cordis *trp.p.* impoenitentia BG 30 effectus: affectus BG 31 istam *om.* A, *trp.p.* quaestionem BG 36 illud: aliud A 37 potest: possit A 43 quae: qui A (*forte praeferendum esset, sed cf. l.* 45), quia BG 47 Spes: species FGA 48 qui: quae FBG 50 sive: et A 51 est[2] *om.* A 52 hoc: haec FA 53 hoc: haec FB 54 istius peccati *trp.* A

DISTINCTIO 44

Quaestio 1
Utrum potentia peccandi sit a Deo

Utrum potentia peccandi sit a Deo.

Videtur quod sic: Augustinus, 11. *Super genesim* in principio: „Voluntas nocendi potest esse ab hominis animo, potestas autem non nisi a Deo." Sed potentia nocendi est potentia peccandi, ergo etc.

Item Philosophus, 6. *Topicorum*: „Potest Deus et studiosus prava agere." Ergo homo communicat cum Deo in potentia peccandi. Sed omne illud in quo communicat homo cum Deo habet homo a Deo tamquam a principio et causa, ergo etc.

Item potentia peccandi aut est in creatura rationali secundum quod est a Deo et tunc habeo propositum, aut secundum quod ex nihilo et tunc potentia peccandi esset in qualibet creatura.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo: Cum potentiae per actus cognoscantur, ex consideratione actus peccandi sumendum est iudicium potentiae peccandi. In actu autem peccandi duo sunt, scilicet actus ipse et deformitas circa actum ex defectu debitarum circumstantiarum, et ideo in potentia peccandi duo attenduntur, scilicet quidditas potentiae et imperfectio per quam potest deficere in actu suo. Primum habet a Deo, secundum est ex nihilo.

Ad primum ergo dicendum quod potestas nocendi est a Deo. Et si quaeras quare magis dicatur voluntas nocendi esse ab homine quam potestas cum similiter voluntas nocendi illa duo dicat quae dicit potestas, dicendum quod voluntas nocendi potest accipi pro potentia volente nocere et hoc modo non est aliter voluntas peccandi ab homine quam potestas, vel pro actu voluntatis et sic est aliter ab homine quia ab homine est et ratione actus et ratione deformitatis, sed a Deo ratione actus tantum.

Ad secundum dicendum sicut in scripto. Vel dicendum quod habetur ab Augustino, 9. *De civitate* ca. 19, quod „summum Deum omnium creatorem

6 Utrum: quaeritur *praem.* BG 20 circa: contra A 27 volente: voluntate FB*GA?, *txt. mg.* B^{c} 28 pro: ab A 31 dicendum^{2}: secundum *add.* A 32 omnium creatorem

7 August., De genesi 11, c.3 (PL 34,431).
10 Aristot., Top. 4, c.5 (126a34–5).
18–23 Thomas Aqu., In Sent. II, d.44, q.1, a.1, sol.
32 August., De civitate Dei 9, c.13 (PL 41,275).

quem nos dicimus verum Deum dicebant gentiles bonos angelos“ et de istis loquitur Philosophus. Et nota quod Philosophus, scilicet Aristoteles, opinatur angelos malos esse nullos sicut dicitur *De fide et legibus* li. 4., ca. 2. Vel dicendum quod si verbum Philosophi intelligatur de Deo vero, tunc habet veritatem non per se, sed per accidens quia in actus deformatos potest Deus, non tamen inquantum deformati sunt quia si Deus faceret actum deformatum eo ipso deformitate careret.

Ad tertium dicendum quod potentia peccandi inest rationali creaturae non solum unde ex nihilo nec solum unde a Deo quia sicut peccare est deficere in actu voluntario, ita posse peccare est posse deficere in actu voluntario et utrumque duo importat, scilicet agere vel posse agere actum voluntarium, et hoc habet rationalis creatura unde est a Deo, et deficere vel posse deficere in actu, et hoc habet quia est de nihilo et sic patet totum.

---

trp. A 36 Deo vero *trp.* A 45 de: a A

---

34 Aristot., Top. 4, c.5 (126a34–5).

35 Locus non inventus. Sed cf. Guillelmus de Alvernia, 2 De universo p.2, c.39 (ed. Parisiis 1674, vol. 1, 883b CD).

Quaestio 2
Utrum potentia peccandi secundum quod huiusmodi sit mala

Utrum potentia peccandi secundum quod huiusmodi sit mala.

Videtur quod sic: Potentia peccandi non est aliud quam voluntas peccandi. Sed voluntas peccandi secundum quod huiusmodi est mala, ergo etc.

Item cuius usus malus est, ipsum quoque malum est. Sed usus potentiae peccandi est malus, scilicet peccare, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Iuxta hoc quaeritur quare potentia peccandi dicitur impotentia et tamen voluntas peccandi non dicitur involuntas.

Respondeo dicendum quod potentia peccandi est potentia imperfecta et defectiva. Ratione potentiae est dicenda bona, ratione autem imperfectionis et defectionis non est dicenda mala quia potentia peccandi dicit defectum alicuius perfectionis quae non est eidem potentiae naturalis ita ut debeat ei naturaliter inesse, et propterea non dicitur mala ab illo defectu quia sicut docet Avicenna, „malitia in omni re significat aliquo modo privationem perfectionis quae debet inesse", et ideo carentia visionis dicit malitiam circa oculum, non circa lapidem. Quia igitur talis perfectio cuius privationem dicit defectibilitas potentiae peccandi non est naturalis creaturae rationali, ideo ratione talis defectibilitatis non est dicenda mala. Cum ergo ratione potentiae sit bona, ratione vero imperfectionis seu defectibilitatis non sit mala, ideo concedendum est simpliciter quod sit bona.

Ad primum dicendum quod voluntas secundum Anselmum, 1. ca. *De similitudinibus*, dicitur tribus modis. Uno modo pro potentia seu instrumento volendi, alio modo pro actuali velle, tertio modo pro affectione. Potentia autem peccandi est voluntas instrumentum. Sed voluntas peccandi quae mala est, est ipsum velle, id est usus instrumenti vel etiam ipsa affectio, et ideo in argumento aequivocatur voluntas.

Ad secundum dicendum quod illa maxima intelligitur de usu per se, non de usu per accidens secundum Philosophum, 6. *Topicorum*. Nam sanare est usus

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 10 quare: *om.* B, *deficit in* F//potentia: potestas A 11 involuntas: voluntas GA 13 imperfectionis: perfectionis A 14 defectionis: imperfectionis A 16 docet: dicit A 23 secundum Anselmum *trp.p.* dicendum A 29

---

16 Avicenna, Phil. prima tr.7, c.1 (ed.cit. 353, ll.81s.).
23 Anselmus Cant., De concordia 3, c.11 (ed.cit. 279).
30 Aristot., Top. 3, c.3 (118a29–b9).

medicinae per se, sed infirmitatem facere per accidens. Peccare autem non est usus voluntatis per se, sed per accidens, bene facere autem est usus per se quia voluntas per se ordinatur ad bonum, et ideo non valet argumentum.

Ad illud quod ultimo quaeritur dicendum quod posse peccare non est posse simpliciter. Unde secundum Philosophum, 5. *Metaphysicae*, et Commentatorem ibidem, malitia provenit ex impotentia, impotentia autem ex privatione potentiae et ideo potentia peccandi dicitur impotentia. Sed velle peccare est simpliciter velle, et ideo velle peccare non dicitur involuntas. Unde Anselmus, *De casu diaboli* ca. 8.: „Non magis est aliquid voluntas quae vult dare misericorditer quam voluntas quae vult rapere violenter." Si autem obicias quod velle peccare est velle defectivum, dicendum quod verum est quantum ad aliquam circumstantiam, sed non quantum ad motum volendi.

---

quod *om.* A 38 involuntas: voluntas FB*GA, *txt. s.l.* B^{c}

---

35 Aristot., Met. 5, c.12 (1019b15). Averroes, In Met. 5, t.17 (ed.cit. 123 I).
39 Anselmus Cant., De casu diaboli c.8 (ed.cit. 245).

Quaestio 3
Utrum omnis praelatio sit a Deo

Utrum omnis praelatio sit a Deo.

Videtur quod non: *Osea* 8: „Ipsi regnaverunt et non ex me principes extiterunt et non cognovi", ergo praesidentia malorum non est a Deo.

Item nihil inordinatum est a Deo. Sed cum stultus praeficitur sapientibus et malus bonis hoc est inordinatum, ergo etc.

Item nihil est auferendum alicui quod datum sit a Deo, ergo si omnis praelatio est a Deo, nulli est auferenda. Sed hoc est falsum, ergo etc.

Contra per rationes de scripto.

Respondeo dicendum quod in praelatione est tria considerare: Quidditatem praelationis, modum acquisitionis, usum executionis. Quantum ad primum praelatio semper est bona quia quidditas eius consistit in quodam ordine unius tamquam regentis et alterius tamquam subiacentis. Omnis autem ordo bonus est, et quantum ad illud semper est a Deo omnis praelatio. Quantum autem ad secundum et tertium non semper est omnis praelatio bona quia modus acquisitionis frequenter est malus ut puta per violentiam vel per simoniam, et actus executionis malus propter personae malitiam vel insufficientiam et quantum ad ista duo non est a Deo omnis praelatio. Verumtamen quia omnis praelatio secundum id quod est, id est ratione suae quidditatis, est bona et iudicium semper sumendum est de re secundum id quod est, ideo dicendum quod omnis praelatio est a Deo.

Ad primum dicendum quod sicut est duplex Dei scientia, scilicet simplicis notitiae et approbationis, ita duplex potest dici eius actio, simplex et approbativa, et de ista ultima loquitur per Osee. Unde quando dicitur: „Deus fecit aliqua voluntate antecedente" dicitur illa non facere.

Ad secundum dicendum quod unus et idem actus potest esse secundum totum a causa superiori et inferiori, a Deo scilicet et a libero arbitrio secundum diversas intentiones, secundum bonam a Deo, secundum malam a libero arbitrio, et ideo possibile est quod idem actus per comparationem ad Deum sit ordinatus et bonus, per comparationem ad hominem sit inordinatus et malus. Et quod hoc sit verum patet per Anselmum, 1. *Cur Deus homo* ca. 7., et exemplificat de

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 Ipsi regnaverunt *trp.* A 10 auferenda: auferendum A 16 illud: istud FG//autem *om.* A 17 bona *trp.p.* est A 25 fecit: facere BG, facit

---

5 Os 8,4.

32 Anselmus Cant., Cur Deus homo 1, c.7 (ed.cit. 57).

repercussione innocentis vindicantis suam percussionem. Vel dicendum quod licet talis praelatio sit inordinata quia non tenet ordinem, est tamen ordinata quia tenetur ordine. His enim duobus modis dicitur aliquid ordinatum secundum Augustinum, 5. *Musicae*, bene ultra medium.

Ad tertium dicendum quod aliquis propter abusum privat se beneficio accepto. Unde etsi aliqui aliquando praelationem a Deo consecuti sunt, tamen quia ea abutuntur iustum est ut praelationis potestate priventur et utrumque est a Deo, et quod eam habuerunt et quod ea iuste privati sunt.

A 33 suam percussionem *trp.* BA

---

36 August., Musica 6, c.14, n.46 (PL 32,1187).

Quaestio 4
Utrum in statu innocentiae fuisset praelatio

Utrum in statu innocentiae fuisset praelatio.

Videtur quod sic: In perfectiori statu sunt angeli beati quam fuit homo in statu innocentiae. Sed in angelis est praelatio, ergo etc.

Contra: Eadem causa quae introducit unam relationem introducit et reliquam. Sed servitus est introducta per peccatum secundum Augustinum, 19. *De civitate* ca. 15., ergo et praelatio sive dominium.

Item eodem libro eodem capitulo: „Rationalem hominem factum ad imaginem suam noluit Deus nisi irrationalibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori."

Respondeo sicut in scripto. Vel dicendum quod servitus duobus modis distinguitur. Uno modo secundum Augustinum, li. 9. *Super genesim* ca. 37: „Duplex", inquit, „est servitus. Una ex ordine naturali et haec cum dominio sibi correspondente semper fuisset in statu innocentiae, alia ex perturbatione ordinis naturalis et haec cum dominio sibi correspondente introducta est per peccatum." Alio modo distinguitur servitus quia quaedam contrariatur libertati quando quis invitus servit quam vocat Augustinus servitutem poenalem et haec non fuisset in homine respectu hominis, sed in bruto respectu hominis, alia est quae non repugnat libertati de qua loquitur Augustinus, *Enchiridion* ca. 23.: „Liberaliter", inquit, „servit qui domini sui voluntatem libenter facit" et haec semper fuisset ibi.

Argumenta patent per ea quae dicta sunt.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 fuit: fuerunt BG, fuerit A//homo: homines BG 11 noluit: voluit A*, *mg.* in alio noluit A^c//irrationalibus: in rationibus B*, vel rationabilibus *mg.* B^c, rationalibus G, irrationabilibus A^c 12 pecori: peccatori BGA 14 9: 7 A//ca 37 *corr.*, quaestione 153 FA, quaestione 13 B^c, quaestione 1 G 15 haec: hoc A 22 servit: servus A

---

9 August., De civitate Dei 19, c.15 (PL 41,643).
10 Ibid.
14 August., De genesi 11, c.37 (PL 34,450).
21 August., Enchiridion c.30 (PL 40,247).

Quaestio 5
Utrum christiani teneantur subesse tyrannis

Utrum christiani teneantur subesse tyrannis.

Videtur quod sic: *Rom* 13: „Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit", ergo etc.

Contra: *Mat* 17: „Reges terrae a quibus accipiunt censum, a filiis an ab alienis?" Et sequitur: „Ergo filii liberi sunt." Sed christiani sunt filii regni caelestis, ergo etc.

Respondeo dicendum quod in praelatione acquiritur ius habenti ut ei oboediatur inquantum ipsa ordinate descendit a Deo sive inquantum participat divinam ordinationem sicut docet Apostolus *Rom* 13. Unde quae perfecte est a Deo perfecte habet ius ut ei oboediatur. Potest autem praelatio non esse a Deo ratione triplicis defectus circa praelationem accidentis. Est enim aliquando praelatio defectiva vel propter condicionem personae suscipientis utpote quia indigna, vel ratione vitae vel ratione scientiae vel propter modum acquisitionis quia per violentiam vel per simoniam vel alio modo illicito acquiritur, vel propter abusum executionis. Ex primo defectu non impeditur praelatus quin ius praelationis ei acquiratur, et ideo quamvis sit indignus, tenentur tamen ei subditi oboedire. Ex secundo autem defectu impeditur ius praelationis quia qui modo illicito usurpat dominium non efficitur vere dominus, et ideo subditi non tenentur ei oboedire nisi forte post usurpationem verus dominus sit effectus consensu subditorum vel auctoritate superioris. Tertius defectus sive abusus praelationis potest esse duplex, vel quia praelatus praecipit contrarium eius ad quod praelatio ordinatur ut si praecipiat actum peccati cum praelatio sit ordinata ad virtutem inducendam vel conservandam, et tunc subditi tenentur non oboedire. Unde mortui sunt martyres ne oboedirent praeceptis iniquis tyrannorum, vel quia exigit aliquid ad quod ius praelationis non se extendit ut si dominus exigat tributa vel servitia ad quae servus non tenetur, et tunc subditus non tenetur oboedire, potest tamen oboedire sine peccato.

---

4 Utrum: quaeritur *praem.* BG 5 13: 8 F, *om.* A 6 sit: Rom. 8 *add.* A 7 17: 14 F, 12(?) A//censum: sensum A 12 perfecte: perfecta A 17 per[2] *om.* A 28 non: nec A 29 oboedire: sed licet non tenetur oboedire *add.* A 30 tamen: enim FB 34 illi solum *trp.* A

---

5 Ro 13,1.
7 Mt 17,24-5.
10–30 Thomas Aqu., In Sent. II, d.44, q.2, a.2, sol.
12 Cf. 1. 5.

Ad obiectum dicendum quod salvator loquitur de se et suis qui nec servilis condicionis erant nec res temporales habebant quibus suis dominis obligarentur ad tributa solvenda, et ideo non sequitur quod omnis christianus huius libertatis sit particeps, sed illi solum qui sequuntur vitam apostolicam nihil in hoc mundo possidentes et a condicione servitutis immunes.

Quaestio 6
Utrum religiosi teneantur oboedire praelatis suis in omnibus quae non sunt contra Deum

Utrum religiosi teneantur oboedire praelatis suis in omnibus quae non sunt contra Deum.

Videtur quod sic: *Col* 3: „Filii oboedite parentibus per omnia." Sed non minus religiosus tenetur oboedire praelato quam filius carnalis parentibus suis, ergo etc.

Item beatus Benedictus dicit in *Regula* sua: „Si praecipit", inquit, „praelatus impossibile, temptandum est facere." Ergo in impossibilibus debet oboedire subditus, ergo multo magis in possibilibus, ergo in omnibus.

Item inferiori non relinquitur iudicium de praecepto superioris. Sed si subditus haberet discernere in quibus oboediret et in quibus non, relinqueretur sibi iudicium de praecepto superioris, ergo tenetur simpliciter in omnibus oboedire.

Item sicut religiosus vovet paupertatem et continentiam, ita vovet oboedientiam. Sed vovens paupertatem tenetur omnibus renuntiare et vovens castitatem ab omni concubitu abstinere, ergo vovens oboedientiam tenetur in omnibus oboedire.

Contra: Bernardus, *De praecepto et dispensatione*: „Nihil praelatus me prohibeat horum quae promisi, nihil plus exigat quam promisi." Sed non promittuntur nisi illa quae in regula continentur, ergo non tenetur in aliis oboedire.

Respondeo: Ad istam quaestionem dicunt aliqui quod illi qui professi sunt oboedientiam ex necessitate salutis tenentur oboedire praelatis suis non solum in his quae ad regulam pertinent sed etiam in omnibus quae regulae non contrariantur dum tamen non sint altiora quam professio propriae religionis requirit, sed ad aequalia vel faciliora praelatus cogere potest etiam si secundum praecepta non sint.

Alii dicunt quod est oboedientia duplex, perfectionis de qua dicit Bernardus: „Perfecta oboedientia finem nescit", et ad hanc nullus tenetur debito necessitatis,

---

5 Utrum: quaeritur *praem.* BG 8 religiosus *trp.p.* oboedire FBG//oboedire *om.* A 10 beatus ... sua: in regula sua dicit beatus Benedictus A, sua *om.* BG 14 discernere: discretionem GA 16 vovet²: vovit BG, *om.* F 20 praecepto...dispensatione *trp.* FBG 25 etiam *om.* GA 28 sint: sunt A 34 ultima opinio *trp.* A 52 tantum:

---

7 Col. 3,20.
10 Regula Benedicti c.68 (ad sensum) (PL 66,917s.). Cf. Bonaventura, In Sent. 2, d.44, a.3, q.2 (Opera 2, 1012s.).
20 Bernardus Clarev., De praecepto et dispensatione c.5, n.11 (PL 182,867B).
23–43 Thomas Aqu., In Sent. II, d.44, q.2, a.2, sol.

sed solum ex honestate quadam qua semper debet homo aemulari charismata meliora. Alia est necessitatis quae terminum habet et mensuram de qua dicit Bernardus: „Ceterum subditus huiusmodi oboedientiam quae voti finibus cohibetur noverit imperfectam." Ista ultima opinio longe melior est quia cum debitum oboedientiae causetur ex ordine praelationis ad illa tantummodo subditus ex voto obligatur ad quae praelatio est ordinata. Ad hoc autem praelationes ordinantur ut status religionis secundum instituta servetur, et ideo in his solum quae ad regulam pertinent debitum oboedientiae causatur. Notandum tamen quod aliquid pertinet ad regulam dupliciter: Vel directe sicut ea quae in statutis regulae exprimuntur ut non comedere carnes, tenere silentium et huiusmodi ad quae tenetur subditus simpliciter, vel indirecte sicut ea sine quibus status religionis servari non potest sicut sunt mutua obsequia et huiusmodi et sicut illa quae pertinent ad poenam transgressionum, et ad hoc tenetur quamvis nulla de eis fiat mentio in regula.

Ad primum dicendum quod praeceptum non est simpliciter de omnibus, sed de his tantum penes quae attenditur praelatio patris ad filium. Unde si filius esset in proelio, magis teneretur oboedire duci exercitus quam patri suo sicut dicit Philosophus, 9. *Ethicae* ca. 2. Similiter magis tenetur infirmus oboedire medico quam patri.

Ad secundum dicendum quod beatus Benedictus loquitur de oboedientia perfectionis, non necessitatis.

Ad tertium dicendum quod subditus non debet iudicare de superiori, sed tantum sibi relinquitur iudicium de actu proprio in his in quibus iure praelationis ei subditus non est.

Ad quartum dicendum quod non est simile quia materia paupertatis et continentiae determinata est de natura sua. Non sic materia oboedientiae et ideo limitatur secundum singulas regulas alioquin si omnes voverent oboedientiam absolute ad idem tenerentur omnes et esset confusio religionum.

Explicitum est. Deo gratias.

Explicit secundus liber fratris G. de Mara super sententias.

---

tamen FB 55 continentiae: cotidie F*BG 56 singulas: suas FG 57 religionum: religionis FG 58 Explicitum est: explicit A, Explicitum...gratias *exl.* F 59 Explicit...sententias *om.* FGA

---

29 Cf. l.20, c.6, n.12 (PL 182,868A). Loco „finem" in Patrologia Latina legitur „legem". Videtur editio critica expectanda esse.

33 Ibid. c.5 et 6 (PL 182,867s., spec. 868B).

47 Aristot., Eth.Nic. 9, c.2 (1164b24–5).

INDEX QUAESTIONUM

Distinctio 1

Quaestio 1: Utrum sit creatio 3
2: Utrum mundus sit aeternus 5
3: Utrum Deus potuerit facere creaturam sibi coaeternam 10
4: Utrum Deus produxit mundum sive creaturas per se ipsum vel mediante aliquo alio 12
5: Utrum creatio sit mutatio 14
6: Utrum creatio dicat aliquid medium inter Deum et creaturam 16
7: Utrum Deus operetur propter finem 17
8: Utrum gloria Dei sit finis principalior productionis creaturarum an utilitas creaturae 19
9: Utrum multitudo possit esse a Deo 20
10: Utrum Deus debuerit facere creaturam irrationalem . 22
11: Utrum angelus sit dignior quam anima 24
12: Utrum anima et angelus differant specie. 26
13: Utrum „unibile“ sit illa differentia per quam anima differt ab angelo 27

Distinctio 2

Quaestio 1: Utrum spiritualia habeant mensuram propriam aliam a tempore 29
2: Utrum sit unum aevum omnium aeviternorum . . . 32
3: Utrum aevum sit mensura permanens vel successiva . 35
4: Utrum caelum empyraeum sit mobile vel immobile . 37
5: Utrum caelum empyraeum sit uniforme 38
6: Utrum illud caelum sit luminosum 39
7: Utrum caelum empyraeum influat in haec inferiora . . 41
8: Utrum angelus sit in loco corporali 42
9: Utrum unus angelus possit esse simul in pluribus locis 43

Distinctio 3

Quaestio 1: Utrum angelus sit compositus ex materia et forma . . 47
2: Utrum sit eadem materia per essentiam in spiritualibus et in corporalibus 50

3: Utrum sit materia eadem secundum numerum in quibus est eadem secundum essentiam 53
4: Utrum in angelis sit mera discretio personalis . . . 57
5: Utrum personalitas sit proprietas substantialis vel accidentalis. 59
6: Utrum personalitas causetur a parte principii materialis vel formalis 61
7: Utrum Deus potuerit facere angelum malum . . . 64
8: Utrum diabolus in instanti suae creationis voluntate propria fuerit malus 66
9: Utrum angelus cognoscat omnia quae cognoscit per species innatas vel aliqua cognoscat per species acquisitas 68
10: Utrum angelus in primo instanti suae creationis Deum cognoverit per suam essentiam 73
11: Utrum angelus naturali dilectione dilexerit Deum propter se et super omnia 75
12: Utrum angeli plus diligant angelos superioris ordinis vel inferioris vel ordinis sui 78

Distinctio 4
Quaestio 1: Utrum angeli fuerint creati in gloria sive beati . . . 79
2: Utrum angeli fuerunt creati in gratia 80
3: Utrum bonis angelis fuerit revelata eorum permanentia 81
4: Utrum Deus potuit revelare malis angelis suum casum 82
5: Utrum angeli ante suam confirmationem habuerunt cognitionem matutinam 83
6: Utrum angeli boni post suam sanctificationem habeant cognitionem vespertinam 85

Distinctio 5
Quaestio 1: Utrum lucifer appetiit aequalitatem divinam . . . 87
2: Utrum fuerit ordo causalitatis in peccato minorum angelorum respectu peccati luciferi 89
3: Utrum angeli boni fuerint conversi per gratiam vel per naturam 90
4: Utrum in angelis ad Deum conversis meritum praecedat praemium vel sequatur 91

Distinctio 6
Quaestio 1: Utrum daemones ceciderunt de caelo 93

2: Utrum aliquis locus sit eis poenalis 95
3: Utrum daemones ceciderint in supplicium infernale . 97
4: Utrum in angelis malis sit ordo 99

Distinctio 7
Quaestio 1: Utrum voluntas daemonum possit rectificari . . . 101
2: Utrum actus malae voluntatis in daemonibus semper continuetur 103
3: Utrum sit in eis malae voluntatis intensio 105
4: Utrum gratia confirmationis mutet in bonis angelis liberum arbitrium 106
5: Utrum obstinatio in daemonibus tollat liberum arbitrium 108

Distinctio 8
Quaestio 1: Utrum in daemonibus cadat error 109
2: Utrum in daemonibus cadat oblivio 111
3: Utrum daemones praecognoscant futura 113
4: Utrum omnes formae sint a creatore vel aliquae sint ab agente creato 115
5: Utrum daemones possint veras formas inducere in materia 116
6: Utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita . 118
7: De qua materia assumunt corpora 120
8: Utrum angeli in corporibus assumptis exerceant opus nutritivae sive vegetativae 122
9: Utrum daemones possint sensus humanos deludere . 124
10: Utrum daemones possint cogitationes immittere . . 129
11: Utrum daemones possint malas affectiones incendere . 132

Distinctio 9
Quaestio 1: De definitione hierarchiae 133
2: Utrum praedicta definitio hierarchiae sit conveniens . 136
3: Utrum distinctio ordinum sit a natura vel a gratia . . 139
4: Utrum Deus dederit eis gratiam iuxta capacitatem naturalium 140

Distinctio 10
Quaestio 1: Utrum angeli mittantur 141
2: Utrum angeli mittantur ad inflammandum affectum . 144
3: Utrum angelus possit illuminare intellectum alterius angeli vel etiam hominis 145

4: Utrum locutio angelorum sit idem quod eorum cogitatio 148
5: Utrum sit eadem locutio Dei et angeli 150

Distinctio 11
Quaestio 1: Utrum angeli debuerunt deputari ad custodiam hominis 151
2: Utrum angelus aliquando deserat custoditum . . . 152
3: Utrum inter bonos angelos sit aliquando concertatio et discordia ratione custoditorum 153
4: Utrum angeli boni proficiant in cognitione Dei . . . 154
5: Utrum angeli proficiant in cognitione aliarum rerum sive utrum cognoscant omnia 155
6: Utrum angelis accrescat aliquod gaudium de salvatione custoditorum 157
7: Utrum angelus ex damnatione custoditi incurrat aliquod damnum 159
8: Utrum si angelus custodit praescitum et si constet per revelationem, utrum velit eum damnari 161

Distinctio 12
Quaestio 1: Utrum materia sit producta sub omnimoda possibilitate 163
2: Utrum materia sit producta sub omnimoda actualitate . 165
3: Utrum materia fuerit producta sub aliqua diversitate formarum 166
4: Utrum eadem sit materia inferiorum et superiorum corporum 167
5: Utrum illa materia habuerit aliquem situm 170

Distinctio 13
Quaestio 1: Utrum lux fuerit corporalis vel spiritualis 171
2: Quomodo illa lux faciebat diem et noctem 172
3: Utrum lux sit corpus vel forma corporis 173
4: Utrum lux sit forma accidentalis 174
5: Utrum lumen in medio sit corpus 176
6: Utrum lumen in medio sit substantia vel accidens . . 178

Distinctio 14
Quaestio 1: Utrum super caelos sint verae aquae 181
2: Utrum firmamentum sit naturae igneae 184
3: Utrum dextrum et sinistrum sint in caelo 186
4: Utrum caelum immediate moveatur a Deo vel mediante aliqua virtute creata 188

5: Utrum motus caeli sit a forma naturali vel ab intelligentia 190
6: Utrum stellae in orbibus suis moveantur proprio motu 193
7: Utrum orbes sint continui vel contigui 195
8: Utrum stellae differant specie 198
9: Utrum sit ponere aliquem orbem sine stellis moveri . 200

Distinctio 15
Quaestio 1: Utrum anima sensitiva sit producta ex nihilo vel ex aliquo 201
2: Utrum corpora primorum animalium fuerint composita ex quatuor elementis 205
3: Utrum corpora animalium magis constent ex elementis passivis quam activis 206
4: Utrum Deus requievit postquam animalia produxit . . 208

Distinctio 16
Quaestio 1: Utrum homo sit imago Dei 209
2: Utrum homo sit imago Dei naturalis 211
3: Utrum solus homo sit imago Dei 212

Distinctio 17
Quaestio 1: Utrum anima humana sit de divina substantia . . . 215
2: Utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma 217
3: Utrum anima Adae fuerit producta ante corpus . . . 220
4: Utrum in corpore humano sit aliquid de natura caelesti 222
5: Utrum elementa in corpore Adae fuerint in aequali complexione 224

Distinctio 18
Quaestio 1: Utrum in costa esset ratio seminalis ad corpus mulieris. 227
2: Utrum ratio seminalis sit forma universalis vel particularis 230
3: Utrum omnium hominum sit anima una sive unus intellectus 233
4: Utrum omnes animae sint simul productae 237
5: Utrum anima rationalis sit ex traduce 238

Distinctio 19
Quaestio 1: Utrum anima rationalis sit immortalis 241
2: Utrum anima brutalis sit immortalis 244
3: Utrum Adam non peccante corpus eius corrumperetur . 245
4: Utrum corpus Adae potuit perpetuari per esum ligni vitae post peccatum 247
5: Utrum immortalitas Adae fuerit a natura 249
6: Utrum esset eadem immortalitas innocentiae et gloriae 251

Distinctio 20
Quaestio 1: Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per seminum descisionem 253
2: Utrum in illo statu esset tanta delectatio quanta est modo 255
3: Utrum in omni actu esset prolis generatio 257
4: Utrum tantum mares generarentur 258
5: Utrum omnes pueri nascerentur perfectae staturae . . 261
6: Utrum statim essent perfecti in viribus 262
7: Utrum statim fuissent perfecti in cognitione . . . 263
8: Utrum filii nascerentur heredes paternae iustitiae . . 266

Distinctio 21
Quaestio 1: Utrum ad temptandum hominem moverit diabolum invidia 269
2: Utrum temptatio ab hoste possit separari a temptatione carnis 270
3: Utrum temptatio a carne sit semper cum peccato . . 271
4: Utrum temptatio ab hoste sit semper cum peccato . . 273
5: Utrum facilius sit resistere temptationi hostis quam carnis 274
6: Utrum primus homo potuerit peccare venialiter. . . 275
7: Utrum peccatum primi hominis fuit irremediabile . . 277

Distinctio 22
Quaestio 1: Utrum primum peccatum mulieris fuit superbia. . . 279
2: Utrum peccatum primorum parentium fuit ex ignorantia 281
3: Utrum ignorantia possit esse peccatum 283
4: Utrum ignorantia excuset peccatum 284

Distinctio 23
Quaestio 1: Utrum creatura rationalis potuit esse impeccabilis per naturam 287
2: Utrum creatura rationalis sit melius facta peccabilis quam si peccare non posset 289
3: Utrum temptatio sit appetenda 291
4: Utrum primus homo habuit cognitionem omnium rerum 292
5: Utrum homo in statu innocentiae potuisset decipi . . 294
6: Utrum homo in statu illo Deum videret per essentiam . 296

Distinctio 24
Quaestio 1: Utrum Adam ex solis naturalibus potuisset temptationi resistere 301
2: Utrum intellectus et affectus sint eadem potentia . . 303
3: Utrum divisio quae est per superiorem portionem rationis et inferiorem sit divisio potentiarum . . . 306
4: Utrum divisio voluntatis quae est per naturalem et deliberativam sit per diversas potentias 310
5: Utrum intellectus agens et possibilis sint eadem potentia vel diversae 312
6: Utrum peccatum possit esse in ratione 318
7: Utrum in superiori parte rationis possit esse peccatum . 320
8: Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale 321
9: Utrum pars inferior possit peccare mortaliter . . . 322
10: Utrum consensus in delectationem peccati mortalis sit peccatum mortale 323
11: Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale . 325
12: Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale . 326

Distinctio 25
Quaestio 1: Utrum liberum arbitrium sit tantum in habentibus rationem 329
2: Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta contra voluntatem et rationem 331
3: Utrum liberum arbitrium simul complectatur rationem et voluntatem 332
4: Utrum liberum arbitrium sit potestas habitualis surgens ex voluntate et ratione 334
5: Utrum liberum arbitrium principalius respiciat rationem quam voluntatem vel e converso 336

6: Utrum liberum arbitrium sit aeque liberum in omnibus in quibus est 338
7: Utrum liberum arbitrium sit tantum respectu contingentium 339
8: Utrum liberum arbitrium secundum quod liberum possit in malum 340
9: Utrum liberum arbitrium possit impediri per impedimentum corporis 342

Distinctio 26
Quaestio 1: Utrum gratia ponat aliquid in gratificato 347
2: Utrum illud quod ponit gratia sit creator vel creatura . 348
3: Utrum gratia sit in genere accidentis 350
4: Utrum gratia sit in genere accidentis corruptibilis . . 353
5: Utrum subiectum primum gratiae sit essentia animae vel potentia 355
6: Utrum gratia moveat liberum arbitrium 357

Distinctio 27
Quaestio 1: Utrum gratia operans et cooperans sit eadem gratia . 359
2: Utrum gratia sit idem quod virtus 361
3: Utrum gratia sit idem quod gloria 364
4: Utrum contingat mereri gratiam iam habitam . . . 366
5: Utrum contingat mereri gratiae augmentum . . . 367
6: Utrum contingat mereri gloriam merito condigni . . 369

Distinctio 28
Quaestio 1: Utrum quis possit sine gratia a peccato resurgere per solum liberum arbitrium 371
2: Utrum absque gratia gratum faciente possit homo vitare omne peccatum mortale 373
3: Utrum quis possit implere mandata sine gratia gratum faciente 376
4: Utrum aliquis possit se praeparare ad gratiam gratum facientem 378
5: Utrum liberum arbitrium omni gratia destitutum possit in aliquod opus bonum ex genere 380

Distinctio 29
Quaestio 1: Utrum homo in statu innocentiae esset Deo acceptus sine gratia gratum faciente 381

2: Utrum homo ante lapsum habuit virtutes gratuitas . . 382
3: Utrum ab instanti suae creationis habuit gratiam . . 384
4: Utrum in statu innocentiae homo tot habuisset virtutes quot habentur modo 385
5: Utrum tunc fuissent virtutes efficaciores quam modo . 387

Distinctio 30
Quaestio 1: Utrum defectus humanae naturae poenales sint naturales vel contracti per culpam 389
2: Utrum merito primae transgressionis fuerit natura humana corrupta poenaliter tantum vel etiam culpabiliter 392
3: Utrum originale peccatum sit concupiscentia . . . 394
4: Utrum originale peccatum sit ignorantia 395
5: Utrum peccatum originale fuit in Adam 396
6: Utrum aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanae naturae opere generativae 398
7: Utrum aliquid extrinsecum transeat in veritatem humanae naturae per actum nutritivae 406

Distinctio 31
Quaestio 1: Utrum sensitiva humana sit a generante vel per creationem 413
2: Utrum peccatum originale sit prius in sensitiva quam in intellectiva 417
3: Utrum anima inficiatur a carne 419
4: Utrum originale contrahatur per appetitum animae . . 421
5: Utrum causa peccati originalis sit libido 422

Distinctio 32
Quaestio 1: Utrum originale deleatur in baptismo quantum ad culpam 423
2: Utrum originale deleatur quantum ad causam . . . 425
3: Utrum originale sit in carne tamquam in subiecto . . 427
4: Utrum originale sit a Deo tamquam a principio effectivo 428
5: Utrum maculam quam contrahit anima ex sua unione cum corpore sibi debeat Deus imputare 430
6: Utrum Deum deceat tali carni animam infundere . . 431
7: Utrum anima statim cum infunditur corpori infecto contrahat originale 432

Distinctio 33
Quaestio 1: Utrum peccata proximorum parentum transeant in filios 435
2: Utrum Adam potuit satisfacere pro posteris suis . . 437
3: Utrum originale peccatum sit aequale in omnibus . . 438
4: Utrum originale sit unicum tantum in uno homine . . 440

Distinctio 34
Quaestio 1: Utrum malum sit a bono 443
2: Utrum malum sit a voluntate efficiente vel deficiente . 445
3: Utrum malum sit a bono praeter intentionem . . . 447
4: Utrum malum aliquod sit ab omni bono sequestratum . 449
5: Utrum malum possit esse in bono vel cum bono sibi opposito 450
6: Utrum malum sit pura privatio aut sit aliquis habitus . 452

Distinctio 35
Quaestio 1: Utrum malum corrumpat bonum 455
2: Utrum malum sit corruptio actio vel corruptio passio . 458
3: Utrum malum sit contrarium Deo 459
4: Utrum modus et species et ordo inseparabiliter corrumpantur per peccatum 460
5: Utrum modus et species et ordo possint corrumpi totaliter 462

Distinctio 36
Quaestio 1: Utrum peccatum possit esse causa peccati 465
2: Utrum peccatum possit esse poena peccati 467
3: Utrum passiones animae sint peccata an tantum poenae 469
4: Utrum contingat ponere culpam sine poena 471
5: Utrum poena possit esse in aliquo sine culpa . . . 472
6: Utrum omnis poena sit a Deo 474

Distinctio 37
Quaestio 1: Utrum omnis actio sit a Deo 477
2: Utrum omnis conservatio rei sit a Deo 479
3: Utrum omnis compositio sit a Deo 481
4: Utrum actio mala secundum quod mala sit a Deo . . 483
5: Utrum actio fortuita vel casualis secundum quod huiusmodi sit a Deo 484
6: Utrum oratio falsa secundum quod falsa sit a Deo . . 485

Distinctio 38
Quaestio 1: Utrum voluntas sit bona ex bonitate finis 487
2: Utrum caritas sit finis quo voluntas bona est . . . 489
3: Utrum intentio sit in solis rationalibus 492
4: Utrum intentio se teneat a parte intellectus vel a parte affectus 493

Distinctio 39
Quaestio 1: Utrum conscientia se teneat a parte intellectus vel affectus 495
2: Utrum conscientia sit habitus innatus vel acquisitus . 496
3: Utrum homo teneatur facere quicquid ei sua conscientia dictat esse faciendum 499
4: Utrum synderesis sit in genere cognitionis vel affectionis 501
5: Utrum synderesis possit extingui per peccatum . . . 505

Distinctio 40
Quaestio 1: Utrum omne opus iudicandum sit ab intentione . . . 507
2: Utrum homo tantum faciat quantum intendit facere . 510
3: Utrum sola intentio absque operibus sufficiat ad vitam aeternam 511
4: Utrum opera exteriora aliquid addant ad meritum supra bonam intentionem 512
5: Utrum quantitas dati addat aliquid ad meritum . . . 513
6: Utrum numerositas operum addat ad meritum . . . 514

Distinctio 41
Quaestio 1: Utrum bonum et malum sint differentiae actionis deliberativae 517
2: Utrum bonum et malum sint differentiae essentiales actionis 518
3: Utrum bonum et malum sint differentiae immediatae actionis 520
4: Utrum omne peccatum sit voluntarium 523
5: Utrum omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto 525
6: Utrum puniri sit proprium voluntatis 527

Distinctio 42
Quaestio 1: Utrum peccatum voluntatis et operis sint duo peccata . 529

2: Utrum peccatum operis aliquid addat supra peccatum voluntatis 531
3: Utrum in peccato veniali sit aversio 532
4: Utrum peccatum veniale obliget ad poenam aeternam . 535
5: Utrum conversio et aversio sint duo peccata . . . 536

Distinctio 43
Quaestio 1: Utrum peccatum in spiritum sanctum sit speciale genus distinctum ab aliis generibus peccatorum . . 537
2: Utrum peccatum in spiritum sanctum possit esse primum vel necessario habeat praeambulum aliud . . 540
3: Utrum peccatum in spiritum sanctum sit gravissimum omnium peccatorum 543
4: Utrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile . 544
5: Utrum peccatum in spiritum sanctum dicatur in spiritum sanctum quia impugnat gratiam quae appropriatur spiritui sancto 546

Distinctio 44
Quaestio 1: Utrum potentia peccandi sit a Deo 549
2: Utrum potentia peccandi secundum quod huiusmodi sit mala 551
3: Utrum omnis praelatio sit a Deo 553
4: Utrum in statu innocentiae fuisset praelatio 555
5: Utrum Christiani teneantur subesse tyrannis . . . 556
6: Utrum religiosi teneantur oboedire praelatis suis in omnibus quae non sunt contra Deum 558
Explicit 559

INDEX AUCTORUM ET SCRIPTORUM

Abhomadi Malfegeyr
De crepusculis 93

Alanus ab Insulis
De articulis catholicae fidei (PL 210) 222
Theologicae Regulae (PL 210) 340

Alexander Aphrodisiacus
De anima 109, 316

Alexander Halensis
Summa Theologica 57

Alfarabi
ᶜUjun al-musa'il 12

Algazel
Logica 109
Philosophia 12, 17, 18, 20, 39, 98, 142, 178, 179, 191, 195, 198, 236, 312, 316, 343

Alhazen
Perspectiva 38, 69, 142, 297, 308, 486, 522
De crepusculis vide: Abhomadi Malfegeyr

Ambrosius
De spiritu sancto (PL 16) 43
Hexaemeron (PL 14) 181

Pseudo-Ambrosius
Commentum super epistolam ad Romanos (PL 17) 284, 285, 501, 521

Anselmus Cantuariensis
De casu diaboli (vol. 1) 80, 87, 468, 476, 552
De conceptu virginali (vol. 2) 250, 384, 392, 394, 396, 398, 414, 417, 419, 438, 452, 453, 525, 527
De concordia (vol.2) 150, 283, 285, 287, 307, 318, 326, 331, 357, 361, 368, 458, 477, 505, 525, 544, 551
Cur Deus homo (vol. 2) 158, 266, 287, 389, 471, 507, 553
De libertate arbitrii (vol. 1) 64, 105, 108, 129, 301, 338, 340, 417, 463
Meditationes (vol. 3) 521
Proslogion (vol. 1) 35, 43, 369, 431, 483
De veritate (vol. 1) 362, 417, 468, 525

Anselmus Laudunensis (Apud Lyranum) 521

Aristoteles
Analytica posteriora 59, 75, 76, 91, 234, 323, 332, 350, 366
De anima 6, 40, 68, 70, 90, 113, 123, 124, 155, 167, 168, 169, 176, 177, 178, 193, 205, 230, 234, 241, 242, 243, 244, 265, 303, 306, 313, 314, 315, 318, 319, 330, 342, 343, 344, 353, 387, 391, 411, 415, 427, 458, 462, 479, 496, 497
De caelo 7, 18, 27, 41, 48, 67, 165, 181, 184, 186, 187, 188, 190, 191, 193, 196, 198, 199, 218, 389, 390
Categoriae 31, 55, 56
Ethica Nicomachaea 22, 68, 75, 78, 90, 107, 109, 111, 147, 174, 190, 230, 242, 255, 263, 281, 282, 284, 285, 301, 303, 305, 309, 312, 318, 319, 323, 329, 331, 332, 334, 348, 359, 361, 364, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 381, 384, 385, 386, 387, 430, 452, 457, 468, 469, 470, 489, 493, 499, 506, 507, 519, 522, 525, 541, 559
De generatione animalium 98, 123, 174, 201, 202, 222, 238, 253, 254, 258, 259, 265, 399, 400, 401, 402, 414, 415
De generatione et corruptione 20, 42, 50, 51, 120, 159, 163, 167, 205, 222, 231, 403, 406, 407, 408, 419, 435, 437, 444, 451, 468

Historia animalium 174
De insomniis 345
De memoria et reminiscentia 263, 344
Metaphysica 5, 6, 17, 27, 28, 29, 48, 50, 51, 61, 62, 106, 107, 115, 117, 163, 169, 185, 188, 195, 196, 198, 200, 201, 217, 220, 235, 236, 258, 312, 341, 372, 404, 415, 450, 452, 455, 463, 465, 466, 487, 489, 490, 492, 552
Meteorologica 181, 184, 437
Moralia eudemia 165
De morte et vita 206, 207
De motu animalium 144
De mundo 165
De partibus animalium 206, 207, 222, 224, 259
Physica 3, 5, 6, 7, 14, 24, 32, 35, 36, 50, 76, 99, 111, 118, 154, 169, 170, 188, 190, 202, 211, 231, 242, 251, 263, 275, 310, 312, 367, 385, 406, 411, 445, 450, 452, 455, 458, 465, 492, 522, 529, 530, 544
De plantis 6, 7, 234
Problemata 254
De respiratione 393
Rhetorica 496
De sensu et sensato 125, 403, 405
De somno et vigilia 179, 344
Sophistici elenchi 204
Topica 25, 97, 108, 157, 159, 173, 209, 241, 243, 251, 266, 291, 307, 320, 336, 341, 360, 365, 367, 375, 387, 512, 518, 529, 530, 549, 550, 551

Pseudo-Aristoteles
De causis proprietatum elementorum 128

Auctoritates Aristotelis, ed. J. Hamesse 209, 468

Augustinus
De baptismo parvulorum (PL 44) 145, 261, 262, 405
De Bono coniugii (PL 40) 257, 386, 387
De civitate Dei (PL 41) 35, 43, 66, 71, 79, 80, 84, 96, 101, 109, 118, 123, 124, 125, 129, 153, 159, 237, 241, 266, 270, 271, 287, 315, 351, 387, 406, 422, 428, 452, 459, 461, 462, 469, 471, 474, 475, 482, 505, 535, 549, 555
Confessiones (PL 32) 216, 307, 458, 467, 533
Contra Academicos (PL 32) 67
Contra duas epistolas Pelagianorum (PL 44) 348
Contra epistolam Fundamenti (PL 42) 438
Contra Faustum (PL 42) 474, 475, 499
Contra Iulianum (PL 44) 259, 280, 393, 443, 476, 493
Contra Iulianum opus imperfectum (PL 45) 264, 422
Contra Maximinum (PL 42) 287, 290
De cura pro mortuis agenda (PL 40) 68, 71
De doctrina Christiana (PL 34) 297, 532
De duabus animabus contra Manichaeos (PL 42) 215, 325
Enarrationes in Psalmos (PL 36) 361, 374, 474, 475
Enchiridion (PL 40) 64, 101, 289, 294, 334, 339, 414, 432, 450, 555
Epistolae (PL 33) 93, 130, 153, 237, 254, 367, 461, 527
De Genesi ad litteram (PL 34) 37, 50, 51, 66, 68, 69, 71, 83, 84, 93, 118, 124, 125, 148, 150, 153, 165, 171, 174, 175, 181, 182, 184, 189, 201, 202, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 227, 238, 244, 249, 250, 260, 269, 290, 292, 296, 297, 303, 314, 342, 344, 351, 373, 379, 382, 398, 403, 404, 479, 540, 549, 555
De Genesi contra Manichaeos (PL 34) 207, 320, 321, 324
De gratia et libero arbitrio (PL 44) 283, 483
Hypognosticon (PL 45) 332, 336, 355, 357, 361, 371, 478, 518
In Johannis Evangelium (PL 35) 24, 314
De libero arbitrio (PL 32) 24, 25, 66, 67, 89, 129, 189, 271, 280, 301, 350, 371, 379, 407, 421, 422, 428, 458, 467, 471, 473, 496, 523, 531, 543

De mendacio (PL 40) 422
De mirabilibus sacrae scripturae (PL 35) 50
De moribus Manichaeorum (PL 32) 459, 476
Musica (PL 32) 100, 120, 142, 148, 244, 343, 419, 554
De natura boni (PL 42) 455, 460, 476, 486, 532
De nuptiis et concupiscentia (PL 44) 271, 325, 394, 417
De peccatorum meritis et remuneratione (PL 44) 430
De perfectione iustitiae (PL 44) 374
De praedestinatione sanctorum (PL 44) 366
De praesentia De ad Dardanum (PL 33) 355
83 Quaestiones (PL 40) 20, 22, 29, 30, 117, 145, 274, 287, 292, 407, 421, 462, 484
Quaestiones novi ac veteris testamenti (PL 35) 247
De Quantitate animae (PL 32) 233, 262
Retractationes (PL 32) 71, 189, 191, 325, 350, 421, 423, 429, 430, 462, 468, 472, 496
Sermones (PL 38) 537, 538, 544, 546
De sermonibus domini in monte (PL 34) 132, 323, 544
Soliloquia (PL 32) 145, 173, 314
De spiritu et anima (PL 40) 118, 119, 345, 413
De trinitate (PL 42) 10, 12, 24, 35, 47, 67, 69, 70, 73, 95, 99, 116, 124, 129, 130, 141, 142, 146, 157, 201, 202, 211, 215, 219, 227, 229, 247, 303, 305, 306, 307, 308, 318, 322, 323, 339, 348, 384, 385, 415, 445, 477, 482, 487, 503, 531
De utilitate credendi (PL 42) 90, 117, 279, 318
De vera et falsa poenitentia (PL 40) 538
De vera religione (PL 34) 24, 84, 110, 203, 284, 289, 290, 325, 344, 373, 399, 400, 401, 407, 469
De videndo Deo (PL 33) 88
De vita beata (PL 32) 112, 460, 461

Avencebrol
Fons vitae 166

Averroes
In De anima Aristotelis 22, 47, 48, 49, 68, 71, 73, 114, 122, 126, 141, 168, 204, 206, 207, 208, 217, 218, 219, 224, 234, 235, 303, 305, 308, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 330, 343, 344, 348, 365, 399, 419, 432, 446, 449, 458, 463, 497, 525
In De caelo Aristotelis 18, 37, 41, 58, 178, 182, 184, 185, 186, 187, 191, 193, 195, 196, 197, 198, 231, 237, 242, 371, 446, 450, 506, 532
In de Generatione et corruptione 205, 408, 409, 410, 468, 524,
De memoria et reminiscentia 344
In Metaphysicam Aristotelis 6, 14, 17, 20, 21, 27, 31, 37, 47, 48, 51, 52, 54, 55, 56, 61, 63, 85, 107, 110, 115, 159, 163, 166, 167, 168, 173, 175, 188, 189, 195, 203, 204, 207, 217, 218, 220, 224, 229, 230, 231, 233, 238, 245, 246, 258, 292, 312, 317, 325, 355, 357, 404, 443, 449, 450, 453, 455, 458, 459, 478, 480, 490, 506, 552
De morte et vita 203, 206, 207
In Physicam Aristotelis 6, 17, 22, 25, 30, 33, 43, 54, 55, 117, 123, 163, 164, 176, 191, 204, 220, 227, 253, 311, 350, 358, 378, 446, 449, 458, 484, 489
De sensu et sensato 120, 126, 174
De somno et vigilia 114, 125, 141, 313, 316, 343, 413, 497
De substantia orbis 47, 52, 54, 168, 185, 191, 223, 480

Avicenna
Logica 519
Philosophia prima 17, 115, 168, 188, 189, 190, 191, 195, 200, 208,234, 236, 255, 259, 292, 444, 476, 479, 509, 531, 551
De anima (6. Naturalium) 26, 104, 159, 176, 177, 223, 242, 256, 309, 331, 332, 334, 343, 391, 414, 415, 498
De caelo et mundo 196, 197
De medicina 224, 225

De sufficientia 142, 168

Basilius
Homiliae (PG 29) 82, 181
Homiliae (PG 31) 148

Beda Venerabilis
Hexaemeron (PL 91) 29, 31, 37, 50
Expositio in Genesim (PL 91) 29, 50, 170
In Lucae Evangelium (PL 92) 249, 263, 540
In Acta Apostolorum (PL 92) 129
In epistolam 2. Petri (PL 93) 95
In epistolam Iacobi (PL 93) 97

Benedictus
Regula (PL 66) 558

Bernardus Clarevallensis
De gratia et libero arbitrio (PL 182) 338, 514
De praecepto et dispensatione (PL 182) 558, 559

Biblia sacra
Genesis 4, 7, 44, 120, 122, 165, 167, 169, 195, 206, 247, 258, 261, 281, 294, 472, 484
Exodus 116, 124, 172, 296, 359
Leviticus 270
Iosua 97
Regum 93, 94, 295, 342
Tobias 122
Iob 93, 98, 99, 120, 279, 385, 535
Psalmi 87, 146, 279, 291, 297, 373, 374, 395, 474
Proverbia 523
Ecclesiastes 191, 215, 499
Sapientia 244
Ecclesiasticus 111, 471, 472, 514
Iesaia 87, 113, 143, 152, 296
Ieremia 376
Ezechiel 111, 392, 501
Daniel 153, 182
Osea 553
Zacharia 378
Macchabaei 4, 137
Matthaeus 97, 129, 154, 323, 386, 406, 443, 469, 492, 493, 508, 510, 521, 546, 556
Marcus 172, 409, 538
Lucas 151, 157, 242, 382, 399, 474, 508
Johannes 66, 82, 89, 103, 270, 380
Acta Apostolorum 215
Ad Romanos 237, 271, 279, 284, 297, 325, 326, 340, 394, 396, 427, 428, 475, 483, 489, 499, 501, 520, 521, 556
1 Ad Corinthios 25, 85, 99, 255, 283, 284, 373, 388, 481, 501
2 Ad Corinthios 271, 380
Ad Galatas 124, 270, 325
Ad Colossenses 558
2 Ad Thessalonicenses 116
1 Ad Timotheum 87, 241, 284, 285, 489, 546
2 Ad Timotheum 369, 387, 388
Ad Titum 29
Iacobus 97, 103, 291
2 Petrus 95

Boethius
De bono ad Johannem Diaconum (PL 64) 42
De consolatione Philosophiae (PL 63) 59, 69, 148, 157, 212, 233, 274, 378, 487
De differentiis topicis (PL 64) 333
De duabus naturis (PL 64) 47, 50
In Porphyrium (PL 64) 304, 330
Super Praedicamenta (PL 64) 112
De trinitate (PL 64) 47, 62, 212

Bonaventura
Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi 35, 111, 113, 166, 197, 198, 230, 292, 301, 317, 366, 369, 384, 525, 537, 558

Cicero
Laelius de amicitia 78

Clemens Alexandrinus
Recognitiones (PG 1) 125

Costa ben Luca
De differentia spiritus et animae 208

Decem errores contra theologicam veritatem 66

Dionysius Areopagita
De divinis nominibus (PL 122) 74, 83, 99, 101, 103, 105, 109, 174, 178, 215, 266, 289, 318, 389, 447, 456, 469, 487, 546
De angelica hierarchia (PL 122) 134, 136, 143, 147, 151, 155

Dioscorides
De magnete (non accessibilis) 126

Euclides
Catoptrica 128

Eustratius
In Ethicam Nicomachaeam Aristotelis 51, 174, 190, 242, 312, 319, 329, 359, 494

Fulgentius Ruspensis
De fide ad Petrum (PL 40, inter opera Augustini) 101, 110, 244, 289

Gaufridus
Declamationes ex Sancti Bernardi sermonibus (PL 184) 521

Gennadius
De ecclesiasticis dogmatibus (PL 42, inter opera Augustini) 348, 378, 413

Pseudo-Gilbertus Porretanus
Liber sex Principiorum (PL 188) 458

Glossa interlinearis (Apud Lyranum) 98, 152, 380, 510, 514, 538

Glossa ordinaria (PL 113, 114; Apud Lyranum) 39, 87, 97, 111, 116, 117, 120, 129, 169, 249, 270, 271, 359, 399, 481, 483, 492, 499, 523
Locus non inventus: 373

Gratianus
Decretum (PL 187) 512

Gregorius Magnus
Homiliae (PL 76) 26, 134, 136, 279, 296, 297, 298
Liber Sacramentorum (PL 78) 472
Moralia in Iob (PL 75, 76) 47, 81, 98, 99, 120, 129, 145, 150, 153, 269, 271, 279, 296, 316, 385, 465, 471, 521, 535
Regimen pastorale (PL 77) 132
In Septem Psalmos poenitentiales (PL 79) 472

Guillelmus de Alvernia
Opera 550

Guillelmus Altissiodorensis
Summa aurea 80

Haimo Halberstattensis
Expositio in epistolam ad Titum (PL 117) 29

Hieronymus
Epistolae (PL 22) 373
Liber Hebraicarum quaestionum (PL 23) 124, 259
Commentaria in Ecclesiasten (PL 23) 191
Commentaria in Iesaiam prophetam (PL 24) 152
Commentaria in Ezechielem (PL 25) 326, 501, 502, 503, 505
Epistola ad Marcellinum et Anapsychiam (inter opera Augustini PL 33) 237

Hugo a St. Victore
De sacramentis (PL 176) 67, 89, 101, 140, 170, 202, 227, 246, 249, 263, 264, 266, 274, 281, 292, 296, 299, 384, 395, 396, 398, 399, 400, 419, 427, 440, 491
Expositio in angelicam hierarchiam (PL 175) 133, 134, 147, 296
Summa sententiarum (PL 171; PL 176) 227, 301, 317, 398, 400, 407, 462, 463, 541

Isidorus Hispalensis (de Sevilla)
Etymologiae (PL 82) 29, 31, 122, 237, 496

Sententiae (PL 83) 48, 101, 105, 120, 281

Jacobus a Voragine
Legenda aurea 44

Johannes Chrysostomus
Fragmentum in beatum Iob (PG 64) 94

Johannes Damascenus
Dialectica 26, 56, 178, 337
De duabus in Christo voluntatibus (PG 95) 216, 468
De fide orthodoxa 4, 12, 14, 26, 41, 42, 43, 47, 66, 68, 80, 98, 109, 111, 113, 118, 119, 173, 187, 191, 195, 216, 225, 245, 251, 253, 287, 303, 329, 332, 335, 341, 364, 371, 385, 398, 425, 428, 469, 470, 493, 495, 499, 523

Leo Papa
Sermones (PL 54) 130

Liber de Causis 29, 141, 238, 304, 480

Maximus Confessor
Opuscula theologica (PG 91) 216
Disputatio cum Pyrrho (PG 91) 341

Michael
In Ethicam Nicomacheam 255

Moses Maimonides
Dux perplexorum 20, 94, 111

Olympiodorus
Commentum in beatum Iob (PG 93) 94

Pachymeras
Paraphrasis in De divinis nominibus (PG 3) 96, 216

Petrus Comestor
Historia scholastica (PL 198) 78, 122

Petrus Lombardus
Liber Sententiarum 8, 12, 47, 73, 87, 91, 95, 139, 140, 143, 155, 213, 227, 229, 262, 263, 271, 273, 274, 281, 289, 290, 294, 296, 301, 306, 321, 323, 326, 332, 339, 359, 361, 382, 394, 398, 400, 402, 425, 428, 438, 493, 502, 514, 521,532, 533, 536, 537, 543
Glossa (PL 191) 87, 99, 124, 255, 271, 279, 325, 340, 374, 395, 396, 427, 428, 481, 483, 499, 520

Petrus de Tarantasia (Innocentius V.)
In quatuor libros Sententiarum Commentaria 271, 275, 289, 291, 396, 432, 465, 467

Plato
Menon 496
Timaeus 7

Plinius Secundus
Naturalis Historia 127

Porphyrius
Isagoge 62, 518, 519

Praepositinus
Summa 80

Ptolemaeus
Hypotheseon ton phainomenon 193, 200
Syntaxis Mathematica 200

Rabanus Maurus
Commentaria in Genesim (PL 107) 169

Richardus a St. Victore
De statu interioris hominis (PL 196) 329
De trinitate (PL 196) 59, 61, 118, 481

Robertus Grossatesta
Dionysiaca 133
Loci inaccessibiles 110, 134, 147, 216

Roger Bacon
Communia naturalium 34
Opus Maius 126-128

Sanctus Maximus
Scholia in librum de divinis nominibus (PG 4) 96, 216

Secretum secretorum 209

Themistius
In Metaphysicam Aristotelis 48
In De anima Aristotelis 73, 313

Thomas Gallus Vercellensis
Paraphrasis in de hierarchia caelesti 136

Thomas de Aquino
Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi 33, 48, 57, 67, 106, 148, 152, 153, 184, 209, 212, 218, 222, 234, 238, 249, 266, 275, 283, 284, 292, 298, 321, 378, 390, 394, 428, 465, 467, 493, 503, 505, 523, 525, 549, 556, 558

Venantius Fortunatus
Opera (PL 88) 279

Walafried Strabo: vide Glossa ordinaria

Wilhelmus de Conchis
De substantiis physicis 181

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band 14: Vladimir Richter, *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus.* 98 S. Geh. DM 30.– ISBN 3 7696 9014 1

Band 15: Guillelmus de la Mare, *Scriptum in I lib. Sententiarum,* herausgegeben von Hans Kraml, 85*, 593 S. Geh. DM 125.– ISBN 3 7696 9015 X

Band 16: Robert Kilwardby, *Quaestiones in librum II Sententiarum,* herausgegeben von Gerhard Leibold. 39*, 501 S. Geh. DM 125.– ISBN 3 7696 9016 8

Band 17: Robert Kilwardby, *Quaestiones in librum IV Sententiarum,* herausgegeben von Richard Schenk. 71*, 280 S. Geh. DM 65.– ISBN 3 7696 9017 6

In Vorbereitung:

Richard Fishacre, *Scriptum in IV libros Sententiarum,* herausgegeben von Long, Brown, Goering, Leibold, O'Carroll, Rodler.

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C.H.Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band 1: Joh. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters.* XXV, 587 S. Geh. DM 91.20 ISBN 3 7696 9001 x

Band 2: Thomas von Sutton, *Quodlibeta,* herausgegeben von Michael Schmaus und Maria Gonzáles-Haba. L, 681 S. Geh. DM 110.40 ISBN 3 7696 9002 8

Band 3: Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae,* herausgegeben von Johannes Schneider. 279*, 1009 S. Geh. DM 240.– ISBN 3 7696 9003 6

Band 4: *Walter Burley's Treatise De formis,* herausgegeben von Frederic J. Down Scott. 71 S. Geh. DM 13.– ISBN 3 7696 9004 4

Band 5: Maria Gonzáles-Haba, *La obra De consolatione rationis de Petrus Compostellanus.* 108 S., 47 Tafeln. Geh. DM 36.– ISBN 3 7696 9005 2

Band 6: Thomas de Sutona, *De generatione et corruptione,* herausgegeben von Francis E. Kelley. 211 S. Geh. DM 45.– ISBN 3 7696 9006 0

Band 7: Thomas von Sutton, *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti,* herausgegeben von Johannes Schneider. XIII, 112 S. Geh. DM 25.– ISBN 3 7696 9007 9

Band 8: Heinrich Totting von Oyta, *Quaestiones in Isagogen Porphyrii,* herausgegeben von Johannes Schneider. X, 153 S. Geh. DM 30.– ISBN 3 7696 9008 7

Band 9: Martijn Schrama O.S.A., *Gabriel Biel en zijn Leer over de Allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste Boek van zijn Collectorium.* XXX, 285 S. Geh. DM 58.– ISBN 3 7696 9009 5

Band 10: Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. III Sententiarum, Teil 1: Christologie,* herausgegeben von Elisabeth Gössmann. 64*, 260 S. Geh. DM 65.– ISBN 3 7696 9010 9

Band 11: Johannes Buridanus, *Quaestiones in Praedicamenta,* herausgegeben von Johannes Schneider. 46*, 177 S. Geh. DM 45.– ISBN 3 7696 9011 7

Band 12: Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. III Sententiarum, Teil* 2: Tugendlehre, herausgegeben von Gerhard Leibold. 38*, 279 S. Geh. DM 60.– ISBN 3 7696 9012 5

Band 13: Robert Kilwardby, *Quaestiones in lib. I Sententiarum,* herausgegeben von Johannes Schneider, 56*, 308 S. Geh. DM 65.– ISBN 3 7696 9013 3

Fortsetzung siehe Umschlaginnenseite

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 9018 4