

Magistri Roberti Holkot
Super quattuor libros *Sententiarum* quaestiones

[p. pdf 165, coloana a] Clarissimi et longe disertissimi viri Magistri Roberti Holkot, sacrae theologiae professoris eminentissimi et sacri Ordinis Praedicatorum observantissimi, ex Britannia Magna, quae nunc Anglia dicitur oriundi, opus quaestionum ac determinationum super libros *Sententiarum* feliciter incipitur.

CIRCA PRIMUM LIBRUM *SENTENTIARUM*. QUAESTIO 1. Utrum quilibet viator existens in gratia assentiendo articulis fidei mereatur vitam aeternam?

Et arguitur quod non. Quia si sic, sequeretur ista conclusio, posito possibili: quod in casu idem viator simul et semel peccaret mortaliter et mereretur. Consequens est falsum, quia si sic, simul et semel haberet gratiam et careret gratia. Quod includit contradictionem. Consequentiam probo sic: supposito quod Deus praecipiat Sorti quod credat hanc propositionem esse veram 'Sortes damnabitur'; et simul cum hoc quod Sortes oboediat ei. Quo facto tunc arguitur sic: Sortes credit se damnari propter auctoritatem Dei praecipientis. Igitur Sortes meretur per conclusionem. Et iterum, Sortes credit se damnari, ergo desperat. Et per consequens peccat mortaliter; ergo simul et semel peccat mortaliter et meretur.

Secundo sic: Si quaestio foret vera, sequeretur quod aliquis viator plus posset mereri de praemio quam Deus posset sibi dare. Probatio: pono aliquem adultum accedentem ad fidem, et sit Sortes exempli gratia; et accipio primum actum credendi quem ipse habet in gratia, et sit 'a'. Tunc arguitur sic: si quaestio esset vera, haec foret concedenda: Sorti pro 'a' debetur vita aeterna. Consequens est falsum. Nam si Sortes pro 'a' meruerit vitam aeternam, ergo per actum duplae bonitatis ad 'a' posset mereri duplum praemium correspondens ipsi 'a'. Sed praemium correspondens ipsi 'a' est infinitae bonitatis. Ergo Sortes posset mereri praemium duplum ad praemium infinitum, quod includit contradictionem.

Quod autem praemium correspondens ipsi 'a' sit infinitum patet, quia est praemium aeternum et vita aeterna. Si dicatur ad ista quod Sortes non potest, postea quam habuit 'a', habere actum in duplo meliorem 'a', hoc est omnino irrationabile. Quod probo, quia certum est quod potest habere aliquem actum aequalem ipsi 'a'; et tunc sequeretur [165b] vel quod ille actus non praemiabitur ad condignum, quia non tantum quantum 'a', vel quod ille praemiandus recipiet praemium duplum ad illud quod meruit per 'a'. Consequens est falsum, quia Deus non potest aliquid dare praemium quod sit duplae bonitatis ad vitam aeternam. Ergo nec ipse Sortes potest hoc recipere.

Tertio, si quaestio foret vera, sequeretur ista conclusio: quod aliquis viator plus praemiabitur pro actu minoris meriti et minoris bonitatis moralis quam alius pro actu maioris meriti. Nam capio Sortem et Platonem, et sit Sortes optimus homo, et Plato pessimus infidelis. Tunc Sorti deberetur vita aeterna, et Platoni non: certum est ex casu posito modo. Tunc volo quod Sortes faciat opus optimum, puta quod salvet animam proximi sui aeternaliter perituri, vel quod offerat se ad moriendum pro fide Ecclesiae, quod opus sit 'a'. Plato vero habeat minimum motum

contritionis qui sufficit ad deletionem culpa, qui motus sit 'b'. Tunc arguitur sic: Plato plus merebitur per 'b' quam Sortes per 'a'. Igitur Plato plus merebitur per actum minus bonum quam Sortes per actum multo meliorem. Consequentia patet, quia 'a' est in centuplo magis meritorium et virtuosum, et elicitur ab habente in centuplo maiorem gratiam. Igitur sibi debetur, secundum iustitiam distributivam, praemium melius in centuplo. Antecedens probatur, nam Sortes merebitur tantum per 'a' aliquem gradum praemii, ultra quem sibi prius non debebatur. Sit gradus ille 'f' Plato merebitur per 'b' vitam aeternam quam sit 'g'. Tunc sic arguitur: istud praemium, quod est habere 'g' vitam aeternam, in quocumque gradu beatitudinis quantumcumque remisse est melius quam habere 'f' gradum intensioris beatitudinis. Cuius probatio est: quia maius malum est carere 'g' quam carere 'f', ergo melius est habere 'g' quam habere 'f'. Ergo Sortes optimus minus meretur quam Plato pessimus, et tamen facit optimum factum, et Plato minimum vel quasi minimum.

Potest dici ad istud, quod non est verum illud quod accipitur de Sorte, quod non meretur per 'a' vitam aeternam, quia non meretur solum vitam aeternam de novo per 'a', immo meretur vitam aeternam in 'f' gradu. Quod est maius quam mereri vitam aeternam in gradu aliquo remisso in quo meretur ipsam Plato.

Contra istud arguitur sic: nullus iuste praemiatur pro novo actu per illud idem praemium quod sibi correspondebat pro actu antiquo. Cuius probatio est quia illud sibi deberetur, dato quod istum actum novum non fecisset, et per consequens frustra fecisset istum novum actum, si eidem nullum novum praemium corresponderet. Sed Sorti antequam eliceret actum 'a', debebatur aeternitas visionis et fruitionis divinae essentiae, et etiam securitas et omnia quae sunt de essentia beatitudinis. Ergo per nullum istorum nec per omnia simul potest iuste praemiari pro isto novo actu, sed nihil pertinens ad beatitudinem est melius quam ista, ergo nihil melius istis, nec aliquid aequivalens isti potest Sorti retribui pro 'a' actu, sed ista possunt deberi et de facto debentur Platoni pro 'b' actu praecise, ergo plus merebitur Plato per 'b' quam Sortes per 'a'. Quod est propositum. Et sic generaliter contingit probare quod impossibile est hominem persistentem in gratia facere actum ita meritorium, sicut faceret committendo peccatum mortale et poenitendo. Et similiter quod impossibile est hominem facere opus melius quam est suum primum opus meritorium, quantumcumque sit remissum.

Et confirmo istam rationem, et probatur quod minimus actus contritionis est magis meritorius quam quicumque actus martyrii in duplo saltem. Sint Sortes et Plato sicut prius, Sortes optimus et Plato pessimus, et coneratur Plato. Et arguitur sic: Plato meretur duo bona infinita, et Sortes non nisi unum, quia certum gradum intensioris gaudii pro semper. Igitur Plato meretur in duplo plus. Assumptum probatur. Nam Plato meretur liberationem a poena aeterna sibi debita, et ultra hoc, meretur collationem vitae aeternae sibi non debitae. Ergo meretur duo bona. Sed utrumque est infinitum. Probo, nam de secundo constat. De vita aeterna, videlicet de primo, probatur, nam tantum bonum est liberatio a poena aeterna, quantum malum est obligatio ad poenam aeternam. Sed certum est quod hoc est malum infinitum. Igitur illud est bonum infinitum. Igitur Plato meretur duo bona infinita.

Et confirmatur illud, quia si Plato fuisset semper innocens, non meruisset per primum opus bonum nisi vitam aeternam, et per consequens non nisi alterum istorum bonorum. Igitur plus

meretur modo propter peccatum praecedens, quam si illud peccatum non praecessisset. Igitur videtur mirabile quod peccatum debet esse causa maioris praemii.

Quarto ad principale. Si aliquis assentiendo articulis fidei mereretur, quaero utrum est dare summum gradum meriti Sorti viatori possibilem an non? Si dicatur quod non est dare gloriam summam vel summum gradum meriti quem Sortes potest acquirere sibi, igitur sequuntur duo inconvenientia. Primum, quod praemium Sortis posset aequari praemio Christi, immo excedere, cum praemium animae Christi sit finitum. Secundo, sequitur quod anima Sortis non sit virtutis finitae nec in agendo nec in patiando, quia omnis virtus finita sive activa sive passiva habet suum terminum, sicut declaratur 1 *De coelo* versus finem. Si dicatur quod sit dare maximum gradum [166b] meriti quem Sortes potest habere in hac vita, sit ille 'a'. Et pono quod Sortes habuit 'a' gradum. Conservet igitur Deus post gradum acquisitum 'a' meriti vitam Sortis: quaero an potest mereri an non? Si non, igitur est dare viatorem perfectum in naturalibus et informatum excellenti gratia gratum faciente, et tamen non potentem mereri, quod videtur inconveniens, quia opera sua possunt elici a maiori habitu gratiae quam prius, et cum aequali conatu voluntatis. Ergo possunt et debent esse aequaliter accepta a Deo. Si potest mereri, igitur 'a' non fuit summus gradus possibilis Sorti.

Item, si sit dare maximum gradum meriti possibilem viatori, accipio aliquem qui in principio mundi meruit summum gradum sibi possibilem. Et accipio unum alium aequalem sibi in naturalibus. Et volo similiter quod mereatur summum gradum sibi possibilem: istum non potest Deus iuste praemiare. Probo, quia iste non praemiabitur iuste, nisi sibi conferatur tantum bonum quantum collatum est alteri sibi aequali tam in naturalibus quam in merito, qui mortuus est centum vel in ille annis elapsis. Sed hoc est impossibile, quia, ceteris paribus, diuturnius bonum est melius. Ergo qui prius decessit, habebit melius. Nec potest fieri recompensatio per intensionem praemii, quia ipse praemiatur secundum totum posse suorum naturalium. Igitur, hoc dato, Deus talem non posset iuste praemiare.

Quinto sic ad principale arguitur: si Deus vellet nos mereri credendo articulis fidei, sequeretur quod homo posset mereri per fidem falsam credendo falsum. Et sic homo errando et per errorem mereretur. Consequens est falsum et contra Anselmum 2 liber *Cur Deus homo?*, capitulo 16, arguit enim sic: „si Christus non fuisset mortuus, tunc non fuisset vera fides mortis suae futurae, per quam et virgo Maria, de qua natus est, et multi alii mundati sunt a peccato. Nam si vera non fuisset, nihil prodesse potuisset”. Sed certum est quod ista propositio 'resurrectio hominum erit' potest esse falsa, quia si resurrectio erit, a Deo libere fiet. Ergo possibile est quod sit falsa. Accipio ergo Sortem qui haberi meruit credendo istum articulum. Et arguo sic: haec est necessaria: 'Sortes meruit quia credidit resurrectionem futuram, et resurrectio non erit; igitur Sortes meruit quia credidit falsum; ergo meruit per fidem falsam'. Maior est necessaria, et minor est possibilis. Ergo consequentia est possibilis contra Anselmum.

Item, ex eodem sequeretur quod Christus posset nos fallere. Nam velle aliquem credere illud quod est falsum et causare in illo fidem et adhaesionem ad illud falsum est [167a] ipsum fallere, sed Christus praedicavit et docuit nos credere istud: resurrectio erit, et voluit nos istud credere; ergo haec est necessaria: 'Christus libere creavit in hominibus talem fidem; sed haec fides

potest esse falsa; ergo Christus potuit eos fallere et fefellisse'. Consequens est falsum et contra Augustinum, libro 83 *quaestiones*, quaestione 14, ubi intendit probare quod corpus quod Christus ostendit discipulis suis post resurrectionem suam non fuit phantasma. Et arguit sic: „Si phantasma esset corpus Christi, fefellisset Christus, et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus, non ergo phantasma fuit corpus eius”. Ecce ex hoc quod est Christum fefellisse ducitur ad hoc inconueniens: quod Christus non est veritas. Sed constat quod hoc est impossibile. Ergo <et> illud ex quo sequitur, si consequentia Augustini valeat.

Sexto, sic ad principale: si teneremur credere articulis fidei, aut quilibet fidelis simul tenetur ad omnes, aut non. Si sic, ergo quaelibet vetula tenetur scire totam Scripturam. Si non, contra, quilibet tenetur vitare haeresim. Sed oppositum cuiuslibet articuli est heresis, ergo quilibet tenetur nosse oppositum cuiuslibet articuli, quia quod ignoratur, non vitatur.

Confirmatur ista ratio, quia, si sufficit vetulae credere sicut praelatus suus ei praedicat et sit ita quod praelatus sit haereticus, ista ergo meretur credendo haeresim. Ponatur ergo quod illa vetula interficiatur pro articulo haeretico, quem putat esse catholicum, aut est martyr, vel non. Si sic, contra: non est testis veritatis, nec moritur pro fide, nec pro iustitia, ergo caret causa. Si non, contra: facit quod in se est, et intendit defendere fidem, et est ignorantia invincibilis, ergo intentio est integra. Ergo aliquis mereri potest in fide falsa, immo in credendo oppositum fidei, dum tamen non malitiose nec pertinaciter defendat. Et sic esset possibile quod aliquis efficeretur martyr, hoc est dignus praemio martyrum, et tamen crederet oppositum articuli, et mereretur praecise, quia credidit oppositum articuli fidei.

Septimo ad principale. Si homo teneretur credere articulos fidei esse veros, vel ergo aequali firmitate et certitudine debet credere omnes, vel aliquos maiori certitudine et aliquos minori certitudine. Si dicatur quod omnibus articulis debet homo assentire aequali certitudine, ergo tanta certitudine tenetur homo assentire propositioni quam tenetur credere esse veram contingenter sicut propositioni quam tenetur credere esse necessariam, quod videtur inconueniens. Quia non videtur possibile quod ego ita certitudinaliter assentiam propositioni quam credo posse esse falsam sicut propositioni quam scio nunquam posse esse falsam. Consequentia patet, quia, si [167b] omnibus articulis teneor assentire aequali certitudine, ergo tanta certitudine teneor assentire isti 'resurrectio erit', sicut isti 'Christus natus est de virgine'. Et tamen primam teneor credere esse contingentem et secundam teneor credere esse necessariam.

Si dicatur quod non omnibus teneor aequaliter assentire, sed sufficit quod magis uni quam alteri, contra: tantam evidentiam habeo quod haec est vera 'resurrectio mortuorum erit', sicut quod haec est vera 'Christus natus est de virgine', quia Deus revelavit utramque et per eadem miracula utrumque est confirmatum. Confirmatur, quia quicquid fides tradit, firmissime credendum est iuxta informationem beati Augustini *De fide ad Petrum*; ergo nullus articulus firmitus alio credi debet, sed omnes aequaliter et firmissime.

Octavo ad principale arguo sic: nullus actus credendi est meritorius vitae aeternae, nisi ei adsit perseverantia finalis. Sed nullum actum credendi concomitatur, quamdiu homo vivit, perseverantia finalis, ergo nullus actus credendi est meritorius; igitur. Minorem ostendo, quia, si aliquem actum credendi concomitaretur perseverantia finalis, sit tempus in quo actus ille fuit

elicitus 'a', cuius medium instans sit 'b'. Tunc post 'b' haec fuit necessaria 'iste habuit perseverantiam finalem'. Consequens est impossibile, ergo et antecedens. Impossibilitas consequentis ostenditur, quia in quolibet instanti post 'b' potest peccare mortaliter. Ergo in quolibet instanti post 'b' haec est possibilis: 'iste nunquam habuit perseverantiam finalem'. Et per consequens haec non fuit vera 'iste in 'a' habuit perseverantiam finalem'. Maior probatur, videlicet ista 'nullus actus est meritorius vitae aeternae nisi sit cum perseverantia finali', quia nulli viatori dabitur vita aeterna nisi sit cum perseverantia finali. Ergo nullus actus est meritorius vitae aeternae nisi ei adsit perseverantia finalis.

Ad oppositum quaestionis est illud *Ad Hebraeos 11: Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones*. Sed adipisci repromissiones est mereri vitam aeternam. Ergo sancti per fidem meruerunt credendo articulis fidei vitam aeternam.

In ista quaestione sunt septem facienda. Primo, videndum est utrum actus fidei, qui est credere articulis fidei, sit in libera hominis potestate. Secundo, videndum est utrum sit in libera potestate hominis quod actus suus sit meritorius vel demeritorius. Tertio, utrum Deus possit causare in creatura rationali assensum vel dissensum, ipsa creatura non coagente. Quarto, utrum sit possibile quod homo mereatur sine usu liberi arbitrii. Quinto, dicetur ad formam quaestionis. Sexto, solventur quaedam dubia [168a]. Septimo, dicetur ad rationes principales.

Est ergo primus articulus, an credere articulis fidei sit in libera potestate hominum. Ad istum intellectum <dico> quod, apprehenso articulo fidei quocumque, sicut quod 'Deus est trinus et unus', libere possit homo per solum imperium voluntatis credere illi articulo, vel istam propositionem esse veram, vel credere eam esse falsam. Unde non intelligo istum articulum ad talem intellectum, utrum habens habitum fidei potest producere actum credendi et non producere, quia sic haberet homo actum scientiae et opinionis et intellectus principiorum in sua potestate, sed pono aliquem non habituatam in fide, et audiat talis alium praedicantem istum articulum 'Deus est trinus et unus' et quod qui hoc crediderit, habebit vitam aeternam. Tunc quaero an iste statim sine alia evidentia rationis possit libere assentire isti, et universaliter quaero an voluntas possit per suum imperium causare assensum in intellectu respectu alicuius propositionis sibi dubiae, sicut ante imperium, propter praemium vitae aeternae. Et ad istum intellectum teneo in hoc articulo partem negativam, videlicet quod credere articulis fidei, vel quamcumque propositionem, non est in hominis libera potestate. Istud probo per tres rationes.

Primo sic: non est in potestate hominis opinari libere unam propositionem sibi dubiam. Ergo non est in potestate hominis credere articulo fidei vel assentire propositioni sibi dubiae. Vel sic: non est in potestate hominis causare in se actum opinionis. Ergo nec est in sua potestate causare in se actum fidei respectu eiusdem propositionis respectu cuius non potest causare actum opinionis. Consequentiam probo sic: quia potentia quae non potest in id quod minus est et facilius non potest in id quod est maius sibi et difficilius; sed difficilius et maius est hominem causare in se assensum firmum et sine formidine, cuiusmodi est assensus fidei, quam assensum cum formidine, cuiusmodi est assensus opinionis. Si ergo in hunc assensum non potest homo libere, ergo nec in assensum fidei. Antecedens patet tam per experimentum quam per auctoritatem. Experiri enim quilibet potest in se ipso quod proposita sibi propositione quae est sibi neutra, vel dubia – puta quod rex sedet,

vel quod papa est Romae – , non potest sine alia ratione addita assentire vel dissentire, sed velit nolit, nisi plus concipiat; propositio erit sibi dubia sicut prius et manebit sibi dubia donec cogatur assentire ei propter evidentiam connexionis illius ad aliam propositionem quam credit esse veram, vel propter testimonium aliquorum, quibus rationabiliter debet credere, vel propter [168b] notitiam aliquam intuitivam novam in eo, vel quia aliquo modo aliter sibi apparet de significato illius propositionis quam ante apparuit. Item, patet per auctoritatem Commentatoris 2 *De anima*, commento 153, ubi intendit probare quod imaginatio non est opinio, ut per hoc probet quod imaginatio non est intellectus. Et arguit per duas rationes. Primo sic: imaginari possumus cum volumus, quando habemus speciem rei sensibilis in memoria, sed opinari non possumus cum volumus, quia opinio non est nisi illius quod apparet nobis verum. Ergo opinio non est imaginatio. Secunda ratione ibidem facta ad praesens dimissa patet ex hac ratione plane, quod apud Aristotelem et Commentatorem non est in libera potestate hominis operari quando vult.

Secundo, arguo sic principaliter: non est in potestate hominis assentire propositionibus magis inevidentibus naturaliter, et dubitare velit nolit de propositionibus minus inevidentibus. Sed articuli fidei sunt maxime propositiones quae, inevidentes inter omnes propositiones, creduntur esse vere. Nam sunt contra omnem rationem naturalem, sicut quod una res sit tres res, et quaelibet illarum trium, vel quod virgo pariat Dei filium et huiusmodi; ergo non est in potestate hominis assentire talibus libere. Et tamen quilibet habet dubitare velit nolit de talibus: 'rex sedet', 'rex non sedet'. Immo arguitur sic: libere potest homo et in potestate sua est assentire propositionibus quae minime apparent verae ductu naturalis rationis et quibus est diffinitum assentire; ergo potest assentire quibuscumque aliis propositionibus in quibus apparet minor difficultas vel inevidentia.

Tertio arguo sic: non est in potestate hominis quod appareat sic esse ex parte rei sicut totaliter per propositionem denotatur. Ergo non est in potestate hominis quod propositio appareat sibi vera, nec, per consequens, quod credat eam esse veram. Nam homo non credit aliquam propositionem esse veram, nisi illa appareat sibi vera, nec aliqua apparet sibi vera, nisi appareat sibi sic esse sicut per eam denotatur. Si ergo in potestate hominis esset credere propositionem sibi propositam, etiam illam ad quam non habet rationem moventem, in potestate hominis esset facere res aparere sibi sicut vellet. Et ideo contradictio est: credo quod haec propositio est vera, et ista propositio non apparet mihi esse vera etc. Ex quo concluditur quod haec similiter de virtute vocis est falsa: *fides est non apparentium*, vel de non apparentibus esse veris, quia si non apparerent esse vera, nullo modo esset fides de eis. Ad auctoritatem autem apostoli de descriptione fidei Ad Hebreos, 11 capitulo, dicetur infra, cum de hac [169a] materia agetur.

Ad secundam rationem a quibusdam conceditur quod articuli fidei non sunt contra rationem naturalem, sed sunt supra rationem naturalem, dico tamen quod naturalem apprehensionem rationis excedunt. Et pro tanto videntur rationi repugnare, quamvis non repugnent, sicut rustico videtur rationi repugnans quod sol sit maior tota terra et quod diameter comensurabilis sit costae, quae tamen sapienti rationabilia apparent. Et quia voluntas potest imperare intellectui quod talibus assentiat propter praemium vitae aeternae, unde, licet tale praemium propositum homini non sufficiat ad cogendum intellectum ad assensum, sufficit tamen ad movendum voluntatem ut ipsa imperet intellectui talibus assentire. Unde non propter evidentiam propositionum, quia sunt

secundum eos simpliciter inevidentes et supra rationem naturalem, assentit eis fidelis, sed ex imperio voluntatis. Et ideo credere est actus meritorius, quia est actus imperatus a voluntate, sicut dicunt multi. Unde in fide, secundum eos, assensus non causatur ex cognitione, sed ex voluntate. Quia voluntas eligit assentire determinate uni parti contradictionis. Et ideo intellectus non determinatur ad assensum propter significata terminorum sicut in principiis, nec propter connexionem ad principia sicut in conclusionibus. Sed voluntas determinatur propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, utpote quia videtur bonum homini et conveniens isti parti assentire. Quia promittitur nobis praemium aeternum si credamus et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum iis quae dicuntur, sicut dicitur in primo articulo, quod fidelis assentit iis quae sunt fidei per motum illum quo voluntas eligit assentire determinate uni parti contradictionis, et imperat intellectui ut illi parti assentiat propter praemium vitae aeternae, quod ei promittitur si assentiat. Unde non propter evidentiam propositionum istarum credit, quia sunt, secundum eos, simpliciter inevidentes – quia super rationem naturalem fideles assentiunt eis –, sed ex imperio voluntatis; inde est quod actus credendi est meritorius, quia est imperatus a voluntate. Hoc enim habet voluntas, quod potest imperare intellectui quod propter praemium vitae aeternae assentiat. Addit opinionem quod rationes et miracula posunt causare in non assentiente vel in non affectato opinionem si praedicetur, sed tamen non assensum firmum, nisi adsit imperium voluntatis. Quia nisi posset causare opinionem frustra praedicaretur, sed essent alliciendi per dona infideles.

Contra ista et primo contra hoc quod dicitur quod articuli fidei non sunt contra rationem naturalem arguitur sic: ratio naturalis dictat oppositum esse verum. Unde et philosophi concludunt quod impossibile [169b] est mulierem concipere sine viro et huiusmodi. Et ideo est quod actus credendi est meritorius. Igitur non sunt solum supra vel iuxta, sed contra rationem naturalem.

Confirmatur per exemplum suum de quantitate solis. Nam certum est quod 'solem esse maiorem tota terra' est contra rationem et dictamen rusticorum, qui credunt oppositum. Et si esset similiter contra dictamen astrologi, tunc diceretur esse contra dictamen naturalis rationis; nec est alia causa quare aliquid dicitur contra naturale dictamen rationis, nisi quia est contra sapientes qui sequuntur experimentum et cognitionem certissimam quam homo potest habere et ex naturalibus colligere, sed aliquando secundum ea quae apparent sensui iudicant oppositum illius.

Tertio, contra hoc quod dicitur: voluntas eligit determinate assentire uni parti contradictionis propter praemium promissum ei. Dato hoc, sequeretur quod si aliquis tibi promitteret decem ad hoc quod crederes regem sedere, et alius viginti ad hoc quod crederes regem non sedere, libere posses velle quodcumque de numero istorum eligere. Consequens est falsum et contra experientiam.

Quarto sic: si voluntas per solum suum imperium posset determinare intellectum ad assentiendum propositioni sibi dubiae, sequeretur quod nunquam oporteret quod homo dubitaret de quacumque propositione, si ipse vellet. Et sic homo, respondendo in quacumque materia, nunquam haberet dubitare nisi quando vellet. Consequens est falsum et contra omnem experientiam.

Quinto, sequeretur quod homo dicere posset quicquid vellet et quascumque propositiones vellet sine mendacio, quia quando vellet dicere unam propositionem falsam, posset voluntarie

credere quod esset vera, et quando vellet dicere oppositum, posset libere credere illam esse veram. Consequens est falsum. Igitur.

Sexto, quia si sic, frustra praedicarentur infidelibus miracula et gesta antiquorum et fierent rationes, nisi talia essent nata causare assensum ad illa quae homo praedicat.

Si dicatur quod causant assensum cum formidine, qui est assensus opinionis. Contra. Non minorem assensum causant talia quam testimonium humanum, sed nos videmus quod testimonium humanum et historiae antiquae, quas invenimus in libris, causant in nobis assensum sine formidine. Ergo.

Septimo, specialiter contra hoc quod dicitur quod rationes et miracula causant tantum opinionem in non affectatis. Contra, assensus in articulos fidei est in demonibus, quia *demones credunt et contremiscunt*, Iacobi 2. Quaero ergo utrum ille assensus causat ex evidentia rei? Et hoc est impossibile, quia illa evidentia foret ex visione essentiae divinae. Ergo est propter miracula multa quae viderunt, sed constat quod ipsi non sunt affectati ad credendum, nec credunt per imperium voluntatis. Ergo assensus fidei potest esse sine imperio voluntatis. Sed illa quae impellunt intellectum demonis possent impellere intellectum hominis absque imperio voluntatis, ergo etc.

Octavo, accipio aliquem habentem conscientiam erroneam talis credit quod elevare festucam sit peccatum mortale; sit ita, gratia exempli, quaero an libere credit hoc, an non libere? Si libere, ergo libere potest dimittere illam fidem, ergo in nullo est perplexus. Consequens est falsum. Quia habentes conscientias erroneas vel nimis strictas patiuntur maximam poenam, eo quod non possunt tales conscientias deponere, et libentissime deponerent, sed non possunt. Si concedatur quod non libere credit errores suos, ergo actus credendi non requirit imperium voluntatis, immo est in homine contra voluntatem.

Nono, contra hoc quod dicitur quod voluntas, concipiens praemium aeternum promitti solis credentibus, praecipit intellectui ut assentiat uni parti contradictionis determinate, arguo sic: antequam voluntas praecipiat intellectui quod assentiat determinate uni parti et in certo articulo, concipit praemium aeternum posse dari, vel dandum credentibus et credituris, quia propter hoc solum praecipitur intellectui, ut assentiat. Ergo ante omnem assensum illorum quae fidei sunt, credit homo articulum fidei. Consequens impossibile. Istam consequentiam probo sub hac forma: ante omnem assensum fidei credit quod praemium aeternum dabitur credentibus. Sed praemium aeternum dari credentibus est unus articulus fidei. Ergo antequam credat praemium aeternum dari credentibus, credit praemium aeternum dari credentibus. Quod est impossibile. Unde manifeste ponit haec opinio quod haec fides est ante assensum et quod fides non est ante assensum, quae sunt contradictoria.

Decimo arguo sic: ad fidem de certa propositione sequitur delectatio et corrumpitur tristitia, si praefuerit ex fide articuli oppositi, sicut fides certa de morte patris causat in filio tristitia. Si ergo filius posset libere opinari seu credere patrem suum non esse mortuum, quantumcumque ab aliis narraretur, sequeretur quod esset in potestate sua tristari et non tristari pro morte patris, sicut placeret sibi. Similiter in potestate mea esset causare gaudium summum, vel ultra quodlibet datum causare maius. Probo. Nam possem libere assentire isti propositioni: 'cras ero ita beatus sicut est

modo sanctus Petrus'. Certum est quod istam fidem consequetur aliquod gaudium. Tunc vel illud [170b] esset maximum quod possum habere, vel non. Si sic, habetur propositum, quod possum quando placet mihi causare in me maximum gaudium quod possum habere. Si non est maximum, volo quod credam quod ero cras in duplo beatior; tunc constat quod gaudium intendetur in certo gradu, qui sit 'a'. Item, tertio credam quod ero in triplo beatior; sequitur quod iterum tantus gradus sicut 'a' daretur, et sic ultra quodcumque gaudium datum possem augere gaudium meum, vel est dare maximum quod habere possem. Et tunc illud gaudium libere possem in me ipso causare. Consequens falsum, sicut quilibet experitur.

De secundo articulo, videlicet utrum sit in potestate hominis quod actus suus sit meritorius vel demeritorius. Dico istam conclusionem: quod non est in potestate voluntatis creatae quod actus suus sit meritorius alicuius boni vel demeritorius, ut ei correspondeat aliqua poena. Haec conclusio sic apparet: omne meritum vel demeritum est ex hoc quod actus creaturae est conformis vel difformis legi divinae, ideo enim homo meretur, quia facit sicut Deus vult eum facere, scilicet voluntate praecepti vel consilii, et ideo demeretur quia facit contrarium legi divinae. Sed non est in potestate voluntatis creatae, quod sibi aliqua lex a Deo ponatur. Posset enim Deus permittere hominem sine lege sibi data et sine praeceptis vel consiliis, sicut permittit bestias, si voluntati suae placeret. Ergo non est in potestate hominis etc.

Secundo sic et est quasi eiusdem virtutis: omnis actus voluntatis creatae ideo est meritorius, si est meritorius, quia Deus illum acceptat. Sed non est in potestate voluntatis creatae quod Deus actum suum acceptet pro libito suo. Ergo non est in potestate voluntatis creatae quod actus suus sit meritorius. Et eodem modo contingit arguere¹ de demeritorio. Quia nullus actus demeritorius vel malus dicitur, nisi quia reprobatur a Deo.

Tertio, patet hoc idem demeritorio, quia nullus actus est meritorius vitae aeternae nisi sit actus liberi arbitrii et quod sit in gratia; sed non est in potestate liberi arbitrii quod sit in gratia absolute loquendo, licet quodammodo ex pacto habito inter Deum et hominem sit modo de facto in eius potestate. Si tamen Deus illud pactum de dando gratiam cuique creaturae rationali non praestanti obicem suae salutis abrogaret, et simul cum hoc non acceptaret actum nisi coniunctum gratiae, tunc non posset homo mereri [171a]. Sicut si Deo placeret, ipse posset ordinare de una certa persona humana, quod illa nunquam haberet gratiam et, per consequens, quod nunquam mereretur. Talis ergo non haberet in sua potestate mereri et demereri, sed forte neutrum, vel saltem nullo modo mereri. Ergo etc.

Tertius articulus est an Deus possit sine causa rationabili causare assensum vel dissensum in eadem creatura ipsa non coagente, ita quod haec sit vera: 'homo vel iste angelus assentit isti propositioni, sine hoc quod iste homo vel iste angelus causet aliquo modo talem assensum'. Et in hoc articulo similiter sine praeiudicio teneo conclusionem istam negativam: 'Deus non potest in aliqua creatura rationali causare assensum vel dissensum intellectus seu voluntatis, ipsa non coagente vel non concausante talem assensum vel dissensum'. Hoc persuadetur sic. Omne iudicium intellectus creati est actio intellectus creati, sed omnis assensus vel dissensus intellectus creati propositioni apprehensae est quoddam iudicium intellectus eius modi. Ergo assensus vel dissensus

¹ arguere] argnere

intellectus creati est aliquo modo actus eius modi. Ergo impossibile est Deum facere assensum vel dissensum intellectus creati alicui propositioni sine coactione intellectus creati. Dico tamen quod omnem assensum vel dissensum potest Deus producere sine intellectu creato, sed illa res quae est modo assensus, si sic produceretur, non foret assensus. Unde, sicut haec est concedenda: 'omnem actum meritorium voluntatis creatae potest Deus producere sine voluntate creatae', et haec est neganda: 'Deus potest producere actum meritorium voluntatis in voluntate sine voluntate creatae coagente', sic omnino in proposito de assensu et dissensu est dicendum. Unde, dato quod Deus adnihilaret in homine unam animam habentem in se unum actum meritorium simul cum actu suo, et illam eandem cum eodem actu uniformiter repararet ad decem annos subito et in instanti, dico quod ille actus nunquam postea foret meritorius vel saltem tunc non foret meritorius quando primo esset. Causa est, quia omne meritorium importat actum esse elicited a voluntate merentis. Maior istius rationis, videlicet haec: 'omne iudicium intellectus creati est eius actio', videtur manifesta, quia iudicare est agere, secundum quod potest haberi a Commentatore, 2 *De anima*, commento 149, ubi loquitur de iudicio sensus communis, et dicit sic: „Iudicium enim dignius est attribui isti potentiae secundum quod est actus, quam secundum [171b] quod est potentia, quemadmodum motio eius passiva de sensibus dignior est attribui ei secundum quod est recipiens, quam secundum quod est agens. Est ergo apud istum, scilicet Aristotelem, ut videlicet recipiens secundum sensus sicut est agens iudicium. Recipere enim est aliud quam iudicare, et recipere aliquid aliud quam iudicare illud. Et ratio est. Videmus quod haec virtus iudicat intentiones quas proprie percipit et earum privationes, et similiter est in virtute rationali”. Haec ille. Ex quo patet quod iudicare est agere secundum eum. Ergo assentire et dissentire intellectus non possunt esse ex eo quod recipit, nisi etiam simul agat eum.

Quartus articulus est videre utrum posset homo mereri vel demereri sine usu liberi arbitrii. Ad hoc est dicendum quod iste terminus mereri est aequivocus. Nam uno modo mereri est simpliciter facere vel committere aliquem actum cui debetur praemium ex aliqua lege statuta. Alio modo mereri est facere libere et sponte aliquem actum cui debetur praemium ex aliqua lege statuta. Dico tunc istam conclusionem: quod Deus potest acceptare ad vitam aeternam omnes actus naturales alicuius hominis et facere omnes actus liberos atque indifferentes aut non meritorios.

Ista propositio quantum ad utramque partem probatur sic: quia hoc fieri non includit contradictionem, ergo Deus potest hac facere. Praeterea, Deus libere acceptat actum voluntatis. Ergo non necessitatur ad acceptandum eum nec a se, nec a creatura; ergo, si sibi placeret, posset acceptare actus naturales, sicut esurire, sitire, descendere, et huiusmodi. Unde nulla contradictio est si statueret talem legem, quod quicumque ex improvise lapsus fuerit salvus erit, vel cuicumque sol illuxerit salvabitur, vel quicumque natus fuerit sub tali constellatione salvus erit, vel quamcumque legem similem. Sed statuta tali lege, quilibet actus talis cadens sub conformitate legis erit meritorius illo modo, licet nullo modo sit a libero arbitrio. Ergo non est contradictio dicendo quod actus naturalis sit meritorius si Deo placet, et hoc quia aeque libere posset illum acceptare ad vitam aeternam, sicut modo sub ista lege acceptat de facto usum liberi arbitrii. Et isto modo videtur Deus acceptasse mortem innocentium, in quibus nullus fuit usus liberi arbitrii. Hic possunt addi aliquae conclusiones cum tempus vacaverit.

Prima, quod omittere actum voluntatis est in aliquo casu meritorium [172a] et in aliquo casu demeritorium, proprie loquendo de meritorio et de demeritorio. Primum patet: Praecipiat Deus voluntati quod nihil velit citra crastinum diem. Secundum similiter patet: Iudicet Deus vel praecipiat alicui quod diligat dominum, vel quod velit aliquid, potestne iste venire contra hoc iudicium vel illud praeceptum? Si sic, patet propositum.

Nota quod iste articulus est diminutus et incompletus, sed nusquam est reperire perfectum.

Quintus articulus est respondere ad formam quaestionis, ubi sciendum est quod quaestio de forma potest habere tres sensus. Potest enim esse conditionalis, vel causalis, vel temporalis, propter verbum gerundivum quod in ea ponitur, quod quidem, sicut communiter dicitur, potest exponi per 'si', et tunc est conditionalis, vel per 'quia', et tunc est causalis, vel per 'dum', et tunc est temporalis. Et secundum istos tres sensus diversimode oportet respondere ad quaestionem. Primo modo quaestio est talis: utrum si viator assentiat articulis fidei mereatur? Secundo modo est sensus iste: an quia viator assentiat articulis fidei, ideo meretur? – supposito quod sit in gratia semper in omni sensu, quia alias non foret quaestio vera, eo quod sine gratia nullum meritum esse posset, nisi Deo placeret. Tertio modo sensus est iste: utrum dum viator assentit articulis fidei mereatur?

Ad quationem sub primo sensu, quando quaeritur utrum si viator existens in gratia assentiat articulis fidei mereatur, dico quod non. Nam haec est una conditionalis, cuius antecedens potest esse verum, consequente existente falso. Ergo non est vera. Assumptum probatur. Nam ista consequentia non valet: 'iste viator existens in gratia assentit articulis fidei, ergo meretur', cuius causa est ista. Nam ita potest esse sicut denotatur per hoc antecedens, licet non sit sicut denotatur per consequens. Ergo consequentia non valet.

Istud assumptum patet primo sic: possibile est quod aliquis existens in gratia assentiat articulis fidei necessitatis per rationem quae videtur sibi demonstrativa vel quae sic saltem generat fidem, quod ipse non potest non credere; similiter, propter consuetudinem credendi certis articulis, multi assuefacti et habituati in fide non possunt non assentire; ergo talis non meretur credendo, accipiendo meritum stricte, secundum quod includit actum liberum et assensum liberum, et credere pro assentire. Quia non est in potestate talis personae non assentire illis articulis quibus ipse assentit.

Primo arguitur sub hac forma. Nullus libere assentit articulis fidei, ergo nullus assentiendo [172b] articulis fidei meretur, accipiendo mereri stricte et exponendo gerundium per 'si' vel per 'quia'. Antecedens istius consequentiae probatum est in primo articulo. Nam ostensum est quod credere articulos fidei non est in libera potestate hominis.

Secundo, ostendo quod haec consequentia non valet: 'iste viator est in gratia, et assentit articulis fidei, ergo meretur', quia possibile est legem, quae nunc est, mutari demerendo. Potest enim Deus statuere quod, licet viator sit in gratia et licet credat omnes articulos fidei sive necessario sive libere², plus nihil mereatur apud Deum. Illud patet per ea quae probata sunt in secundo articulo, quia non est in potestate hominis quod actus suus sit meritorius vel demeritorius. Ergo possibile est ita esse sicut modo denotatur per antecedens, licet non sit ita sicut modo denotatur per consequens. Unde sicut ista consequentia non valet, haec est vera: 'homo est animal,

² libere] *add.* quod

ergo homo est asinus', quia possibile est esse sicut denotatur per antecedens, et impossibile est esse sicut denotatur per consequens, eodem modo in proposito causa est mutatio institutionis terminorum antecedentis. Nam posito quod haec propositio 'homo est asinus' instituatur cras ad significandum convertibiliter idem cum ista 'Deus est aeternus', tunc manifestum est quod ita erit a parte rei sicut per hanc denotat modo 'homo est asinus', et tamen non est ita sicut per hanc denotatur 'homo est asinus'; et ideo consequentia non valet nec est formalis. Eodem modo nulla consequentia cuius antecedens dependet a lege divina est formalis, et ideo non sequitur 'iste existens in gratia diligit Deum maximo conatu, igitur meretur'; 'iste moritur pro fide, ergo meretur'; 'iste facit summum opus charitatis, ergo meretur'. Nam in omnibus istis per mutationem legis quam Deus potest facere, possibile est ita esse sicut modo denotatur per antecedens, licet non sit ita sicut modo denotatur per consequens, cuius tota causa est quia Deus libere statuit et praecipit, et oppositum cuiuscumque praecepti praecipere posset si vellet; nec necessitatur plus acceptare gratiam vel actum existentis in gratia, quam necessitatur acceptare actum naturalem, licet modo pro nunc sit statutum oppositum. Sic ergo, intelligendo quaestionem ut est conditionalis, dicendum est negative ad quaestionem.

Si autem sensus quaestionis sit iste: 'an viator quia assentit, ideo meretur', dicendum est a multo fortiori quod non. Nam ista causalis infert conditionalem, sicut patet [173a]. Sequitur enim manifeste. Iste existens in gratia quia assentit, ideo meretur. Ergo si assentit meretur. Nam omnis talis causalis vera infert conditionalem veram.

Si vero intelligitur quaestio sub tertio sensu, ut sit una temporalis, sic oportet dubiae respondere. Nam dubium est utrum aliquis viator assentiat pro tempore pro quo quaerit quaestio. Si ponatur quod aliquis assentiat et sit in gratia, dicendum est quod talis meretur, non quia credit, nec quia vult credere praecise, sed quia vult credere, et Deus acceptat actum suum credendi tamquam dignum praemio. Ideo tamquam praecipua causa concedendum est quod ipse meretur. Sic ergo patet ad formam quaestionis.

Sextus articulus est solvere quedam dubia circa praedicta. Primo, dubitatur de conclusione primi articuli, quae est quod non est in libera potestate voluntatis humanae credere articulos fidei. Hoc enim videtur falsum propter multa.

Primo, quia si non, Deus irrationabiliter praeciperet homini quod crederet et irrationabiliter puniret eum si non crederet. Sed utrumque facit Deus *Marci* ultimo. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, quantum ad primum. Qui non crediderit, condemnabitur, quantum ad secundum.

Praeterea, Augustinus, *De fide ad Petrum*, frequenter in multis capitulis sic incipit: „Firmissime tene et nullatenus dubita”. Sed hoc frustra praecipitur secundum praedicta. Nam si homo possit convinci per rationem ad credendum, tunc expediret rationem facere et praedicare, et sic possent homines necessitari ad assentiendum fidei nostrae, sicut necessitantur ad assentiendum conclusionibus *Physicis* quando docentur. Consequens est falsum et contra Augustinum, qui dicit sic: caetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens. Unde Augustinus *Super Ioannem*, homilia 26: „Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens, credere non potest nisi volens”.

Praeterea, si non sit in libera potestate voluntatis assentire articulis, nec est virtuosum, nec meritorium huiusmodi eis assentire.

Praeterea, tunc nec infidelitas nec haeresis foret peccatum, posito quod aliquis, nesciens solvere sophisma factum contra fidem, assentiret conclusioni. Consequentia patet, quia qua ratione unum argumentum necessitat intellectum ad assentiendum articulis, eadem ratione una alia ratio necessitat ad oppositum si nequeat solvi.

Secundo, dubitatur de eo quod in eodem articulo dictum est, quod ea quae fides praedicat sunt contra rationem naturalem et non solum supra rationem naturalem, [173b] sicut communiter solet dici. Contra. Omne quod contrariatur fidei est falsum, sed conclusum per rationem naturalem contrariatur fidei. Ergo conclusum per rationem naturalem est falsum. Ergo conclusio demonstrationis est falsa.

Praeterea, gratia non destruit naturam, sed perficit. Ergo fides christiana, quae est potissima via vel secta gratiae, perficit naturam et non destruit. Ergo non contrariatur naturae nec naturali dictamini rationis.

Praeterea, si ratio naturalis dictaret oppositum fidei, cum ratio naturalis naturaliter dstringat et convincat intellectum ad assensum illius quod per talem rationem ostenditur, sicut concluditur, sequitur quod homo necessitatur ad infidelitatem, nec posset aliquo modo solvere rationes factas contra fidem, sicut nec potest solvere demonstrationes quascumque.

Praeterea, si sic, tota natura humana naturaliter erraret, et esset natura humana totaliter instituta a Deo sic quod nata esset naturaliter credere falsum, quod videtur inconveniens, et iniuriam Dei creatoris sonare.

Confirmatur ista ratio, quia principia sunt nobis indita a Deo naturaliter. Ergo omnis notitia quae ex eis naturaliter colligitur est radicaliter Deo imputanda. Si ergo talia principia ducerent naturaliter in errore, Deus esset causa sufficiens homines errare.

Tertio, dubitatur de conclusione secundi articuli, qua dicitur quod non est in potestate hominis quod actus suus sit meritorius vel demeritorius.

Contra istam conclusionem arguo sic. In cuius potestate est servare rectitudinem et eam deserere, in eius potestate est facere actum suum meritorium vel demeritorium, quia servando rectitudinem potest mereri, et eam deserendo potest demereri. Sed in potestate cuiuscumque existentis liberi arbitrii est servare rectitudinem etc. Ergo in potestate cuiuscumque habentis liberum arbitrium est facere quod actus suus sit meritorius vel demeritorius. Maior videtur manifesta. Minor patet per Anselmum, *De libertate arbitrii*, capitulo 3. Diffinit enim arbitrium liberum dicens: „liberum arbitrium nihil aliud esse quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem”. Ergo si ista diffinitio sit bene data, cuicumque convenit liberum arbitrium, eidem convenit potestas servandi rectitudinem voluntatis. Sed omni homini convenit liberum arbitrium. Ergo etc.

Ad ista tria dubia, aliis multis omissis, respondeo.

Ad primum dico quod difficultas principalis propter quam movetur quaestio stat in tribus propositionibus, quarum unam oportet concedere et tamen difficile est elicere.

Vel enim oportet dicere quod actus credendi non est meritorius, quia non est in potestate voluntatis, [174a] et contra hoc sunt assertiones diversorum doctorum.

Vel oportet dicere quod actus credendi sit meritorius et in potestate voluntatis, et circa hoc sunt rationes quas feci in primo articulo quaestionis et experientia communis, ut mihi videtur.

Vel oportet dicere quod actus credendi sit meritorius, et tamen quod non sit in potestate voluntatis, et contra hoc videntur multae auctoritates tam sanctorum quam philosophorum, dicentium quod nullus actus est laudabilis vel vituperabilis, virtuosus vel vitiosus, meritorius vel demeritorius, nisi sit a libero arbitrio libere elicitus vel imperatus.

Ad evidentiam huius difficultatis ad praesens primo distinguo de meritorio, quia aliquid dicitur tripliciter meritorium. Uno modo dispositive et antecedenter, quia nisi illud praesupponatur, nullum meritum potest sequi in homine. Et sic potest dici quod habere gratiam est meritorium, vel habere usum liberi arbitrii. Et istud est satis improbe dictum. Secundo modo aliquid dicitur meritorium formaliter et essentialiter, quia est ipsum meritum. Et sic apud multos, actus solius voluntatis dicitur meritorius, adsistente gratia. Tertio modo dicitur aliquid meritorium quia est a tali merito essentiali causatum, quemadmodum dicimus quod dare eleemosynam est meritorium, et tales consimiles operationes imperatae a voluntate, elicited conformiter legi divinae, per quam legem promittitur praemium sic libere facienti. Haec est una distinctio.

Secundo, adhuc pono unam divisionem de eodem termino, qui a meritum vel demeritum potest accipi dupliciter. Uno modo large et improprie. Alio modo stricte et proprie. Largo modo loquendo, potest dici meritum omnis operatio vel omissio operationis conformis legi divinae per quam pro tali operatione vel omissione promittitur praemium quodcumque per legem taxatam, sive illa operatio sit libere causata vel causaliter vel naturaliter. Proprie aut stricte dicitur meritum libera operatio vel omissio operationis conformis legi per quam pro tali operatione vel omissione praemium quodcumque promittitur per eandem legem. Immo ipsa volitio talis operationis, si sit alterius potentiae a voluntate, operatio dicitur meritoria. Dixi autem ad hoc quod quicumque actus sit meritorius requiritur quod sit conformis alicui legi pollicenti praemium pro eodem actu ipsi facienti vel alteri, quia si Deus praeciperet aliquid absolute sub nullo praemio conferendo, vel prohiberet, quocumque modo prohiberet, nullam poenam trans[174b]gressoribus infligendo, nec esset meritum facere divina praecepta, nec demeritum facere prohibitum. Cuius probatio est: quia pro nullo actu quo sic praecipitur merces foret debita ipsi facienti. Posset enim Deus praecipere homini quod faceret aliquid, et tamen nihil vellet sibi dare seu promittere si suum praeceptum impletur, et eodem modo prohibere ne aliquid faceret, et tamen transgredientem in nullo punire, nec ei per legem poenam taxare. Et tunc talis transgrediens prohibitionem, licet forte peccaret vel saltem licet esset transgressor legis, tamen non demereretur, nec foret sibi debita poena, quia legislator nullam taxat.

Tertio, distinguo de isto termino 'credere', et pono duas distinctiones. Prima est quod 'credere' est dupliciter: vel actualiter, vel habitualiter. Secunda est ista, propter diversum modum loquendi sanctorum, quod 'credere' dicitur multipliciter. Uno modo, assentire quod sic est in re sicut per illam propositionem denotatur. Et sic accipitur 'credere' communissime. Unde illa propositio dicitur credita, cui fit assensus. Et sic credimus tam illa quae scimus quam illa quae

formaliter opinamur. Et sic diffinit Augustinus 'credere' libro suo *De praedestinatione sanctorum*, capitulo 1: „Credere”, inquit, “est aliqua cum assensione cogitare”. In diffinitione nihil ponitur ad libertatem pertinens. Item, Hugonis libro primo *Sententiarum*, capitulo 9: „fides est perceptio veritatis cuiuscumque rei cum assensione”. Alio modo accipitur 'credere' magis stricte, pro assentire propositionibus de quarum veritate non constat nisi per testimonium alienum, et sic dicimur credere ea quae non videmus neque per sensum neque per rationem. Unde Augustinus *Super Iohannem homilia* seu tractatu 68 et 79: „quid est fides, nisi credere quod non vides?” Tertio modo accipitur 'credere' strictissime pro assentire revelato a Deo et testimonio per miracula, et velle vivere et operari secundum ea. Sic 'credere' includit tam actus voluntatis quam intellectus. Et istud solum credere est meritorium, loquendo de meritorio stricte et secundo modo secundae distinctionis. Et isto modo loquitur Augustinus de fide in multis locis et de actu credendi. Unde Augustinus, *Super Iohannem*, homilia 29: „credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adherere, eius membris incorporari.” Item Magister, *Sententiarum* libro 3, dilectio opus fidei dicitur. Similiter potest dici quod velle assentire vel acceptare assensum vel gaudere de assensu est meritorium. Quia omne quod est meritum essentialiter est actus voluntatis, quae [175a] sola meretur et demeretur, secundum Anselmum, *De conceptu virginali*, capitulo 4. Et ideo, proprie et stricte loquendo de merito, assentire articulis fidei non est meritum nec meritorium; sed accipiendum meritum pro illo quod supponitur merito, sicut articulis fidei assentire est meritorium, similiter actus credendi potest imperari a voluntate, sicut actus considerandi aliquam conclusionem geometricam vel phisicam quamcumque. Et hoc potest esse meritorium in casu sic credere. Unde, si homo tentetur vel per rationes impugnetur ad laudandum Deum vel ex devotione velit elicere actum credendi, tunc dicendum est quod tale credere imperatum a voluntate cum bonis circumstantiis est meritorium, sicut quilibet actus credendi alius imperatus a voluntate et exercitatus per potentias alias exteriores, cuiusmodi sunt dare eleemosynam et peregrinari ac consimiles.

Ad primum argumentum primi dubii, quando arguitur quod si credere non sit in potestate libera voluntatis, sic quod intellectus necessitetur ad credendum ex imperio voluntatis, sequitur quod Deus irrationabiliter praeciperet homini credere et irrationabiliter puniret si non crederet. Nego istam consequentiam. Quia consequens est impossibile, quia Deus non potest aliquid irrationabiliter praecipere, cum sua voluntas sit sufficiens respectu omnium praeceptorum suorum. Unde Anselmus, *Cur Deus homo?*, libro 1, capitulo 8: „sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis”. Haec ille. Similiter, leges humanae statuunt et praecipunt quod aliqui homines sciant scientias practicas, et aliqui speculativas, et puniunt ignorantes qui tenentur scire eas, sicut patet tam de artibus mechanicis, quam de scientiis speculativis. Unde Damascenus, libro 2 *Sententiarum*, capitulo 26, ubi ostendit quae sunt in nobis et in nostra potestate et quae non sunt, dicit: „in nobis enim est praecipere quantumcumque volumus artem et non percipere”. Et Aristoteles dicit, 2 *Ethicorum*, capitulo 2, quod ignorantes aliquid eorum quae sunt in legibus, quae oportet scire et non sunt difficilia, punirentur; etiam puniunt quoscumque qui propter negligentiam legis ignorant verum. Ex his tamen non sequitur quod homo possit assentire conclusioni sciendae

statim ex solo imperio voluntatis, sed oportet quod addiscat, et per rationem causetur in eo assensus, qui communiter vocatur scientia. Et eodem modo in eis quae fidei sunt, statuit Deus quod homo sit sollicitus circa salutem propriam et inquirat et addiscat. Et videtur mihi quod sufficienter inquirenti sunt rationes sufficientes ad causandum assensum fidei.

Ad secundam rationem, quando allegatur de beato Augustino, qui inquit sic: [175b] „firmissime tene et nullatenus dubita etc.”, quod homo posset dubitare et non dubitare de certa propositione quando placeret sibi, quod non est verum, dico quod intentio beati Augustini est informare fidelem quae sunt credenda. Et quia posset contingere quod aliquis fidelis crederet in generali, sicut ecclesia credit, et ignoraret in speciali quae sunt illa credenda, ideo beatus Augustinus talia enumerat quae Deus revelavit ecclesiae esse credenda. Similiter est notandum quod, licet voluntas non possit imperare intellectui quod credat certam propositionem, sic quod ex vi illius imperii intellectus assentiat propositioni sibi dubiae ante imperium quam voluntatis possit certificare intellectum de dubio, tamen voluntas potest velle credere unam propositionem neutram sibi vel dubiam. Sicut, proposito huiusmodi aliquo theoremate geometrico dubio sibi, potest desiderare velle et scire illud per demonstrationem, et eodem modo homo potest velle credere articulos credendos, quia debet velle consequi omnia quae sunt necessaria ad salutem suam, sicut naturaliter vult consequi salutem sive beatitudinem. Et similiter quando habet hoc ipsum credere, potest de actu tali credendi gaudere et ipsum acceptare. Et tales volitiones habitae circa actum credendi possunt esse liberae et maritoriae, proprie loquendo de merito. Et quando arguitur ulterius quod si quilibet credens credit non libere, sed propter evidentiam rationis, tunc sequitur quod quilibet infidelis posset necessitari ad assentiendum. Consequens est falsum et contra Augustinum, *Super Iohannem*, homilia 26: caetera potest homo nolens etc.

Responsio ad istam rationem. Primo, dico ad inconveniens quod infertur. Secundo, ad mentem beati Augustini. Ad inconveniens quod infertur, quod quilibet infidelis posset necessitari ad assensum fidei, dico quod non videtur mihi inconveniens concedere istam conclusionem. Unde concedo quod homo, quantumcumque fuerit infidelis, si coram eo fierent miracula insolita ad ostensionem veritatis talium articulorum, puta quod mortui resuscitarentur per praedicationes talium articulorum, qui mortui similiter testarentur veritatem talium, dico quod talis infidelis necessitaretur ad credendum. Similiter, si constaret sibi evidenter unam multitudinem hominum esse veracem in verbis et honestam in vita et peritam et circumspectam in naturalibus sive in naturaliter scibilibus, et talis multitudo assereret constanter quaedam ea credenda, ad quae ratio naturalis non attingit nec attingere potest in praesenti, dico quod esset bene possibile necessitare talem infidelem et capacem rationis ad assensum quorumcumque credendorum. Ad hoc enim deserviunt miracula et rationes quaedam probabiles, quae sufficiunt ad causandum fidem.

Manifestum est autem nobis in istis agilibus quod testimonium duorum vel trium, [176a] quos reputamus veraces, determinat totam dubitationem in nobis aliquando de occultis et dubiis, de quibus nihil scimus nisi per eos, cuius causa est, quia naturaliter homo natus est credere testimonio aliorum in iis quae ipse non novit. Similiter Deus naturaliter indidit homini quamdam promptitudinem ad credendum mundum regi per quasdam causas, quod patet ex hoc quod in omni gente reperitur aliquis cultus et aliqua religio, vel in tota multitudine, vel in aliquibus personis

illius multitudinis, instituta in reverentiam aliquarum substantiarum non perfecte cognitarum. Ad hoc addo quod Deus ipse communicat assensum fidei infidelibus, sicut Sancta Ecclesia credit. Praeterea, quilibet homo prudens advertit se ita frequenter errasse in iudicando et falsa probando pro veris, quod, si credat aliquam propositionem vehementi assensu, et aliqua multitudo hominum scientificorum diceret assertive oppositum, non obstante vehementi assensu et evidentia praecedente, incipiet dubitare et corrumpere assensum causatum per propositiones notas vel per evidentiam rei, et fieret assensus oppositus. Unde satis modo adhaereo isti propositioni: 'si linea recta supra lineam rectam steterit, causabit duos angulos rectos vel aequales duobus rectis', et apparet mihi evidens, et tamen si tota multitudo studentium in geometria assereret me esse deceptum et oppositum esse verum, inciperem dubitare, immo assentirem opposito illius propter solum testimonium alienum. Et ideo credo quod una magna causa assensus in iis quae fidei sunt modernis temporibus in multis fidelibus est, quia sciunt tam peritos viros et veraces, qui nec falli potuerunt, nec fallere voluerunt, talia credidisse.

Ad auctoritatem Augustini, quando dicitur: cetera potest homo nolens, credere non potest nisi volens etc., dico quod beatus Augustinus equivocatur frequenter de credere, sicut patuit supra in distinctione facta de credere. Unde accipit credere prout includit actum voluntatis et similiter intellectus. Similiter illa auctoritas non dicit nisi quod homo per corporalem compulsionem vel violentiam sensibilem non potest compelli ad credendum. Et hoc videtur innuere per ipsa verba auctoritatis: „Si”, inquit, „corpore crederetur, fieret in nolentibus.”

Contra, saltem ergo Augustinus habuit pro inconvenienti quod fides fiat in nolentibus, dicendum est quod habet pro inconvenienti quod fides formata, quae est fides operans per dilectionem, fieret in nolentibus. Et hoc est impossibile maxime per compulsionem corporalem, quia iste terminus 'fides' sic acceptus connotat actum liberum voluntatis.

Ad tertium argumentum, quando infertur quod si sic, tunc credere non foret virtuosum nec meritorium, stri[176b]cte loquendo de meritorio, sicut schola moderna loquitur, nihil formaliter vocans meritorium nisi actum liberum voluntatis, est tamen meritorium large loquendo, quia est opus conforme legi divinae, per quam pro tali actu promittitur praemium ab institutore legis. Et quando dicitur quod non est virtuosum credere, dico quod est virtuosum denominative a virtute intelligibili. Est enim credere opus sapientiae vel prudentiae.

Ad quartum argumentum, quando arguitur quod si sic, infidelitas non foret peccatum nec haeresis, quia assensus ad opposita articulorum posset causari in homine velit nolit per aliquod sophisma, ad istud potest dici quod infidelitas est nolle credere quae Ecclesia credit vel nolle vivere secundum fidem, id est secundum praecepta fidei. Unde odire fidem, mores et ritum christianorum est peccatum infidelitatis. Non omnis autem error in iis quae fidei sunt est peccatum infidelitatis vel haeresis, quia, posito quod aliquis in generali velit credere omnia quae Spiritus Sanctus revelavit Ecclesiae esse credenda, et sub hac fide credat errando contineri quoddam oppositum alicui articulo subtili, ad cuius fidem explicitam non omnes tenentur, et, per consequens, si adhaereat illi, habens tamen promptum animum credendi ea sola quae Ecclesia credit, talis non est haereticus nec infidelis. Unde Vincentius, in secunda parte *Speculi Historialis*, narrat allegando <Ad> *Helinandum Epistolam* de quodam episcopo Asiae, qui dicebatur Papias, qui fuit auctor

haereticorum qui dicuntur chiliastae, id est millenarii; illi, secundum Papiam, dixerunt quod homo per mille annos foret cum Christo in vita corporali et frueretur corporis voluptate, et tamen, non obstante quod iste Papias sic erat istorum auctor, non inter haereticos, sed inter sanctos in martyrologio computatur. Similiter Hyreneus Lugdunensis et Victorinus Pictaviensis, quorum uterque praedictum Papiam sequuntur, gloriosi tamen martyres extiterunt. Similiter beatus Cyprianus de haereticis rebaptizandis erravit. Isti ergo errores praedictis sanctis non imputantur, quia non ex pertinacia, sed ex simplicitate erraverunt.

Ad primum argumentum secundi dubii, quando arguitur quod, si articuli fidei essent contra rationem naturalem, sequeretur quod conclusio demonstrationis esset falsa, nego illam consequentiam. Et ad probationem, cum dicitur: 'omne contrarium fidei est falsum', sed tu dicis quod conclusum per rationem naturalem est contrarium fidei, concedo. Et ideo conclusum, prout alias dixi sepius et frequenter, per rationem naturalem non est demonstratio, sed sophisma. Unde omnis talis demonstratio concludens oppositum fidei, etiam si nesciatur solvi ab aliquo homine scientificè, [177a] est credenda sophistica. Et hoc vult Anselmus.

Ad secundum concedo quod fides perficit naturam, immo dico quod fides est instituta in praesenti potius ad credendum quam ad sciendum. Unde illud desiderium naturale quo homo scire desiderat non satiabitur nisi videndo Deum. Et non sequitur contrariatur rationi vel argumento naturalis rationis; ergo non perficit naturam. Immo magis oppositum. Nam natura eo ipso quod imperfecta est sine fidei gratia, eo ipso errat vel errare potest. Et ideo fides, istum errorem excludendo, naturam perficit.

Ad tertium, quando arguitur quod si sic, homo posset necessitari ad infidelitatem, quia ratio naturalis convincit intellectum ad assensum etc., nego consequentiam, quia omnis ratio naturalis quae concludit oppositum fidei debet dici et credi sophistica. Contra, aut libere potes talem rationem credere sophisma, sicut est illud: 'nulla una res est tres res distinctae simul acceptae' et quaelibet earum 'Deus est una res, ergo Deus non est tres res distinctae simul acceptae' et quaelibet illarum; aut necessitatis³ per rationem ad credendum istum syllogismum esse sophisticum vel non. Si sic, hoc non potest esse propter formam, nam in modo est et in figura. Ergo oportet quod sit propter materiam syllogismi. Ergo habes aliam rationem necessitantem te ad credendum maiorem esse falsam; ergo illa ratio posset necessitare intellectum alterius hominis.

Ad istud respondeo quod credo illud argumentum et quodlibet consimile esse sophisma, quia omne argumentum credo esse sophisma, et peccare vel in materia vel in forma, cuius conclusio est contraria fidei. Et quando arguitur 'aut sponte credis hoc, aut necessitatus', dico quod non sponte, sic quod ideo credam, quia praecise volo, sed necessitatus, quia credo articulos fidei a Deo revelatos et per miracula sufficienter probatos.

Sed contra. Aut credis articulos fidei a Deo revelatos et per miracula confirmatos, aut vero credis tales articulos sponte et, quia vis, eligis credere magis istos articulos quam oppositos, aut quia ratio necessitat te, quia credis aliquam aliam propositionem ex qua ista sequitur. Et si hoc, quaeram de illa: 'Quare credis illam: utrum propter se, an propter aliam?' Et cum non contingat procedere in infinitum, erit dare aliquam quam tu propter seipsam credis. Et de illa quaero utrum

³ necessitatis] necessitaris

ipsa te necessitat ad assensum, an libere eligis illi assentire. Et si libere eligis assentire, habetur propositum. Si necessitat te, ergo talis propositio necessitaret intellectum alterius, quia idem agens in consimilia passa potest inducere consimiles effectus.

Ad istam rationem concedo quod [177b] est dare primam propositionem creditam tam ordine temporis in unoquoque homine, quam ordine consequentiae, ita quod illam non credit quia sequitur ad aliam, sed propter se. Unde est dare propositionem quam unus homo conceptam credet, quia videtur sibi quod sic est sicut per eam denotatur. Et alius eidem non credet. Et si ab homine credente quaeratur utrum credit talem propositionem, responderet quod sic. Si quaeratur de causa, nescit dare aliam nisi talem, quod ideo credit quia videtur sibi ita esse sicut per eam denotatur. Hoc tamen experitur, quod non libere nec per imperium solius voluntatis. Haec autem diversitas potest esse vel propter diversitatem habituum in illis hominibus, vel consuetudines diversas, sicut dicit Commentator in prologo, 2 *Physicorum*, et Aristoteles, 2 *Metaphysica*, quod est in textu Commentatoris, 1 libro, commento 14. Ibi enim dicitur quod contingunt auditiones secundum consuetudines, vel quod dedignamur quando non dicitur sicut consuevimus. Et ibi multae dantur causae quare homines diversimode se habent in assentiendo et credendo diversis propositionibus. Similiter alia causa potest esse complexio naturalis phantasiae. Unde dicitur quod illi quorum complexionem disponit Mercurius sunt faciles et apti ad credendum supernaturalia. Puto autem quod modernis temporibus multi christiani ideo credunt, quia, inter credentes educati, articulos credendos a pueritia consueverunt audire, nominationem etiam Dei et eius timorem ab infantia conceperunt, quia suos progenitores et alios veraces et honestos talia credere vident.

Similiter, inter causas quare unus credit et alius non, quia computari debet, Deus praecipue isti infundit aliquando, et illi non, gratiam credendi. Unde quidam ducti sunt ad fidem per orationes sanctorum. Similiter aliqui, solliciti de salute consequenda, volunt et desiderant scire quae sunt media et ad salutem necessaria et⁴, cum intellexerint quod credere sit necessarium ad salutem, tunc desiderant credere et volunt credere et habent animum promptum ad faciendum quicquid est necessarium ad salutem. Et quicumque fuerint tales in quacumque secta, credo eos per divinam gratiam aliquo modo salvandos.

Contra: tu concedis quod homo tenetur velle credere, immo dicis quod est naturale quod velit credere. Ergo actus credendi dependet a voluntate, quemadmodum actus sciendi. Respondeo. Concedo quod actus credendi dependet a voluntate ita sicut actus sciendi, non tamen actus credendi causatur totaliter a voluntate sic quod haec sit vera: 'credo quia volo credere', sicut haec est in casu vera: 'moveo digitum, quia volo movere digi[178a]tum'. Verbi gratia, ego volo scire quod triangulus habet tres <angulos>, et tamen nunquam hoc possum scire per solum imperium voluntatis; sed certe quod ego voluntate studeam circa hoc multum iuvat ad sciendum. Non est dubium. Unde, breviter, non est aliter in potestate voluntatis humanae credere quam scire vel opinari.

Ad quartum, quando dicitur quod tunc natura esset instituta ad errandum et credendum falsa, et tunc idem posset imputari si illa quae ratio dictat sint falsa, quia contraria fidei, ad istud dico quod sicut naturam humanam consequuntur defectus corporales, sicut esurire et sitire et pati

⁴ et] *add.* et

tam a calido quam a frigido et multa talia, ita errare et credere falsa consequuntur intellectum humanum, maxime post peccatum, quia homo est vulneratus in naturalibus, sicut fides docet. Unde, sicut docent Augustinus et Magister, *Sententiarum* libro 1, et concedunt quod liberum arbitrium est corruptum post peccatum, et eodem modo potest dici de intellectu, isti tamen errores sanantur per ea quae fidei sunt, quia fides captivat intellectum, id est captivum ostendit in erroribus suis. Sed ista responsio non sufficit. Nam in statu innocentiae fuisset fides necessaria sicut modo. Ergo, cum fides sit de non apparentibus, sequitur quod ita fuisset in statu innocentiae, quod fides fuisset contra illa quae ratio naturalis dictasset, et hoc de ratione dico accepta a sensibilibus. Et ideo pono aliam responsionem et concedo quod generaliter natura humana in statu innocentiae quam in statu naturae lapsae nata est errare et decipi in cognitione, nisi a Deo doceatur. Unde sicut secundum corpus homo in statu innocentiae esurisset et sitisset, nisi fuisset per cibum esuries preventa, ita intellectus errasset, nisi a Deo ad credendum fuisset instructus. Deus autem nunquam deficit in gratuitis sicut nec in naturalibus. Et ideo non errasset homo in statu innocentiae, nisi prius peccasset.

Ad tertium dubium, quando dicitur quod in potestate hominis est quod actus suus sit meritorius vel demeritorius, quod probatur per hoc quod in eius potestate est servare rectitudinem – dico, salva reverentia venerabilis Anselmus, quem in ista materia non intelligo, sicut nec in quibusdam aliis –, dico quod non est in potestate hominis, simpliciter loquendo, servare rectitudinem et deserere rectitudinem, quamvis de lege statuta quae modo est sit in hominis potestate servare rectitudinem. Verumtamen propter hoc non debuit diffinisse liberum arbitrium, nec debuit niti ad probandum Deum non posse auferre rectitudinem a voluntate sive volente, sive nolente, praesertim cum rectitudo importet multas res distinctas a voluntate, videlicet tam actum voluntatis quam legem di[178b]vinam. Unde <hoc est> contra illam diffinitionem libertatis vel liberi arbitrii, qua dicitur quod libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem.

Contra ipsam rectitudinem arguo sic. In omni diffinitione bene data diffinitio convertitur cum termino diffinito quoad supposita et quoad tempora, ita quod de quocumque verificatur diffinitum, de eodem verificabitur diffinitio, et quandocumque in quocumque casu possibili de aliquo verificatur diffinitum, de eodem verificetur diffinitio, sicut quocumque casu possibili posito: si animal rationale sit diffinitio hominis, et haec sit vera: 'Sortes est homo', haec erit vera si sit: 'Sortes est animal'. Sed non est sic in proposito. Nam casu posito possibili, haec potest esse vera: 'a est libertas', hac existente falsa: 'a est potestas servandi rectitudinem etc.'. Ergo diffinitio non est bene data. Minorem probo, quia pono quod Deus creet unum hominem, cui nullam legem tribuat. Quo posito, arguo sic: voluntas 'a', vocetur iste homo 'a', est libertas, sed voluntas 'a' non est potestas servandi rectitudinem; ergo haec potest esse vera: 'a est libertas', hac existente falsa: 'a est potestas servandi rectitudinem'. Quod autem sua voluntas sit libertas patet, quia est animal rationale, et per consequens potens in opposita. Minorem probo, quia sequitur: voluntas 'a' non potest quod Deus vult eam velle, ergo voluntas 'a' non potest servare rectitudinem. Consequentia patet per eum, quia hoc est voluntatem esse rectam: eam velle quod Deus vult eam velle secundum eum. Antecedens patet, quia sua opposita est falsa, scilicet haec: 'a' potest velle quod Deus vult eam velle, quia est implicativa falsi. Importat enim quod velit eam aliquid velle, et tamen per

casum Deus nihil vult eam velle. Potest dici, isto casu posito, quod haec voluntas est recta necessario, quicquid velit. Quia ex quo Deus eam sic creavit et nullam legem ei dedit, quicquid fecerit, est iuxta voluntatem Dei. Vel aliter potest dici quod, si vivat secundum rationem rectam, tunc est recta, quod Deus eoipso quod vult hominem esse hominem, vult hominem vivere secundum rationem rectam. Et ideo talis, homo si velit secundum rectam rationem, voluntas eius est recta. Et, quia hoc potest, ideo habet potestatem servandi rectitudinem. Sed contra hanc secundam responsionem, quae videtur esse magis rationabilis, arguo sic. Sit 'a' sicut prius iste homo; quaero utrum servat rectitudinem voluntatis voluntarie an naturaliter. Si naturaliter, ergo non potest deserere rectitudinem, et, per consequens, nec meretur in servando, immo secundum mentem Anselmi, proprie loquendo, non servat rectitudinem, licet vivat recte. Si voluntarie, ergo vult illam rectitudinem. Et ultra. Ergo cognoscit rectitudinem, sed rectitudo sua nihil aliud [179a] est nisi velle quod Deus vult eam velle. Ergo cognovit illud velle quod Deus vult eam velle, et vult conformiter Deo propter ipsam conformitatem sive rectitudinem. Ergo cognoscit Deum, et Deum velle eum aliquid velle. Consequens est falsum, quia naturaliter nullam cognitionem de Deo posset habere.

Praeterea, quando aliqua potentia vel virtus est solum partialis causa alicuius operationis, ita quod in illam non potest naturaliter, nisi concurrentibus aliis, quae non sunt in sua potestate, illam operationem non habet talis potentia in sua potestate, sed voluntas creata est solum partialis causa respectu huius operationis, quae est servare rectitudinem, et non potest in illam, nisi concurrentibus aliis, quae non sunt in sua potestate, videlicet gratia et acceptione divina, quae est ipse Deus. Ergo illam operationem, quae est servare rectitudinem, non habet voluntas in sua potestate.

Potest dici ad istud sic: quod voluntas pro tanto habet potestatem servandi rectitudinem, quia potest, si vult, habere gratiam. Unde, si disponat se et non prebeat obicem vivendo contra dictamen naturalis rationis, habebit gratiam. Et quia gratia et liberum arbitrium sufficiunt ad servandum rectitudinem, ideo quicquid ad hanc operationem requiritur est in potestate voluntatis, quia si voluntas disponat se, Deus infundit gratiam et acceptat.

Sed contra istud: nihil quod ex libera voluntate alterius dependet est in mea potestate, simpliciter et absolute loquendo, sed solum ut nunc et ex conditione; immo eoipso quod tale quid dependet ex libera potestate alterius, ut videtur, non est in potestate mea. Sed gratiam, quocumque se habeat voluntas mea, est mere in libera voluntate divina an velit mihi dare vel non, quicquid ego fecero. Ergo gratia non est in mea libera potestate.

Confirmatur ratio per exemplum: si rex videns Sortem levare centum libras, promoveret eum in militem. Et similiter Platonem propter idem, et Ciceronem, et sic de multis. Si vellem ergo postea diffinire potentiam vel virtutem Iohannis qui esset aequalis virtutis cum Sorte et caeteris et dicerem: 'Virtus Iohannis est potestas essendi miles vel potestas habendi militiam', manifestum est quod male diffinirem; sed sic debet diffiniri: 'Potestas Iohannis est virtus levandi centum libras'.

Praeterea, quando virtus aliqua diffinitur per operationem, debet diffiniri per terminum significantem operationem et non connotantem aliquid extrinsecum vel accidentale operationi et quod aliquando accidit operationi, et aliquando non, sicut si diceretur quod potentia visiva est

virtus videndi lucem motam, quia hoc accidit quod lux moveatur vel quiescat, quia nihilo[179b]minus videretur. Similiter si vellem dicere de aurifabro qui facit calicem, quod ipse habet in potestate facere vasa sacra, vel de argentario quod ipse habet in sua libera facultate facere precium, certe dicerem falsum, quia primum est in potestate episcopi et ab eo dependet quod vasa fiant sacra. Unde, licet verum sit dicere post consecrationem de aurifabro quod ipse fecit vasa sacra⁵, quia fecit ista, haec tamen est falsa: 'iste habet in potestate sua facere vasa sacra', sed tantum habet posse facere vasa. Similiter, si rex ordinaret quod nullum argentum foret precium, argentarius non haberet in potestate sua facere monetam vel facere precium. Et ideo nihil tale poni debet in convenienti diffinitione argentarii exprimente quid nominis argentarii. Sed 'servare rectitudinem' est terminus connotativus, aliquid addens operationi voluntatis vel libertatis. Ergo in diffinitione libertatis vel voluntatis poni non debet. Patet quod connotat, quia importat Deum velle voluntatem velle aliquid, quia rectitudo voluntatis est velle quod Deus vult eam velle, secundum eundem. Ergo inconvenienter diffinitur.

Ad argumenta principalia, licet fiant ad unam partem, quia probant quod assentire non est meritorium proprie, tamen, quia aliqua de eis concludunt insuffICIENTER et quaedam dubia accipiunt, ideo ad ea respondeo sigillatim.

Ad primum, quando ponitur quod Deus praecipiat Sorti quod credat se esse damnandum etc., dico quod casus potest poni dupliciter. Uno modo, quod, Sorte existente fidei, Deus ei praecipiat quod credat se esse damnandum et abroget legem quam modo statuit de spe habenda. Alio modo potest casus poni quod Deus nihil abroget de lege statuta, et tamen sic praecipiat. Primo modo admitto casum et consequenter concedo quod Sortes mereretur, quia credit se damnari, quia hoc est praeceptum a Deo, et Deus acceptat actum Sortis quod sic credit ad praemium. Et quando arguitur: 'ergo simul meretur et peccat mortaliter', nego consequentiam, quia non peccat. Et quando arguitur contra, quia desperat, concedo. Et quando arguitur ultra: 'ergo peccat', nego consequentiam, quia nulla talis consequentia est formalis, sicut dictum est prius. Si Deo placeret, ita potest homo mereri desperando sicut sperando. Hoc tamen posito, quod diffinitio exprimens quid nominis istius termini 'desperatio' sit ista: fides est quod homo damnabitur. Si secundo modo ponatur casus, dico quod non est admittendus, quia sic Deus praeciperet homini duo contraria, quod videtur irrationabile. Quia praeciperet sibi quod simul desperaret et speraret. Si tamen placeret sibi sic alternatim praecipere pro diversis temporibus alicui homini, [180a] bene posset, quia omnia quae praecipit, libere praecipit et non includit contradictionem eum sic praecipere, ut videtur.

Ad secundum argumentum principale quod tendit ad probandum hanc conclusionem: quod homo per primum actum meritorium vitae aeternae plus meretur quam etc. et, similiter, quod plus meretur per actum contritionis quam per actum martyrii vel per ingressum religionis vel quemcumque bonum actum elicited postea ab eodem existente in charitate, concedo conclusionem pro nunc, accipiendo praemium praecise correspondens actui secundo, et distinguendo illud contra praemium correspondens actui primo; alioquin oporteret concedere quod esset aliquod praemium melius quam habere vitam aeternam in remisso gradu, totaliter differens

⁵ sacra] sancra

ab omni eo quod includit vitam aeternam in remississimo gradu, quod non est verum. Et concedo quod maius bonum et magis eligibile confertur puero baptizato per meritum Christi quam fuerit bonum quod praecise meruerit Petrus per martyrium, distinguendo contra illud quod meruerat ante de vita aeterna. Et si arguitur quod Deus tunc praemiatur irrationabiliter, non valet, quia nihil potest dici fieri irrationabiliter a Deo. Unde Anselmus, libro 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 8: „Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus cur velit. Voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis”. Concedo similiter quod peccator contritus meritorie nunquam potest postea facere actum meritorium ita bonum nec ita utilem sibi, sicut facit cum conteritur, nisi iterum conteratur, quod non potest nisi per iteratum lapsum. Unde cum accipitur in argumento quod 'a' sit primus actus credendi adulti baptizati, dico quod nunquam postea potest elicere actum duplae bonitatis ad 'a' nec aequalis bonitatis, nisi iterum peccet mortaliter et iterum resipiscat. Et ideo conclusio est concedenda, ut mihi pro nunc videtur, quod contritio meritoria peccatoris est duplae bonitatis ad quemcumque alium bonum actum, immo maioris bonitatis.

Ad tertium principale patet idem, excepto hoc quod accipit in principio unum falsum, videlicet quod aliquis actus moralis possit esse maioris bonitatis moralis quam actus primus meritorius, et hoc intelligendo maiorem bonitatem moralem in actu, actu scilicet dignum esse maiori praemio, distinguendo contra praemium corespondens actui primo meritorio, sicut ad secundum dictum est.

Ad quartum principale, quando arguitur: aut est dare summum gradum meriti possibilem viatori Sorti vel non etc., ad istud potest faciliter dici quod non est dare summum gradum meriti possibilem viatori, sic [180b] quod in aliquo instanti vitae suae sit verum dicere: 'Iste nunc habet summum gradum meriti'. Quia inter illud instans et instans mortis suae est tempus medium in quo mereri potest. Sed quia argumentum non vadit ad hoc, sed quaerit an sit dare summum gradum possibilem sive in vita sive in morte, ideo dico distinguendo quia aut sit quaestio de summo gradu possibili Sorti viatori existenti in tali dispositione circa naturalia et stante lege Dei quae modo est, aut absolute quaeritur an sit dare summum gradum meriti possibilem Sorti viatori. Si primo modo fiat quaestio, mihi videtur pro nunc quod sit dare summum gradum possibilem viatori, scilicet Sorti. Est enim dare maximam periodum vitae Sortis, cum sit naturaliter corruptibilis. Est etiam dare maximum conatum suae voluntatis tam extensive quam intensive quem posset habere. Et, secundum hoc, gratia de lege communi confertur. Et ideo dico quod, cum meritum correspondeat intensiori actui voluntatis et diuturnitati et in utroque istorum sit dare summum gradum, concedo pro nunc quod est dare summum gradum meriti quem Sortes potest habere in vita sua. Et eodem modo dico de demerito. Et cum arguitur contra: 'Ponatur quod Sortes habeat iam in actu illum gradum, et quod Deus continuet ulterius vitam suam', dico quod hoc non est possibile, nam hoc cum casu posito includit contradictionem – puta quod sit summus gradus meriti Sortis et Sortes vivat ulterius cum usu liberi arbitrii. Nam bonitas actus augetur et ex intensiore conatus et ex diuturnitate continuationis. Unde nunquam habebit illum gradum meriti in vita sua, ipso vivente et anima existente in corpore. Sed in primo instanti sui non esse erit primo verum dicere: 'iste meruit 'a' gradum beatitudinis'. Et sic improprie loquendo dicimus quod in anima Sortis tunc erit 'a' gradus bonitatis, cum tamen in rei veritate meritum suum pro tunc nihil sit. Quod patet, quia

iste terminus 'meritum' vel est unum nomen collectivum significans omnes actus bonos unius personae, sicut dicimus in fine hominis: 'Meritum istius hominis exigit magnum praemium'; vel est nomen comune cuilibet actui meritorio, et sive accipiatur uno modo vel alio. Patet quod meritum nihil est postquam actus praeterierunt, et ideo, quando dicimus: 'Ista anima habet magnum meritum coram Deo', loquendo de anima separata, improprie et metaphorice loquimur, sicut volentes dicere quod ipsa multa bona fecit, propter quae Deus ei tenetur, secundum legem quam statuit. Contra: moriatur Sortes in summo gradu sibi possibili meriti et postea resuscitetur; quaero utrum potest mereri [181a] an non. Dico quod potest mereri, quia ultra periodum certam naturalem iam miraculose vivit et incidit tunc in secundum casum praedictum. Unde absolute loquendo non est dare summum gradum meriti quem viator potest mereri, tum quia Deus posset acceptare minimum actum – puta semel ire duos passus pro amore sui ad unum praemium continue intendendum in vita aeterna, ita quod pro illo actu Sortes, si fecisset illum actum, gauderet et frueretur Deo in perpetuum, sic quod una die in 'a' gradu beatitudinis, secundo die plus per medietatem 'a', et tertio plus per medietatem illius medietatis, et sic in infinitum (tunc planum esset quod non esset dare maximum gradum meriti Sortis, et tamen quilibet foret finitus, nec unquam tantum gauderet sicut Christus) –, tum quia per aliam legem Deus posset ordinare quod Sortes in aeternum mereretur, et sic simul cum praemio actus praecedentis mereretur novum praemium; et sic videretur satis conveniens ponere de beatis, quod continue merentur et continue praemiantur pro praecedentibus, sicut est de servientibus dominis suis bonis in praesenti, qui non ideo statim cessant servire, quia praemiantur pro servitio praecedente. Et similiter dici potest de damnatis, quod continue demerentur et continue puniuntur, sicut etiam quidam moderni dicunt. Et adhuc neutra istarum viarum equiparat meritum Sortis merito Christi. Unde, quando arguitur: 'Si non esset dare summum gradum meriti Sortis, sequerentur duo inconvenientia: primum, quia anima Sortis non esset virtutis finitae; Secundum, quod aliquis viator possit equiparari Christo in merito', neutra consequentia valet, quia antecedens potest esse verum sine consequente in utraque consequentia. Nam patet de prima consequentia, si Sortes mereatur plus habere per medietatem et post, et etiam plus per medietatem medietatis, et sic secundum partes proportionabiles tendendo minus et minus, et planum est quod stat quod sit virtutis finitae, et tamen praemietur plus et plus in infinitum. De secunda vero consequentia, videlicet quod aliquis viator posset equiparari Christo in merito, dico sine praeiudicio quod sive meritum Christi fuerit finitum intensive sive infinitum. Concedo conclusionem posse esse veram multipliciter. Primo, quia eadem persona vivendo aliam naturam vel meliorem seu etiam alia persona posset facere quod unus alius viator et comprehensor, ut Christus fuit, tantum mereretur extensive et intensive. Secundo, cum Deus non acceptet meritum hominis ex condigno ipsius operationis, sed sicut sibi placet, non video quando posset acceptare tantum levare festucam sicut facere unum monasterium si placeret sibi. An vero meritum Christi fuerit finitum an infinitum, patet super tertium. Contra. Si non sit dare maximum meritum quod Sortes potest habere absolute loquendo, ergo potest habere meritum maius quocumque demonstrato; ergo gaudium maius quocumque gaudio dato. Hoc est mihi dubium: an anima Christi tantum gaudeat quantum potest de potentia Dei absoluta? Videtur quod sic, quia tantum meritum

quantum creatura mereri potuit. Hic dico quod gaudium animae Christi non fuit praecisum praemium correspondens suo merito.

Ad quintum principale, quando infertur pro inconvenienti quod homo posset mereri per fidem falsam, consequens est contra Anselmum, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 16. Dico quod illud verbum allegatum est argumentum discipuli, et non determinatio magistri. Unde, non habendo respectum ad auctoritatem, sed ponderando propositionem quae infertur pro inconvenienti, videlicet quod homo posset mereri per fidem falsam, concedo eam. Homo enim, volendo credere certam propositionem quae praecipitur esse credenda, et est falsa, potest mereri, nec pertinet ad meritum fidei utrum sit vera an falsa. Sed hoc per se pertinet ad rationem meriti fidei, quod voluntarie credatur, sicut Deus vult credi. Posse autem Deum praecipere aliquod falsum credi non est dubium. Similiter, de facto, videtur quod Abraam crediderit filium suum interficiendum, et se filium interfecturum. Similiter David, volendo aedificare templum, credidit quod hoc esset factururus, quia propheta dixit sibi: *omne quod est in corde tuo vade et fac, quia dominus tecum est*, 2 *Regum* 7. Et forte discipuli qui fugerunt, nec in morte Christi praesentes fuerunt, crediderunt istum articulum: 'Christus morietur postquam fuit mortuus'. Et similiter manifestum est quod multi discipuli crediderunt istam: 'Christus resurget postquam resurrexerat', et per consequens crediderunt falsum.

Ad secundum inconveniens quod infertur in eodem argumento, quod Deus posset fallere et decipere, dico quod, non habendo respectum ad auctoritatem, sed respiciendo ad virtutem voluntatis, concedo quod Deus potest fallere et decipere, id est voluntarie causare errorem in mente hominis et facere eum credere aliter quam res se habet. Augustinus autem accepit fallere et decipere sic, videlicet quod in diffinitione exprimente quid nominis istius quod dico 'fallere', includatur iniuste causare errorem vel deordinate causare errorem vel aliquis talis terminus sive determinatio quae Deo convenire non posset. Et sic tenet argumentum suum *De 83 quaestionibus*, quaestio 14. Sed ad virtutem vocis capiendo propositiones, argumentum suum non concludit nisi sicut ex impossibili sequitur quodlibet, quia haec modo est impossibilis: 'Christus fefellit in hoc facto'.

Ad sextum principa[le], quando arguitur sic: 'Si homo tenetur credere articulos fidei, aut quilibet tenetur ad omnes explicite', dico quod non. Sed ad quosdam tenetur homo explicite, sicut ad articulum trinitatis et incarnationis, passionis et resurrectionis et huiusmodi, et alios non. Et cum arguitur contra: 'Quilibet homo tenetur vitare errorem oppositum articulo', dico quod non quilibet tenetur vitare quemlibet errorem sub poena peccati mortalis, sed licet quibusdam simplicibus errare in obscuris et occultis fidei, dummodo velint credere sicut Ecclesia Catholica credit. Nec est periculum peccati mortalis, si unus simplex crediderit quod Abraam non habuit duas uxores vel aliquid aliud cuius oppositum dicitur in Scriptura et est verum et creditum a theologo. Et ad confirmationem, quando arguitur quod sufficit vetulae credere sicut audivit praelatum suum praedicantem, immo ei obedire tenetur, ponatur ergo quod sit hereticus et ipsa putat eum esse fidelem, tunc est possibile quod ipsa mereatur volendo credere haeresim et tunc, ultra ponatur quod ipsa interficiatur pro eo quod hoc credit et assentit, ipsa potest effici martyr et tamen mori pro errore. Consequens falsum. Ad istud dico quod vetula quaecumque tenetur ad

fidem explicande quibusdam articulis, sed in subtilibus non tenetur ad explicitam fidem, ut dictum est. Unde, si audiat praelatum praedicantem errorem vel propositionem erroneam, quam ipsa nescit esse erronea, et credat ei, non peccat; sed tenetur errare, quia tenetur ei credere, nisi ita esset quod ipsa sciat eum indubitanter errare. Sed concedo quod possibile est ponere casum in quo talis vetula tenetur errare et meretur volendo credere errorem. Nam conscientia sua potest sibi dictare quod tenetur ei obedire et credere, et tunc simplicitas et ignorantia eam excusant. Et ulterius ad argumentum, concedo quod ipsa potest adipisci meritum debitum martyri, si ipsa interficitur pro tali errore quem ipsa credit errando esse articulum fidei, quia error talis est ei invincibilis, et ideo non diminuit de merito.

Ad septimum principale, quando arguitur: 'Si tenetur credere articulos fidei, vel ergo aequali firmitate debet credere omnes, aut aliquos minori firmitate et alios maiori; si aequaliter omnes, ergo tenetur ita firmiter credere articulum quem ego teneor credere contingentem et, per consequens, posse esse falsum, sicut illum quem teneor credere nunquam posse esse falsum, sicut istum articulum: 'Christus mortuus est', vel 'Christus resurrexit', quem teneor credere esse necessarium etc. ' – ad istud dico quod teneor ita firmiter credere quod haec est vera contingens tamen: 'Resurrectio erit', sicut quod haec est necessaria: 'Christus resurrexit'. Et concedo quod [182b] credo hanc esse ita veram, 'Resurrectio erit', sicut hanc: 'Christus resurrexit'. Et tamen credo quod potest esse falsa et nunquam fuisse vera. Et proprie loquendo potest dici quod nulla propositio potest esse alia verior, quia verum non suscipit magis et minus. Satis est notum quia verum consistit in indivisibili. Nam vel est sicut per propositionem denotatur, vel non sicut per eam denotatur. Si sic, est vera. Si non, est falsa. Nam non magis haec est vera 'Deus est' quam haec 'Sortes currit', licet haec, 'Sortes currit', potest esse falsa et alia non, sicut ista: 'Aliquid potest esse album quod erit postea nigrum', sicut margarita erit nigra. Et sic dicendum est quod non magis est haec vera: 'Christus resurrexit' quam haec: 'Sortes resurget'. Nec necessarium est magis verum quam verum contingens. Et nego istam consequentiam: possibile est hoc esse falsum, ergo ipsum est minus verum quam quod impossibile est esse falsum, sicut illud, quod potest esse nigrum, est ita album modo, sicut aliquid quod nunquam erit nigrum. Contra. Tu credis quod hoc potest esse falsum et tu credis quod illud non potest esse falsum. Ergo maiori assensu tu credis unum quam reliquum. Nego istam consequentiam, quia, licet credam quod possit esse falsum, credo tamen quod de facto est verum, et ita verum sicut reliquum, quia omne verum aequaliter est verum, et aequaliter credo omnes articulos esse veros.

Ad ultimum, quando arguitur: 'Nullus actus credendi est meritorius vitae aeternae nisi sit cum perseverantia finali; sed nullus actus credendi in vita hominis est cum perseverantia finali, quia, dato quod sic, sit ille nunc in hoc instanti et tunc sequitur quod haec erit vera: 'iste perseveravit finaliter immediate post hoc'. Consequens falsum' – ad istud dico negando primam propositionem. Nam dico quod damnandus potest facere ita bonum actum sicut praedestinatus et ita meritorium. Tamen verum est quod nullus habebit vitam aeternam nisi qui perseveraverit usque in finem, hoc est qui fuerit finaliter bonus. Accipiendo tamen unum praescitum ad poenam aeternam, existentem tamen in charitate et in gratia, verum est dicere quod est dignus vita aeterna. Cuius probatio est, quia capio illum praedestinatum in minori gratia et in minori

charitate existentem. Haec tunc est vera: 'Iste est dignus vita aeterna, sed alius est melior isto', quia sequitur: 'Habet maiorem charitatem, ergo est melior' secundum beatum Augustinum, *Enchiridion* capitulo 116: „Sed cum”, inquit, „quaeritur utrum quisque sit homo bonus, non quaeritur quid speret aut quid credat, sed quid amet. Nam qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat; qui non amat, inaniter credit, etiamsi sint⁶ vera quae credit.” Ergo talis existens in [183a] charitate est dignus vita aeterna, et ideo haec est falsa: 'Nullus actus est meritorius, nisi sit cum perseverantia finali', nec est imaginandum quod perseverantia sit quaedam virtus sive res una existens in anima sive in homine, sed utimur isto abstracto propter eloquentiam, loco verbi istius 'perseverare'. Unde dicimus: 'Iste habet perseverantiam', hoc est iste perseverat, et ideo una propositio accipitur pro alia; et sic est vera. Et haec de prima quaestione.

⁶ sint] sunt