

<QUAESTIO QUARTA>

Quaeritur ulterius¹ utrum viator teneatur frui solo Deo. Et videtur quod non, quia homo potest meritorie nolle frui Deo, ergo etc. Consequentia videtur bona, quia per actum repugnantem alicui actui cui homo tenetur, non potest necessitari. Antecedens probatur, quia ponitur quod Sortes videat Platonem in extrema necessitate et quod eum possit iuvare, si apponat diligentiam maximam. Quo posito, arguitur sic: Sortes potest meritorie velle iuvare Platonem, immo tenetur ad hoc, ergo potest meritorie non velle frui Deo. Consequentia patet, quia non potest iuvare Platonem nisi dimittat fruitionem Dei, quia non potest eum iuvare nisi dimittat cogitationem de Deo et, per consequens, fruitionem. Potest dici ad istud quod in tali casu concedendum est quod Sortes potest dimittere fruitionem Dei, ut iuvet proximum. Contra istud arguo sic: si ista responsio esset bona, sequeretur quod homo, in casu, teneretur dimittere operationem perfectiorem, vel forte perfectissimam in hac vita propter minus perfectam, quod videtur irrationabile. Nam nullus sapiens eligit minus bonum, omisso magis bono. Consequentia patet, quia fruitio Dei dicitur esse perfectissima viatorum operatio, et maxime conformis operationi beatorum. Secundo, si responsio data sit bona, sequitur quod aliquis viator teneretur nunquam frui Deo. Consequens videtur esse inconueniens. Consequentiam probo sic: sit aliquis adultus accedens ad baptismum et informetur ante susceptionem baptismi in operibus pietatis sufficienter. Volo tunc quod post baptismum immediate occurrat casus talis necessitatis proximi, qui requirat diligentiam ipsius baptizati per una horam; qua terminata, occurrat casus consimilis. Si igitur talis non vivat nisi per unum diem et sic eveniat singulis horis ipsius diei, sequitur quod talis nunquam tenetur frui Deo. Istam consequentiam probo sic: quia in prima hora tenebatur non frui Deo per rationem, nec in secunda, nec in tertia etc., ergo per totum diem tenebatur non frui Deo; sed per illam solam diem vixit, ergo per totam vitam suam non tenebatur diligere Deum super omnia, quod est frui Deo. Confirmatur ista ratio, quia, si Sortes tenetur frui Deo, quaero quo [220a] tempore non hodie, nec cras, et sic de singulis, igitur nunquam tenetur, et si non tenetur hodie, ergo si non fruatur hodie non peccat. Si dicatur quod tenetur aliquo die certo, contra, ergo omnis homo tenetur illo die. Patet, quia praeceptum est aequaliter datum omnibus. Igitur, si ligat istum pro isto die, pari ratione quemlibet hominem. Consequens falsum, quia quocumque tempore dato, potest homo licite tunc dormire, nisi habeat speciale praeceptum sibi factum quod hoc non faciat.

Secundo principaliter: si sic, homo teneretur ad actum infinitae perfectionis intensive. Consequens falsum, quia actum perfectionis talis nullus potest recipere, nec efficere. Consequentia patet, quia cognoscere Deum est in infinitum perfectius intensive quam cognoscere lapidem, ergo delectatio Dei consimiliter. Consequentia patet, quia delectatio vel est cognitio, vel praesupponit cognitionem. Assumptum probatur, videlicet quod cognitio Dei sit in infinitum perfectior quam cognitio lapidis, quia perfectioris objecti perfectior est cognitio, 2 *De anima*, unde Commentator, commento primo: „artes non differunt ab invicem, nisi altero illorum duorum modorum. Verbi gratia, quia geometria excedit astronomiam consideratione demonstrationis. Astrologia autem excedit illam nobilitate subiecti”. Quaero igitur tunc an cognitio Dei est infinita intensive an non. Si sic, habeo propositum. Si non, igitur solum finita. Ergo excedit cognitionem lapidis in

¹ ulterius] rius *add.*

proportione finita. Sit quod in centuplo; creet Deus unum alium lapidem perfectionem isto in centuplo, et tunc patet deducendo quod cognitio Dei et lapidis erunt aequales intensive. Et per consequens obiectum erit aequale obiecto vel Deo, quod est impossibile.

Tertio principaliter: si sic, beatus tenetur frui Deo. Consequens est falsum, nam beatus non fruitur. Quod probo, nam si sic, ergo diligeret super omnia illud quod modo habet, et sic anima beata nihil plus desideraret nec diligeret quam Deum quem modo habet. Consequens est falsum, nam demonstrata tota multitudine beatorum futura una cum Deo, quae sit 'a'; et arguo sic: beatus plus diligit 'a' quam Deum, ergo non diligit Deum super omnia. Antecedens probatur, quia, habito Deo, desideravit 'a', et non habuit 'a', igitur diligit plus 'a' quam aliquid ipsius 'a'. Ergo plus quam Deum.

Praeterea, si beatus fruitur Deo, igitur nihil potest velle nisi quod videt Deum velle. Et ultra: ergo sancti non possunt orare pro nobis. Consequens est falsum. Consequentia patet, quia, si orent pro nobis, vel igitur petunt fieri circa nos quod sciunt Deum velle fieri circa nos, vel quae dubitant et [220b] nesciunt Deum velle fieri circa nos, si primum, igitur Deum frustra orant sive petunt, ex quo prius vident hoc faciendum; si secundum, igitur desiderant aliquid fieri circa nos, de quo dubitant an debeat fieri, igitur non sunt beati, nam beatus est qui habet quicquid vult, et nihil male vult, secundum Augustinum, 13 *De Trinitate*, capitulo 5; similiter, si petunt fieri illud de quo nesciunt an Deus decreverit hoc faciendum, igitur exponunt se periculo in petendo illud de quo nesciunt an Deo placeat an displiceat.

Praeterea, si orant pro nobis, igitur de necessitate salvabimur. Probo consequentiam, quia nihil petunt nisi quod sciunt Deum velle, quia alias exponerent se periculo et errori, ut argutum est. Ponatur ergo quod Petrus oravit heri pro Sorte. Haec est modo necessaria: 'Petrus heri oravit pro Sorte ut esset salvatus, ergo vidit quod Deus vult ipsum salvari'. Ergo, sicut haec est modo necessaria: 'Petrus heri oravit pro Sorte', ita haec est necessaria: 'Deus voluit Sortem salvari', quia antecedens est necessarium et consequentia necessaria, igitur et consequens. Et ultra: ergo haec est necessaria: 'Sortes salvabitur'.

Confirmatur istud argumentum per Magistrum libro 4, distinctione 45, capitulo 2, ubi dicit: „a Deo sunt divinae voluntati addicti, ut nihil possint contra eius voluntatem orare aut velle”, et infra, capitulo 12: „oramus, igitur, ut intercedant pro nobis, id est ut merita eorum nobis suffragentur, et ut ipsi velint bonum nostrum, quia volentibus eis Deus vult et ita fiet”,

Quarto principaliter: obiectum fruitionis est aliud a Deo, ergo etc. Antecedens probo, quia idem est obiectum fruitionis sequentis et desiderii praecedentis, sed Deus modo non est obiectum desiderii viatorum, tum quia obiectum desiderii est aliquid futurum, puta habere Deum vel uniri Deo, sed uniri Deo non est Deus, tum quia idem est obiectum delectationis beati et fruitionis, sed obiectum delectationis est habere Deum. Delectatur enim beatus non immediate et praecipue in Deo, sed in habere Deum. Confirmatur ista ratio per Augustinum, 13 *De Trinitate*, capitulo 5: „omnes homines beati esse volunt, illudque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc cetera quaecumque appetunt”. Sed esse beatum non est Deus, ergo aliud a Deo ardentissimo amore diligitur, igitur super omnia et propter illud omnia alia.

Quinto principaliter: aliud a Deo est aequaliter diligendum sicut Deus, igitur viator non tenetur frui solo Deo. Antecedens proba, quia accipio creaturam summe diligendam a Sorte, quae sit 'a', et diligit Sortem 'a' tanta dilectione, quanta tenetur, quae sit 'b'. Et sit dilectio quae Sortes diligit 'c'; tunc arguitur sic: 'c' est dilectio finita, et 'b' [221a] similiter, et parte 'c' est maior 'b', igitur in proportionem finita; sit, gratia exempli quod, in decupla. Creet ergo Deus unam creaturam decuple bonitatis ad creaturam datam; igitur illa potest diligi rationabiliter in decuplo plus quam creatura data, sed tantum praecise diligitur Deus; igitur est dare aliquam creaturam tanta dilectione diligendam a Sorte quanta diligi debet Deus, sed quacumque creatura possibili data melior est anima Christi vel humanitas Christi, secundum Anselmum, libro 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 4. Ergo illa est necessario aequaliter diligenda cum Deo.

Sexto principaliter: fruitione est fruendum, ergo non solum Deo. Antecedens proba, quia fruitio est diligenda, aut igitur dilectione quae est ipsamet, vel alia. Si ipsamet, ergo dilectione eadem et aequae intense diligendus est Deus et creatura; ergo, si fruitur, fruitur creatura vel Deo, si dilectio unius est fruitio, et dilectio alterius est fruitio. Similiter sequitur: fruitione diligo fruitionem, ergo fruor fruitione, et ultra ergo fruor creatura. Si fruitio sit diligenda alia dilectione, ergo ipsa existente erit simul una alia dilectio. Igitur ponenda est tertia dilectio qua secunda diligitur, et quarta et quinta, et sine statu et sic infinitae dilectiones erunt simul, vel aliqua dilectio erit non dilecta, quod videtur inconueniens. Istud argumentum potest fieri de voluntate et velle et potest fundari super hoc quod dicit Anselmum, *De libertate arbitrii*, capitulo 5: „Omnis volens vult suum velle”.

Confirmatur ista ratio, quia, fruente Sorte Deo, quaero an tenetur diligere istam fruitionem sive dilectionem aequaliter cum Deo, an minus, vel magis. Si aequaliter, habeo propositum. Si magis Deum et minus fruitionem, ergo magis tenetur diligere Deum quam frui Deo; sed frui Deo est diligere Deum, ergo magis tenetur diligere Deum quam diligere Deum, quod includit contradictionem.

Confirmatur secundo sic: significet 'a' idem quod iste terminus 'Deus', et 'b' fruitionem Sortis de Deo; tunc arguitur sic: Sortes magis tenetur diligere 'a' quam 'b', ergo magis tenetur velle 'a' esse quam 'b' esse, ergo citius deberet velle esse omne illud quod repugnat ad 'b' esse, quam aliquid quod repugnat ad 'a' esse. Sed odium Dei repugnat ad 'b' esse, ergo citius debet velle se odire Deum quam velle se odire Deum. Quod est impossibile, quia tunc debet simul odire Deum et non odire Deum, quod est manifeste contradictio.

Septimo principaliter: aliquid aliud a Deo potest satiare appetitum, ergo aliud a Deo potest esse obiectum licitae fruitionis. Consequentia probatur per hoc quod bonum est, et licet homini illud diligere super omnia quod potest totum appetitum satiare, quia ad hoc facti sumus. Unde Augustinus, 1^o *Confessionum*, capitulo 1: „fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te etc.”. Antecedens probatur: primo, quia mens nostra est virtutis et capacitatis finitae, ergo per finitum potest satiari.

Secundo sic: sicut Deus excedit capacitatem mentis, ita corpus est minus capacitate mentis. Ergo inter ista duo est devenire ad aliquid aequale ipsi menti.

Octavo principaliter: si teneor diligere Deum super omnia, ergo debeo velle quod magis credo esse ad honorem Dei. Consequens est falsum, quia sic, quocumque casu posito, si oporteret me eligere de duobus existentibus ad honorem Dei, deberem eligere illud quod magis crederem esse ad honorem suum. Consequens est falsum, quia ponatur quod reveletur mihi quod magis esset ad honorem Dei quod decem alii essent in charitate et ego extra charitatem, quam quod ego solus essem in charitate et alii decem extra charitatem, vel quod ego solus continuarem finaliter charitatem, ergo tunc magis deberem hoc velle. Consequens falsum.

Nono principaliter: demonstrata tota latitudine conatus voluntaris ipsius Sortis, quaero utrum tenetur diligere Deum summo gradu istius conatus, an licet sibi diligere quolibet gradu istius conatus. Si primum, igitur ad impossibile tenetur, nam dilectio viatoris dependet ex virtutibus organicis, et per consequens fatigabilibus. Ergo, si homo obligaretur ad diligendum summo conatu, sic quod diligit Deum per 'a' tempus, igitur, cum virtutes organicae continue debilitentur, non poterit ita intense diligere in secunda medietate temporis sicut in prima. Igitur obligatur ad impossibile. Similiter, homo gravatus infirmitate non potest ita intense diligere Deum sicut sanus. Ergo ad summum conatum nullus obligatur. Si dicitur quod quilibet gradus latitudinis conatus est homini licitus citra summum et quolibet tali gradu licet diligere creaturam, igitur non tenetur intensius diligere Deum quam diligere creaturam. Ergo, si aequae intense diligit creaturam, non peccat. Confirmatur ista ratio, quia pono quod aliquis de non fruente fiat fruens Deo, fruitione intensa per partem ante partem continue; et sit Sortes, gratia exempli, qui diligit se, vel Platonem dilectione debita proximo, et sit nunc instans intrinsecum istius alterationis. Et arguo sic: Sorte in infinitum magis intense diligit Platonem quam incipiat diligere Deum, et tamen incipit meritorie frui Deo. Igitur, licet Sorti magis intense diligere creaturam quam Deum, et tunc fruitur Deo; ergo non est contra praeceptum quod homo diligit creaturam magis intense quam Deum et maiori conatu volun[tatis]. Antecedens patet, quia quantumcumque gradus quo Sortes diligit Platonem sit modicus, casus erit elapsus antequam tanto vel aequali gradu diligit Deum. Ergo non immediate post hoc instans diligit Platonem tanto gradu. Et sic patet deductio. Vel sic probatur antecedens, quia, quocumque gradu modico quo Sortes diligit Platonem excepto, tantum tempus erit elapsum antequam Sortes tanto vel aequali diligit Deum. Ergo non immediate post hoc instans diligit Sortes Deum ita intense sicut Platonem. Et sic patet deductio eadem aliis verbis.

Dicimo principaliter: si homo teneatur etc., sequitur quod homo ex vi divini praecepti necessitatur ad peccandum. Consequens est falsum, ergo antecedens. Consequentiam probo sic: Sortes per praeceptum tenetur frui Deo, ergo tenetur diligere Deum toto corde, tota anima etc. Igitur tenetur diligere Deum quantum potest fiat, ergo. Quo facto, Deus tribuit sibi maiorem gratiam, igitur tunc magis tenetur diligere quam prius, sed hoc est sibi impossibile; ergo ex omni beneficio collato homini a Deo obligatur homo Deo ad debitum quod non est possibile sibi solvere. Similiter, cum homo magis tenetur Deo continue propter continuationem sui esse, homo obligatur magis diligere Deum et magis. Sed hoc non est homini possibile, si in principio diligere teneatur ex toto corde. Ergo etc.

Praeterea, aut homo magis tenetur diligere Deum quam angelus, vel minus, vel aequaliter. Non minus, nec aequaliter, quia plus fecit pro homine quam pro angelo: *Nusquam enim angelos*

apprehendit, sed semen Abrae, Ad Hebraeos 2; quia, si angelum creavit, etiam hominem creavit et redemit. Si magis, ergo obligatur ad impossibile, quia angelus habet meliora naturalia.

Praeterea, quaero utrum anima Christi plus tenetur diligere Deum quam anima Sortis (sit Sortes unus viator) an non. Si non, contra: Deus multo plus fecit pro anima Christi, et similiter anima Christi diligit citra illud quod tenetur. Si dicatur quod sic, aut ergo in infinitum plus, aut per finitum tantum. Si in infinitum plus, ergo anima Christi tenetur ad impossibile. Si per finitum tantum, sit, gratia exempli, quod in duplo plus. Volo ergo quod Sortes peccet mortaliter, et resurgat per gratiam. Quo facto, Sortes plus tenetur diligere Deum quam prius. Sit iste gradus debiti 'a'. Peccet iterum, et resurgat. Ergo, cum secundo resipiscat, plus tenetur diligere quam antequam peccaverit, et hoc per plus quam per gradum aequalem ipsi 'a'. Quia sicut secundus casus est gravior propter recidivum quam primus, ita secunda restitutio gratiae est maior quam prima. Sit igitur gradus auctus determinatus debiti istius secundi 'b'. Cadat tertio, et resurgat. Tunc ergo plus tenebitur in tertio quam in secundo. Et sit iste gradus debiti 'c'. Tunc 'a', 'b', 'c' sic se habent, quod posterior excedit priorem. Igitur per aliquis tales gradus continget Sortem aequare debitum diligendi Deum, quo debito anima Christi tenetur diligere Deum. Consequens est falsum, quia, si sic, Sortes obligatur ad aliquid quod ipse non potest solvere, et haec sequuntur ex vi legis divinae statutae.

Undecimo principaliter: homo tenetur magis diligere seipsum quam Deum, ergo etc. Antecedens probo, quia hoc est naturale homini, sed quod est naturale homini est a Deo institutum, ergo ad hoc homo tenetur.

Confirmatur per illud 10 *Ethicorum*: „Amicabilia quae sunt ad alterum, praesupponunt amicabilia quae sunt ad se”. Unde, 9 *Ethicorum*, 9 capitulo: „homo est maxime amicus sibi ipsi”.

Praeterea, nisi homo magis deberet se diligere quam Deum, sequeretur quod homo magis deberet eligere adnihilationem sui, posita perplexitate, quam peccare mortaliter. Consequens est falsum. Consequentia probatur per Anselmum, 1 *Cur Deus homo?*, capitulo 12 et 2 libro, capitulo 4, ubi vult quod, si homo esset in ista necessitate quod totus mundus et quicquid non est Deus periret aut tenderet ad nihil, aut ipse aliquid modicum, quodcumque esset, faceret contra Dei voluntatem, citius deberet eligere totum permittere redigi ad nihilum, quam peccare mortaliter. Sed consequens est falsum, quia hoc esset maius malum, nam maius malum esset adnihilatio animae Christi, vel vitae Christi, quam peccare mortaliter secundum omnia peccata mundi. Maius bonum fuit vita Christi, quam omnia peccata mundi fuerunt malum. Ergo pro vitando quocumque peccato non deberet homo diligere adnihilationem animae, vel vitae Christi. Ergo dictum Anselmi non est verum.

Duodecimo principaliter: si homo tenetur frui Deo etc., aut ergo aequaliter post redemptionem et ante, aut non. Si sic, tunc ergo talis causalis non esset vera: 'teneor diligere Deum super omnia, quia est redemptor'. Consequens est falsum. Confirmatur ista ratio et probatur, quia debemus plus diligere humanitatem Christi quam Deum, secundum Anselmum, libro *Cur Deus homo?*, capitulo 12. Si homo vel angelus post peccatum originale liberasset hominem, omnes homines servi illius angeli fuissent, immo tantum vel plus obligati sibi fuissent quam Deo, tum quia nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset secundum Gregorium, tum quia, ut multis

videtur, magis deberet homo eligere, et melius esset pro eo simpliciter non esse quam semper damnari in inferno. Ergo maius beneficium fuit re[223a]demptio quam creatio. Sed non minus modo tenemur humanitati Christi quam tunc, si fuisset obligati angelo. Ergo illius humanitatis servi sumus et, per consequens, obligati pro nostra redemptione; sed nostra redemptio, ut allegatum est, est maius beneficium quam creatio, ergo plus tenemur humanitati Christi pro redemptione, quam Deo pro quocumque alio. Ergo tenemur illi super omnia.

Confirmatur, quia illam humanitatem debemus diligere super omnes creaturas. Cuius probatio est quia debemus eam diligere plus quam nos, secundum Magistrum, liber 3. Sed non debemus creaturas alias a nobis plus quam nos diligere, nec aequaliter nobis. Ergo debemus humanitatem Christi diligere plus quam creaturas. Igitur saltem aliqua duo, id est duae quae in Christo sunt naturae, magis sunt diligende quam Deus.

Decimotertio principaliter: aliquis meritorie, posito casu qui non repugnat legi datae, fruitur creatura, ergo non tenetur diligere Deum super omnia. Consequentia patet. Antecedens probo: pono quod Petrus videat Christum et Jacobum, et nesciat inter ipsos distinguere, sed existimet Jacobum esse Christum. Quo posito, diligit super omnia Jacobum. Tunc arguitur sic: Petrus diligit Jacobum super omnia, ergo fruitur eo. Consequentia est nota. Antecedens patet ex casu, et tamen meritorie, igitur contingit frui creatura meritorie. Quod meritorie hoc facit, patet quia est ignorantia invincibilis, ergo nullo modo impedit virtutem, ergo possibile est quod homo fruatur creatura vel diabolo transfigurato meritorie. Dicitur pro isto casu posito quod Petrus non fruitur Jacobo, sed Deo, quia hunc esse Deum existimat. Sed istud non valet, nec videtur verum. Nam arguo sic: istum diligit super omnia, iste est Jacobus, ergo Jacobum diligit super omnia. Ergo fruitur Jacobo. Per simile argumentum contingit probare quod aliquis meritorie odit Deum, et simul fruitur Deo sub diversis intentionibus et acceptionibus. Forma argumentum ut vis. Ad oppositum est Magister, libro 1 distinctione 1, et Anselmus, libro 5 *Cur Deus homo?*, capitulo 2: „Ad hoc factam creaturam rationalem credimus, sicut certum est, ut summum bonum super omnia amaret et diligeret, non propter aliud, sed propter ipsum. Si vero propter aliud, non ipsum, sed aliud amat. Hoc autem nisi iniuste facere nequit”. Iterum, *Monologion*, capitulo 67: „Nihil aptius credimus, quam rationalem creaturam ad hoc factam esse, ut summam essentiam amet super omnia”.

Circa istam quaestionem sic est procedendum: primo, inquiram aliqua circa actum utendi. Secundo, [223b] inquiram quosdam articulos circa fruitionem viae. Tertio, quasdam circa fruitionem patriae. Quarto, solvam quasdam² dubitationes. Quinto, dicam ad rationes principales. Circa primum de actu utendi erunt tres breves articuli. Primo est assignanda differentia inter frui et uti. Secundo, videndum est an sit actus voluntatis medius qui neque sit uti, neque frui. Tertio, an actus voluntatis utendi proprie acceptus sit unus actus voluntatis, an aggravatio plurium actuum voluntatis.

Circa primum sciendum est quod tam frui, quam uti significant actum voluntatis. Tripliciter autem in volendo se habet voluntas, quia aliquando vult aliquid propter se, ita quod, si illud solummodo praesentetur voluntati, complacet voluntati illud velle, sicut si aliquis clare videret Deum, propter se ipsum diligeret, etiam nihil aliud a se diligeret, sicut communiter multi tenent;

² quasdam] dsdam

aliquando tamen voluntas vult aliquid propter aliud tantum, ita quod, si illud sit voluntati per se praesentatum, ita quod voluntas non praeciperet illud aliquo modo ordinari ad aliud quod diligit, voluntas illud non diligeret: verbi gratia, homo diligit sanitatem, et cum perpendit quod amara potio ordinata est ad sanitatem, tunc diligit eam propter sanitatem, ita quod, si potio amara esset apprehensa a voluntate per se, non sub intentione quam summitur ad sanitatem consequendam, voluntas eam non diligeret, et ideo potio diligitur a voluntate propter aliud tantum; tertio modo potest contingere quod voluntas diligit aliquid propter se et propter aliud: verbi gratia, aliquis diligit vinum propter se, quia dulce desiderat, vel addiscit de novo quod generat purum sanguinem, et sic conservat sanitatem, et tunc incipit diligere illud tam propter se, quam propter aliud, propter scilicet sanitatem.

Primus modus de istis tribus, videlicet quod voluntas diligit aliquid propter se, potest considerari dupliciter. Uno modo, quod absolute diligit illud propter se; alio modo, quod sic diligit illud propter se, quod existimet illud ut finem esse diligendum a voluntate, et hoc est diligere aliquid propter finem ultimum, et iste actus voluntatis vocatur apud theologos 'frui', stricte et proprie capiendo hoc verbum 'frui'. Unde Augustinus, 1 *De doctrina christiana*, capitulo 38: „dicimus nos ea re frui quam diligimus propter se”, et infra: „si in haeresi permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es”.

Ceteri vero actus voluntatis dicuntur 'uti', ita quod 'uti' sit amare aliquid propter aliud. Hoc tamen contingit dupliciter, quia vel utrumque istorum sit actum³ volitum et unum propter aliud, et tunc voluntas proprie utitur illo quod propter aliud [224a] amat, sive amet illud tam propter se, quam propter aliud, sive amet illud propter aliud tantum. Aliter contingit unum esse volitum actualiter, aliud habitualiter, sicut contingit quod aliquis utens medicina non cogitat actualiter de medicina sive sanitate, sed tantum habitualiter, et tamen vere utitur medicina. Et isto modo multi faciunt elemosynas et opera misericordiae propter Deum et tamen pro tunc non cogitant de Deo, sed cogitaverunt ante. Ex his patet quid est frui proprie et quid uti, quia frui est sumere aliquid in facultatem voluntatis propter se, et finem laetitiae suae in eo ponere; uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis non propter se finaliter, sed propter aliud magis dilectum actu vel habitu.

Circa secundum articulum est quaerendum videlicet utrum sit aliquis actus medius, qui nec sit frui, nec uti. Dicitur quod sic, quia aliquid potest diligi non ut ultimus finis simpliciter et, per consequens, non diligitur fruitione, nec etiam actualiter refertur in aliud, sed diligitur propter se. Et sic hic nec est frui, nec uti.

Sed contra istam opinionem potest argui ex dictis beati Augustini 1 *De doctrina christiana*, capitulo 6, ubi inquit quomodo Deus diligit nos, et quaerit utrum Deus fruatur nobis, an utatur nobis. Determinat quod utitur nobis, et in arguendo accipit sic: „Si enim nec fruitur, nec utitur, non invenio quomodo diligit nos”. Haec est ratio per quam probat quod utitur nobis, et si ratio sua valeat, videtur quod omnis amor sit fruitio, vel usus. Ideo hoc concedo.

Et quando arguitur quod aliquid diligitur propter se et tamen non ut ultimus finis, nec etiam refertur ad aliud actualiter, concedo et dico quod talis dilectio est usus, quando res diligitur propter aliud habitualiter. Nam non requiritur ad usum actualis relatio in aliud magis dilectum, sicut

³ actum] actu

superius dictum est. Et ideo, quando dicitur: 'diligere hoc propter illud', ly 'propter' potest dicere causalitatem actus vel habitus. Et sive sic, sive sic, dilectio talis est usus.

Quantum ad tertium articulum, rationabiliter potest dici quod aliquando sunt duo actus, quorum unus, qui est finis, causat alium. Sicut, cum volo sanitatem primo et non potionem, quia nescio quod est utilis, si scio postea quod est utilis, tunc possum eam velle. Et illud velle causatur a sanitatis volitione, sicut a causa partiali. Et sic est dicendum de Deo et creatura diligenda propter Deum. Aliquando autem est unus actus, quod homo habituatus ad diligendum proximum propter Deum potest elicere unum actum quo utrumque diligit. Et sic uno actu diligitur creatura et Deus, et eodem actu diligitur magis quam Deus.

Nunc videnda sunt quaedam circa fruitionem viae, ubi primo occurrunt quatuor difficultates communes. Prima, utrum homo possit ex suis naturalibus diligere Deum super omnia. Secunda, utrum Deum super omnia diligendum possit naturali ratione demonstrari. Tertia, an homo magis teneatur diligere unam personam divinam quam aliam. Quarta, utrum homo possit diligere unam personam divinam non diligendo aliam.

Circa primam difficultatem quae est an homo ex suis naturalibus sine habitu supernaturali possit diligere Deum super omnia, id est sine gratia, vel charitate. Et in isto articulo dico duas conclusiones.

Prima est affirmativa talis: homo potest ex suis solis naturalibus diligere Deum super omnia. Hanc conclusionem probo sic: omne illud quod intellectus humanus ex suis naturalibus potest credere summe diligendum, potest ex suis naturalibus summe diligere, quia irrationabile omnino videtur quod homo crederet aliquid esse ab eo diligendum, et tamen quod non posset illud summe diligere, cum nihil sit magis in potestate voluntatis quam ipsa voluntas, ut habetur 3 *De libero arbitrio*, capitulo 3. Sed Deus est huiusmodi, quia intellectus humanus potest eum credere sive veraciter, sive erronee esse summe diligendum, et hoc ex solis naturalibus, id est sine quocumque habitu supernaturali, ergo etc. Maiorem probo, nam possibile est quod aliquis assentiat alicui narranti de Deo, quia ipse est creator omnium et conservator continuus et optimus et, per consequens, summe diligendus. Possibile est ergo istum Deum summe diligere, nec oportet quod aliquem habitum sibi Deus infundat. Ergo potest eum diligere super omnia sine habitu.

Secundo, arguo sub hac forma: homo potest per sola naturalia diligere Deum plus quam istam rem, demonstrando Sortem, et plus quam istam rem, demonstrando Platonem. Et sic de aliis rebus. Ergo potest per sola naturalia Deum diligere super omnia. Consequentia patet, quia antecedens et consequens convertuntur. Antecedens probo, quia intellectus potest dictare quod Deus est melior quam Sortes et quam Plato etc., et quod tunc magis tenetur diligere Deum. Ergo voluntas, cum sit libera, potest illud bonum plus diligere quam aliquid aliorum etc.

Tertio, arguo sic: homo potest ex solis naturalibus velle Deum esse Deum, et non aliud a Deo esse Deum. Sit ergo talis sic volens Sortes. Et arguo sic: Sortes vult Deo maximum bonum, et nulli alteri a Deo vult tantum bonum, ergo plus diligit Deum quam quodcumque aliud, igitur potest Deum naturaliter diligere super omnia.

Quarto, quia homo errans potest diligere creaturam super omnia et frui creatura ex suis naturalibus, ergo pari ratione frui Deo. Si dicatur ad ista quod eo ipso quod homo dictat quod vult

diligere Deum super omnia et incipit Deum diligere, Deus infundit sibi gratiam, ita quod simul incipit diligere quando habet gratiam. Sed hoc non impedit argumenta, quia, dato quod Deus non faciat hoc, nec minus, tamen homo talis diligeret Deum super omnia; similiter Deus libere infundit gratiam, ergo potest omittere ne infundat. Et tunc stabit dilectio Dei super omnia in anima carente quocumque supernaturali.

Secunda conclusio est ista: nulus homo potest libere implere praeceptum de dilectione Dei super omnia per sola naturalia, stante lege quae nunc est. Haec conclusio probatur, quia lex iubet quod actus cadens sub praecepto fiat in gratia et charitate, quae sunt habitus supernaturales; ergo, licet existens extra charitatem, scilicet carens habitu infuso, diligat Deum super omnia per sola naturalia, non tamen sequitur quod impleat praeceptum ad intentionem praecipientis. Et hoc est quod dicunt doctores, quod homo potest sine gratia implere praeceptum quantum ad substantiam praecepti, vel facti cadentis sub praecepto, non tamen quantum ad circumstantiam facti, vel quantum ad intentionem praecipientis. Secundo, patet idem ex determinatione Ecclesiae in quodam concilio *De consecratione*, distinctione 4, capitulo ultimo, ubi habetur sic: „qui dicit quod sine gratia mandata Dei possumus implere per liberum arbitrium, anathema sit”. In contrarium fuit haeresis Pelagianorum. Et ideo, licet Deus possit acceptare ad vitam aeternam factum hominis sine gratia, non tamen facit, sed statuit modum, sicut sanctis patribus revelatum est ideo tenendum.

Contra primam conclusionem arguitur sic: si ipsa esset vera, sequitur ista conclusio: quod magis diligens Deum minus diligatur a Deo. Consequens est falsum, et contra illud *Proverbum 8: Ego diligentes me diligo*. Et consequentia probatur sic: primo, pono aliquem qui acquisivit sibi habitum diligendi ex solis naturalibus et accipio alium existentem in gratia, non habentem habitum acquisitum talem. Tunc arguo sic: primus potest diligere Deum intensius in hac hora quam secundus; ponatur in esse; igitur secundus minus diligit quam primus et tamen magis diligitur. Probatur, quia sibi datur gratia similiter et, si decederet, immediate salvaretur, et alius, qui diligit Deum super omnia et intensius, eo damnaretur, quod videtur inconueniens.

Praeterea, si sic, homo posset vitare omne peccatum per sola naturalia. Consequens est falsum. Consequentia patet, quia, si potest naturaliter diligere Deum super omnia, ergo potest naturaliter velle conformare se praeceptis divinis per omnia et, per consequens, cum ita sit quod ipse isti dictamini possit se conformare, potest vitare omne peccatum. Consequens est falsum. Consequentia probatur, quia non videtur verisimile quod homo velit se conformare Deo super omnia, et tamen simul cum voluntate ista stante in eo peccet.

Praeterea, si esset in naturali potestate hominis diligere Deum super omnia, et hoc est maximum mandatum, sicut patet <per> *Matthaeum*, 22, igitur in eius naturali potestate esset observare aliqua minora, et sic frustra ad hoc daretur gratia. Consequens falsum, quia Deus et natura nihil faciunt frustra.

Contra secundam conclusionem arguitur sic: dato quod homo teneretur observare praeceptum in gratia, sequitur quod transgrediens praeceptum de furto facto transgrederetur praeceptum de homicidio. Nam iste fur tenetur hoc praeceptum observare 'non occides', et per te non solum tenetur ad substantiam praecepti, sed tenetur servare praeceptum in gratia. Tunc arguo sic: hoc praeceptum est quod ipse non occidat et quod ipse existens in gratia non occidat, sed ipse

non est in gratia, igitur non observat istud praeceptum 'non occides'. Et sic potest argui de omni praecepto.

Praeterea, si sic, sequeretur quod peccans uno peccato, peccaret necessario infinitis peccatis mortalibus. Probatur, quia accipio tempus in quo Sortes peccat, et sit 'a'. Tunc in prima parte proportionabili ipsius 'a', Sortes tenetur in gratia esse, et non est, ergo peccat mortaliter omittendo pro prima parte quod deberet habere in eadem, et in secunda eodem modo novo peccato. Probo, quia aequaliter obligatur pro secunda sicut pro prima, igitur aequaliter delinquit, vel saltem mortaliter delinquit dimittendo pro secunda parte. Et sic de tertia et quarta etc. Ergo peccat infinitis peccatis mortalibus distinctis. Si dicatur quod est una omissio tantum continuata et unum peccatum omissionis, contra. Sit omissio prima pro parte proportionabili 'b', et pro secunda 'c', et pro tertia 'd', tunc arguo sic: quando 'b' est, 'c' non est. Ergo peccans peccato 'b' nondum peccat peccato 'c'. Ergo 'b' et 'c' non sunt unum peccatum.

Praeterea, quando 'b' praeteritum est, 'd' potest caveri et est fu[226a]turum, sed 'b' non potuit caveri, nec est futurum. Ergo non sunt unum peccatum.

Praeterea, sic: dicerem quod omittens per totam vitam suam non peccaret nisi tantum uno peccato omissionis.

Praeterea, si Sortes in prima parte ipsius 'a' committeret 'b', et in secunda contereretur et poeniteret, et in tertia peccaret et omitteret omissione 'd', tunc manifestum est quod 'b' et 'd' non sunt unum peccatum, sed non minus graviter peccat modo quam tunc. Ergo nunc peccat vel uno peccato infinitae gravitatis, vel infinitis peccatis mortalibus.

Praeterea, si ista conclusio sit vera, sequitur quod peccans mortaliter et existens in peccato mortali pro omni tempore quo posset poenitere et non poeniteret, ipse incurreret novum peccatum mortale. Consequentia patet, quia omni tempore tenetur esse in gratia et poenitere, ergo quicumque omittit poenitere cum posset, peccat novo peccato. Consequens videtur multum difficile.

Praeterea, si illa conclusio foret vera, sequeretur quod teneremur ad aliquid quod non est in potestate nostra. Consequentia tenet, quia teneremur ad gratiam quae non est a nobis, sed a solo Deo. Consequens falsum videtur, quia tunc obligaremur ultra posse.

Ad primum, quando arguitur contra primam conclusionem, et deducitur ad hoc quod magis diligens Deum minus diligeretur a Deo etc., potest dici quod nec consequentia valet, nec consequens est impossibile. Et ad probationem conclusionis⁴, 'b' existens in charitate minus diligit Deum quam 'a' carens charitate, quia Deus in illo carente causat modo charitatem. Et similiter, si decederet, illum beatificaret, et alium, si decederet, damnaret; ergo magis diligit minus diligentem. Dico quod ista consequentia non valet: Deus infundit charitatem isti, vel auget seu conservat in isto, scilicet 'a', charitatem et in 'b' non. Ergo magis diligit 'a' quam 'b', quia capio unum praescitum ad mortem aeternam existentem in gratia, et alium praedestinatum existentem in peccato mortali, istum plus diigit. Manifestum est, quia isti vult maius bonum, scilicet vitam aeternam, et tamen nullam charitatem sibi dat. Similiter non sequitur formaliter, sed, ut nunc tantum, iste caret charitate, ergo, si decedat, damnabitur. Nam non includit contradictionem quod Deus hominem sine charitate beatificet. Similiter nec ista consequentia valet: 'Deus damnaret 'a', si modo

⁴ conclusionis] conclusione

decederet, et Deus beatificaret 'b', si modo decederet'; igitur Deus nunc plus diligit 'b' quam 'a'. Nam quod modo plus diligit 'b' quam 'a' non sequitur, sed bene sequitur quod Deus magis diligit 'b' quam 'a'. Instantia patet: si 'b' sit praedestinatus existens in peccato mortali, et 'a' praescitus exi[226b]stens in gratia, tunc ista conditionalis secundum legem statutam est bona: 'Deus damnaret 'b', si modo decederet'. Et tamen certum est quod Deus non plus diligit 'b' quam 'a', quia ipsi 'b' praeordinat vitam aeternam, et ipsi 'a' non.

Secundo, dico quod consequens non est inconueniens, videlicet quod minus diligens Deum plus diligatur a Deo. Nam, de facto, verum est in exemplo posito de praescito existente in gratia et praedestinato existente in peccato mortali. Similiter praedestinatus dormiens quando non diligit Deum, plus diligitur a Deo quam praescitus in gratia summe diligens Deum.

Ad acutoritatem Scripturae, *Proverbium 8: Ego diligentes me diligo*, dico quod diligere accipitur aequivoce in Scriptura. Uno modo, pro actu vel pro motu voluntatis in Deum, quo voluntas vult Deo bonum. Alio modo, diligere Deum vocatur in Scriptura perseveranter vivere secundum mandata divina, iuxta illud: *qui audit mandata mea, et servat ea etc.* Primo modo loquendo de dilectione, non oportet quod qui magis diligit Deum, magis diligatur a Deo. Immo Christus plus dilexit Petrum quando negavit eum, quam unquam fecerat Iudam, etiam quando optime se habuit. Secundo modo, verum est quod qui magis diligit, id est qui melius perseveranter vivit, magis diligitur a Deo.

Ad secundum, quando arguitur: 'si homo per sola naturalia diligeret Deum etc., ergo etc.', consequentia non valet. Probo, quia non potest vitare originale peccatum. Similiter consequens non est inconueniens, quia, licet nunc de facto non possit homo vitare sine gratia, posset tamen, si Deo placeret aliter statuere. Et secundum legem statutam credimus quod talis homo qui audiens loqui de una re quae esset creatrix et gubernatrix omnium et eam summe diligeret, Deus ei provideret de via salutis et infunderet sibi gratiam, etiam sine baptismo vel aliis sacramentis.

Ad tertium, quando arguitur quod tunc potest homo etc., dico quod hoc non includit contradictionem. Et quando arguitur: 'igitur frustra datur gratia', negatur consequentia, nam placet Deo, et ideo non est frustra. Alioquin omnia forent frustra. Nam ideo sunt quaecumque sunt, quia Deo solum modo placent ut sint, et si aliquid esset quod Deo non placeret, frustra esset.

Ad primum argumentum contra secundam conclusionem factum, quando arguitur sic: 'dato etc.', potest dici quod consequens est distinguendum, eo quod transgredi praeceptum potest dupliciter accipi. Uno modo, stricte et proprie [227a]. Alio modo, large et extensive. Primo modo, nego consequentiam, quia proprie transgredi est facere libere substantiam actus prohibiti per praeceptum, vel omittere substantiam actus impositi sub praecepto. Actus autem cadens sub huiusmodi praeceptione 'non occides' alius est omnino ab actu prohibito per istud praeceptum: 'non furaberis'. Et ideo transgrediens unum, non necessario transgreditur alterum, proprie loquendo et stricte de transgressionem praecepti. Alio modo accipitur transgredi praeceptum large, quia, si praecipitur a Deo quod circumstantia cuiuslibet observationis et impletionis praecepti sit in gratia, ideo carens gratia non observat aliquod praeceptum secundum circumstantias debitas. Et ideo large loquendo transgreditur quodlibet praeceptum et transgreditur circumstantiam inclusam sub quolibet praecepto. Sic concedo quod, qui deliquit in uno, factus est omnium reus.

Ad secundum, quando dicitur quod ,si homo tenetur ad observantiam praeceptorum in gratia, igitur peccans mortaliter per unam horam, peccaret peccatis infinitis, quia in prima parte proportionabili tenetur esse in gratia et non est, ergo ibi est alia omissio, et sic in secunda et in tertia etc., hic potest dici proportionabiliter quod conclusio est concedenda in casu. Quia, si teneretur de voluntate quod posset habere subitum actum, hoc est in instanti, et in quolibet instanti novum actum, vel in tempore minori et in minori, igitur in infinitum ex deliberatione, conclusio foret vera maxime in peccato omissionis, quia pro infinitis temporibus vel instantibus omitteret illud quod debet habere. Tenendo similiter quod voluntas successive habeat actum suum, ita quod volitio causetur in voluntate partibiliter, sicut calor causatur in ligno, loquendo de partibus intensionis, tunc non est dare primum instans in quo voluntas vult, sed continue est alia volitio. Et licet sit dare primum instans in quo haec volitio est, non tamen est dare primum instans in quo voluntas illa male vult. Ideo, sicut in alteratione continua est dare infinitas formas et remissiores, forma in ultimo gradu terminante alterationem et, per consequens, infinitas albedines remissas dealbatione continua, ita etiam in hac volitione producta partialiter est dare volitiones infinitas remissiores. Et tamen quaelibet illarum fuit peccatum mortale. Nec est dare minimum peccatum mortale quod iste commisit eligendo hanc volitionem, immo sunt infinita peccata mortalia, quae sunt tantum partes unius peccati mortalis. Et sic in actu comissionis committens [227b] committit peccata infinita. Et ideo per has vias conclusio ad quam deducitur non est inconveniens. Quia tamen argumentum nititur probare quod omittens per horam peccat infinitis omissionibus, potest dici quod hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod peccet infinitis omissionibus concomitantibus, et sic dicitur quod non est verum. Cuius causa est, quia stat aliquam partem proportionalem esse ita parvam in qua non potest resistere, nec resipiscere, nec poenitere. Sed concedo quod omni tempore pro quo potest poenitere ante finem horae et non facit, peccat mortaliter novo peccato omissionis sic dicto, id est non concomitante alteri. Alio modo potest intelligi quod peccet in hac hora peccatis infinitis, vel omissionibus infinitis concomitantibus. Et sic conceditur conclusio quod in prima medietate horae peccat una omissione, et infinities posset accipere partem aequalem isti medietati differentem ab ista medietate partialiter et non totaliter. Eodem modo dicendum est de illis omissionibus. Et sic sunt in omni peccato omissionis omissiones infinitae, quia infinities iste omisit quod debuit facere. Et peccare peccato omissionis non est aliud nisi facere quod ita sit sicut per hanc denotatur: 'iste infinities omisit quod debuit'.

Tunc ad primam formam, quando arguitur sic: 'sit omissio pro prima parte proportionali 'b', pro secunda 'c', pro tertia 'd', tunc 'b', 'c', 'd' sunt totaiter peccata distincta, igitur etc.', potest dici quod ante finem horae est aliqua pars proportionalis ita modica, quod in primo instanti illius non potest incipere poenitere. Et per totam talem horam peccat peccato antiquo, et non novo. Et cum infinitae sint tales partes proportionales in hac hora, sequitur quod non secundum omnes partes proportionales in hac hora sunt distincta peccata omissionis. Et sic posset dici ad illas quatuor breves formas, quibus probatur quod singulis partibus proportionabilibus correspondent peccata omissionis distincta formaliter.

Ad tertium argumentum, contra secundam conclusionem quando arguitur quod tunc existens in peccato mortali etc., concedo conclusionem secundum intellectum prius dictum ad alias formas.

Ad quartum, quando arguitur: 'tunc tenetur homo ad aliquid etc.', respondeo quod esse in potestate hominis accipitur dupliciter. Uno modo, complete et perfecte. Alio modo, dispositive. Potest igitur homo <esse> in aliquam operationem per usum bonum liberi arbitrii, qua dispositione existente in homine Deus infundit sibi gratiam. Et sic aliquo modo habemus gratiam [228a] in nostra potestate, videlicet dispositive et incomplete, non tamen perfecte et effective. Similiter patet per Philosophum: „hoc possumus, quod per amicos possumus”. Sed contra istam conclusionem, qua dicitur quod omnis actus peccati mortalis est infinita peccata mortalia, quia omnis volitio mala est infinitae malae volitiones, quia qui per unam horam habuit malam volitionem, habuit infinitas malas volitiones, et similiter omnis omissio peccati mortalis est infinitae omissiones arguitur primo sic: sit 'a' unum peccatum mortale, et 'b' aliud quod non sit pars ipsius 'a', et 'c' tertium distinctum totaliter ab utroque; tunc sic: 'a' peccato correspondet poena infinita extensive, igitur 'a' et 'b' correspondet maior poena infinita, sed non extensive. Patet, quia nulla potest esse maior extensive poena infinita extensive. Ergo 'a' et 'b' correspondet maior poena intensive quam soli 'a'. Ergo adhuc correspondet maior 'a', 'b', 'c' quam soli 'a', et non extensive, ergo intensive. Ergo infinitis peccatis mortalibus correspondet poena infinita in infinitum maior poena correspondenti ipsi 'a' intensive. Ergo, si iste peccans peccat infinitis peccatis mortalibus, ipse meretur poenam infinitam intensive, quod est impossibile etiam Deum sibi dare. Et per consequens, si conclusio data sit vera, sequitur quod omne peccatum mortale meretur poenam aeternam infinitam intensive.

Secundo sic: nullum infinitum est maius alio infinito, vel esse potest, secundum Commentatorem, 1 *Physicorum*. Igitur, si in omni peccato sint infinita peccata multa, nulla multitudo peccatorum est maior alia, nec aliquod peccatum maius alio. Consequens est falsum.

Tertio, sequitur quod toties peccavit Adam, qui non legitur peccasse nisi semel, et tot peccata commissit quot commissit Nero, vel Iudas, vel unus alius qui addidit peccata peccatis per quinquaginta vel sexaginta annos.

Quarto, sequeretur quod peccatum occidentium Christum scienter non foret gravius quam simplex furtum vel mendacium mortale, ut videtur. Consequens est falsum et contra Anselmum, 2 *Cur Deus homo?*, capitulo 14, ubi dicit quod non solum occisio Christi, sed laesio sola Christi excederet omnia peccata mundi cogitabilia.

Quinto, sit 'a' ultimum instans terminans alterationem; tunc Sortes in infinitum gravius peccat in 'a' quam quando inceperit peccare, igitur peccat peccato infinitae gravitatis.

Ad ista potest dici tenendo quod omne peccatum commissionis est mala volitio, et omne peccatum omissionis est mala omissio volendi quod homo debet velle pro tempore pro quo omittit. Et tunc consequenter dici potest quod, cum mala volitio producitur successive in voluntate, producitur per alterationem. Et cum omnis alteratio sit infinitae alterationes, vel sibi infinitas alterationes [228b] continuet, hic erunt infinitae male volitiones productae, antequam 'a' producat – sit 'a' una volitio producenda. Dici tamen potest quod, hoc non obstante, licet 'a' producat per alterationem, tamen 'a' potest manere in voluntate, alteratione terminata, ita quod

'a' conservetur in voluntate sine intensione sive remissione sui. Et secundum modum loquendi Aristotelis de formis in actu, 'a' erit in actu volitio, et omnis volitio quae praecessit et non mansit nisi per instans sine additione alterius gradus advenientis per alterationem diceretur apud eum volitio in potentia, quia apud Aristotelem nulla forma est forma in actu illa quae manet per tempus, sic quod de ea nihil deperdatur, nec illi aliquid addatur. Et ideo, secundum suum modum legendi non forent infinitae volitiones in potentia, et una tantum in actu. Sic consimiliter iste peccavit infinitis peccatis in potentia, et uno peccato in actu. Et hoc dici deberet in peccatis positivis, quae sunt peccata commissionis. Tunc ad argumentum, quando arguitur: 'sit 'a' una pars peccati, et 'b' alia, et 'c' tertia, et tunc 'a' et 'b' deberetur maior poena quam 'a' tantum etc.', dici potest quod, si 'a' et 'b' et 'c' sint peccata distincta totaliter contra partes unius peccati, cuilibet eorum debetur infinita poena extensive et omnibus simul poena maior quam uni de illis praecise, si sint peccata talia.

Ad secundum argumentum iuxta superius posita concedo consequens, quia in omni multitudine peccatorum sunt infinita, et infiniti ad finitum nulla est proportio. Ideo una multitudo peccatorum est infinita peccata mortalia. Quaecumque fuerint, punientur poena infinita extensive, sed illa poena erit acerbior et amarior uni peccato quam alteri, secundum quod peccatum est gravius. Nec valet consequentia: 'a' peccatum est peccata infinita, et 'b' est infinita peccata, igitur 'a' et 'b' sunt infinita peccata et aequae gravia', sicut nec valet haec: 'Sortes habet infinitas malas volitiones ad occidendum Platonem, et Cicero habet infinitas malas volitiones ad summum pontificem occidendum, ergo Sortes et Cicero peccant aequae graviter'. Conclusio de forma non valet. Unde consequenter dico quod unum peccatum non est maius alio, sic quod his debetur poena extensive maior. Sed unum est gravius alio. Et ideo poena extensive infinita tolerabilius affliget unum peccatorem quam alium.

Ad tertium, quando arguitur: 'si sic, ergo toties peccavit Adam sicut Nero etc.', dico quod ista de vi vocis non valet. Nam ex hoc implicatur quod Adam, Nero et Iudas peccaverunt infinites, sed non habeo dare pro nunc istam: 'cuilibet istorum infinites peccavit' Et per consequens inter peccata istorum non cadit comparatio, quam tamen [229a] ponunt sic arguentes. Et ideo non concludit argumentum et potest ulterius dici quod propter hoc dicitur Adam semel peccasse, quia forte peccata sua fuerunt omissiones, omittendo quod debuit fecisse iuxta mandatum Dei, sive commissiones committendo contra Dei voluntatem per inobedientiam. Ista duo peccata simul et uno nomine posunt nominari, videlicet superbia⁵. Sed contra: pono peccatum Sortis qui aliquo gravi peccato peccavit distincto per Scripturas, et arguo sic: Sortes semel peccavit tantum, ergo non septies. Consequentia patet et consequens est verum ex iam dictis. Quia omnia illa uno nomine nominat Augustinus superbiam. Et universaliter omnia reducuntur ad superbiam, dicendum quod iuxta intellectum datum de tantum semel peccare. Consequentia iam non valet, nam sic stant simul quod Sortes tantum semel peccet, et tamen infinita committat etc.

Ad quartum nego consequentiam. Bene volo quod peccatum occidentium Christum non maius fuit furto vel mendacio mortali, sed fuit gravius. Contra: hoc quod dictum est prius est falsum, scilicet quod peccata mortalia non possunt comparari ad invicem secundum similitudinem

⁵ superbia] snperbia

maiolem vel minorem, sed in hoc sunt ad invicem comparata, quod uni deberetur gravior participatio poene quam reliquo.

Ad quintum et ultimum, quando arguitur: 'supposito casu etc., Sortes in infinitum gravius peccat', etiam nego consequentiam, quia per antecedens nihil aliud denotatur, nisi quod potest esse processus in infinitum in commissione peccati gravioris, quia, in aliqua parte alterationis dictae, haec fuit vera: 'peccatum Sortis non est ita grave quin possit esse duplo gravius, nec in duplo quin possit esse in triplo et quadruplo, et sic in infinitum'. Unde infinitum tenetur syncategoreumatice a parte subiecti, et denotat processum in infinitum et ex hoc non sequitur quod Sortes in 'a' peccat peccato infinitae gravitatis, quia ex processu in infinitum nunquam sequitur status, et illud consequens ponit statum. Sed tamen bene valet consequentia, si ly 'infinitum' teneretur cathegoreumatice a parte praedicati. Sed antecedens esset tunc falsum et consequens similiter. Cum ista responsione stat quod in 'a' potest esse vera: 'Sortes commissit⁶ infinita peccata, quorum unum est gravius alio in infinitum'; tamen est accipere ultimum gravius.

Secunda difficultas circa fruitionem de Deo habendam a viatore est: an Deum esse super omnia diligendum possit naturali ratione demonstrari, ubi dico duas conclusiones. Prima est: haec cathegorica non potest naturali ratione probari: 'Deus est diligendus ab homine super omnia'. Secunda est: haec hypothetica sive conditionalis potest naturali ratione [229b] probari: 'si Deus est, Deus est super omnia diligendus ab homine'.

Probatur prima sic: non potest demonstrari quod ita sit in re sicut per hanc denotatur: 'Deus est'. Ergo non potest demonstrari quod ita sit in re sicut denotatur per istam: 'Deus est super omnia diligendus'. Consequentia patet, quia sequitur formaliter: 'Deus est super omnia diligendus, ergo Deus est'. Cum ergo consequentia sit formalis, non potest demonstrari antecedens naturali ratione. Assumptum probatur, videlicet quod haec non possit demonstrari naturali ratione: 'Deus est', quia sola fide tenetur *Ad Hebreos*, 11. Credere oportet accedentem ad Deum, quia est et inquiringibus se remunerator sit. Idem patet inductive ex sufficientia rationum quae ad hoc inducuntur.

Prima sic: nulla propositio affirmativa et cathegorica cuius subiectum est implicativum falsi est propositio vera. Ita nulla propositio cathegorica affirmativa cuius subiectum est implicativum crediti est naturaliter evidens, vel potest esse naturaliter evidens. Sed haec propositio: 'Deus est super omnia diligendus' est propositio cuius subiectum est implicativum cuiusdam maxime crediti, sicut istius: 'Deus est summum bonum', et istius: 'Deus est'. Ergo haec propositio: 'Deus est super omnia diligendus' non potest esse naturaliter evidens. Maior patet, quia sicut haec est falsa: 'homo est homo', vel 'homo est animal rationale mortale', si nullus esset homo, et haec similiter: 'asinus currit', si nullus asinus sit, ita haec propositio est mere credita: 'Deus est prima causa, Deus est primus motor', et sic de aliis. Minor ostenditur, videlicet quod haec sit implicativa crediti: 'Deus est super omnia diligendus ab homine'. Patet, quia si ponatur oratio exprimens quid nominis loco istius termini 'Deus', propositio erit implicativa unius crediti, sicut si dicatur sic: 'Deus est ens infinitum', et multo magis si ponatur conceptus quem habet christianus de isto termino 'Deus'.

⁶ commissit] commisit

Secunda conclusio, quae est quod haec conditionalis potest esse evidens: 'si Deus est, Deus est super omnia diligendus', probatur praefixo significato istius vocabuli 'Deus', et conceptu quem nos christiani habemus de eo, videlicet quod sit unum intelligibile creans et conservans libere omnia, ad cuius non esse sequitur non esse omnium, sine quo nihil possumus, et cetera vocabula quae de Deo credimus et concipimus intelligi seu includi in significato huius vocabuli 'Deus'. Tunc potest argui sic: illud est ab homine summe diligendum, quod scitur ab eo esse summe bonum ipsi homini; sed si ista sciatur ab homine: 'Deus est', sicut quod 'illud est quod [230a] est summe bonum homini'. Ergo scitur quod illud est quod est ab homine summe diligendum.

Tertia difficultas: an homo magis diligere teneatur unam personam in divinis quam aliam, puta Patrem, vel Filium, vel Spiritum Sanctum. Et hic possunt dici duae conclusiones.

Prima est quod non teneor diligere magis unam personam in divinis quam aliam.

Secunda est quod propter aliquam causam teneor diligere unam personam propter quam non teneor diligere aliam. Hoc est quod tales propositiones sunt vere: 'diligo Filium propter hoc', 'non diligo Patrem propter hoc'; sicut 'diligo Filium, quia redemit nos', et 'non diligo Patrem, quia redemit nos'. Sed ista conclusio secunda non est sufficienter probata, nam, licet diligam Filium, quia redemit me, vel quia passus est pro me et mortuus, tamen, ex eadem causa qua diligo Filium, scilicet quia redemit me, diligo consequenter Patrem et Spiritum Sanctum, quia quantum operatus est Filius ad redemptionem meam, tantum illi⁷ operati sunt. Licet ergo secunda conclusio non sit sufficienter probata propter actum redemptionis, videtur tamen quod possit sic probari. Ista consequentia est bona: 'diligo hanc humanitatem Christi, ergo diligo hunc hominem'. Probatur consequentia, quia sequitur: 'diligo hanc humanitatem, ergo haec humanitas diligitur a me'. Igitur ille homo diligitur a me, alioquin non fieret communicatio idiomatum. Nunc sequitur: 'illa humanitas moriebatur', ergo Filius Dei moriebatur, quod tamen est falsum. Igitur de primo ad ultimum diligo hanc humanitatem, ergo diligo Filium Dei. Sed ista consequentia non valet: 'diligo hanc humanitatem, ergo diligo Patrem', sicut non sequitur: 'haec humanitas est passa, ergo Pater est passus', sed Filius. Sed adhuc videtur quod istud non sufficiat, quia sequitur: 'diligis hanc humanitatem, ergo diligis Filium Dei' per communicationem idiomatum, et sequitur: 'diligis Filium Dei, ergo diligis Deum'; et ultra: 'ergo diligis Trinitatem, quia Trinitas est Deus'. Propter hoc, dico quod secunda conclusio est falsa et sua opposita est vera, videlicet haec: 'propter nullam causam teneor diligere unam personam divinam, propter quam non teneor diligere quamlibet personam divinam'. Per alias tamen propositiones et alias exprimitur eadem causa diligendi in comparatione ad diversas personas, sicut cum dicitur: 'diligo Filium, quia redemit me, et non Patrem, quia redemit me, sed quia Filius redemit me', et sic de Spiritu Sancto. Prima autem conclusio vera est, videlicet: 'non teneor magis diligere unam personam quam aliam', quia eadem boni[230b]tas est omnium, et omnis causa propter quam debeo diligere unam personam est causa propter quam debeo diligere aliam.

Quarta difficultas circa fruitionem viatoris est an viator possit frui una persona non fruendo alia. Et videtur mihi quod non. Quia sicut impossibile est cultus quod Marcus Tullius sint nomina eiusdem, et ego nesciam hoc, sed tantum scio quod haec persona vocatur Marcus, impossibile est

⁷ illi] ibi

quod haec sit vera: 'diligio Marcum', quin haec sit vera: 'diligio Tullium'. Et similiter est impossibile quod haec sit vera: 'diligio Deum', quin haec sit vera: 'diligio Trinitatem' et 'diligio Patrem et Filium et Spiritum Sanctum'. Eodem modo impossibile est quod haec sit vera: 'diligio Filium', quin haec sit vera: 'diligio Deum', sic formata, quia sic semper intelligo, licet non exprimam, vel loquor sic: 'impossibile est quod ita sit in re sicut per hanc denotatur'. Nam si diligio Filium, volo Filio bonum, et illud volo Deo, ergo Trinitati. Patet consequentia, quia per syllogismum expositorium: 'huic Deo volo hoc bonum, hic Deus est trinitas, ergo trinitati volo hoc bonum', sicut tamen cum ista: 'diligio Tullium', stat ista: 'haec non est scita a me: 'diligio Tullium'', ita cum ista: 'diligio Trinitatem', stat ista: 'nescio hanc: 'Trinitas est a me dilecta'".

Contra primam conclusionem secundae difficultatis arguo sic: omne quod antiqui philosophi probaverunt potest naturali ratione probari. Sed Deum esse super omnia diligendum antiqui philosophi probaverunt, ergo etc. Maior patet, quia ipsis solis propositionibus naturaliter manifestis assenserunt. Minor probatur, quia ipsi cognoverunt Deum super omnia esse diligendum. Ergo hoc probaverunt, quod non est primum principium. Patet assumptum, quia cognoverunt Deum super omnia diligendum, quia, secundum Apostolum <ad> *Romanos*, 1 gentiles pro creaturas visibiles devenerunt in notitiam Dei. Unde dicit: *Deus enim illis revelavit. Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur etc.* Ex hac auctoritate arguitur sic: tantam cognitionem et ita evidentem habuerunt de Deo, quod fuerunt omnino inexcusabiles de eo quod non coluerunt nec glorificaverunt sicut Deum. Ergo ita evidentem notitiam habuerunt de Deo quod sciverunt eum esse colendum et glorificandum sicut Deum. Sed colere aliquid sicut Deum est diligere illud super omnia. Ergo talem cognitionem habuerunt, quod sciverunt Deum esse diligendum super omnia, quod est propositum. Confirmatur ista [231a] ratio, quia aut cognoverunt quod debuerunt eum diligere super omnia, aut eos latuit. Si latuit, ergo fuerunt excusabiles in hoc; si cognoverunt, habetur propositum.

Praeterea, ex hac auctoritate arguitur contra medium, propter hoc quod dicis hanc propositionem non posse probari: 'Deus est super omnia diligendus', videlicet quia haec est mere credita: 'Deus est'. Nam aut cognoverunt Deum esse, aut non. Si non, ergo fuerunt excusabiles. Si sic, igitur naturali ratione potest hoc probari. Similiter Apostolus assumit oppositum, nam quod invisibilia Dei, id est attributa Deo invisibili, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, id est per propositiones formatas de terminis intellectis cognoscuntur praedicata de Deo, sicut 'Deus est bonus, potens, aeternus', et huiusmodi, unde subdit: *sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Igitur non solum istam: 'Deus est bonus etc.'.

Praeterea, contra eandem conclusionem, omne quod praecipitur iure naturali, potest naturali ratione ostendi esse rationabile; sed Deum esse super omnia diligendum praecipitur iure naturali, igitur. Maior patet, quia fatuum foret obedire illi cuius nulla ratio assignaretur. Minor patet, quia diligere Deum super omnia praecipitur lege divina. Sed omnes leges divinae natura constant, humanae autem moribus, ut dicit Isidorus, 5 *Etymologiarum*. Et in *Decretis* ponitur distinctione prima, capitulo 'omnes'. Confirmatur, quia, si diligere Deum super omnia foret contrarium rationi naturali, ergo praeceptum divinum destrueret rationem naturalem potius quam perficeret, quod est inconveniens.

Praeterea, ratione naturali probatur quod bonum commune divinum est magis diligendum quam bonum particulare, 1^o *Ethicorum*, capitulo 2: „bonum civitatis est melius et divinius quam unius personae”. Igitur quod est summe divinum est summe diligendum, quia est maxime commune bonum, quia est bonum omnium et comunissimum et optimum, quia est ipsemet Deus; ergo est summe diligendus.

Praeterea, homo debet naturaliter diligere se propter finem suum, quia propter quod unumquodque tale, et ipsum magis, quia finis est magis amabilis eo quod est ad finem, 9 *Ethicorum*. Sed Deus est finis ultimus qui movet ut amatum et desideratum, 12 *Metaphysica*, commento 36. Igitur homo naturaliter maxime debet Deum diligere.

Confirmatur per illud Commentatoris ibidem qui dicit sic: “si motor coelestium corporum est magis bonus omnibus, necesse est ut sit desideratus magis omnibus bonis. Et ita cum corpora coelestia sint nobilissima corpora sensibilium, necesse est ut illud bonum quod appetunt sit nobilissimum aeternum et maxime quod appetit totum coelum in motu diurno”.

Praeterea, homo, secundum naturam suam et rationem naturalem, magis debet diligere bonitatem et veritatem quam semetipsum vel suum esse. Sed Deus est summa bonitas et summa veritas, igitur etc. Maior patet, 1 *Ethicorum*, capitulo 6. Secundum Thomam etiam pro salute veritatis oportet familiam destruere; et Philosophus. Ambobus enim existentibus amicis, sanctum est praeponere veritatem. Ergo, si pro multitudine amicorum homo se debet morti exponere, quanto magis pro veritate? Sed quod pro multitudine amicorum homo se debeat morti exponere, patet, quia aliter destrueretur omnis politia mundana et omnis defensio, ergo a multo fortiori debet homo Deum diligere super omnia. Item, Apostolus *ad Romanos*, 2: *gentes quae legem non habent, ipse sibi sunt lex, id est naturaliter ea quae legis sunt faciunt*. Sed lex divina sive lex Moysaica praecipit Deum diligere super omnia, ergo gentiles hoc naturaliter fecerunt. Ergo naturaliter cognoverunt Deum debere diligere super omnia.

Praeterea, obiecta diligibilia et dilectiones ad quas homo tenetur ex evidentia rationali sunt ordinata. Quaero ergo utrum est processus in infinitum, ita quod ratio non dictet aliquid esse summe diligendum, an est status. Si est status, non nisi in Deo, quia ratio naturalis erraret, et non foret evidens. Si est processus in infinitum, ergo non est dare secundum rationem naturalem summum bonum. Consequens falsum et contra Philosophum, 2 *Metaphysica*, quia in causis essentialibus non est processus in infinitum. Igitur contingit secundum rationem naturalem devenire in finem ultimum, ergo in summum bonum, quia finis bonum et optimum voluit esse.

Contra medium quo probatur conclusio dicitur enim quod haec non potest demonstrari: 'Deus est super omnia diligendus', quia haec est mere credita: 'Deus est'. Arguitur primo sic: tantum Deum esse⁸ per se notum patet per Damascenum, 1 *Sententiarum*, distinctio 27, capitulo 3: „Cognitio existendi Deum nobis naturaliter insita est”.

Praeterea, Anselmus *Prosologion*, capitulo 2 dicit quod Deus non potest cogitari non esse. Et arguit contra insipientem, *qui dicit in corde suo: non est Deus*, sic probans Deum esse: insipiens qui audit istud 'aliquid quo maius non potest cogitari in intellectu', ergo quod audit est in intellectu suo. Quaero igitur utrum est in [232a] intellectu suo tantum, an in re et in intellectu. Si primum,

⁸ esse] eam

ergo non est quo maius cogitari etc.; igitur illud quo maius cogitari non potest non est illud quo maius cogitari non potest – quod includit contradictionem. Si in re et in intellectu, igitur est in re; sed Deus est illud quo maius cogitari non potest, igitur etc. Ista ratio est apud Anselmum tanti ponderis et tam evidens, ut in fine quarti capituli dicat: „gratias tibi, Domine, quia quod primo credidi te dante, iam sic intelligo te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere”. Fuit autem quidam qui pro insipiente respondens dicit sic: se probare posse quod insula perdita esset. Vocat insulam perditam fingendo quod posset esse nobilissima insula quaedam inaccessibilis in mari, omnes terras vincens fertilitate. Contra quod dicit Anselmus libro suo *Contra insipientem* quod, si quis invenerit aliquid praeter id quo maius cogitari non potest, cui suae rationis cognitio valeat coaptari, dabit sibi Anselmus insulam perditam amplius non perdendam. Ista verba replico ad ostendendum quantum confisus fuerat Anselmus in isto argumento. Praeterea, haec est per se nota: necesse est esse unum primum movens actu operans et huiusmodi. Praeterea, veritatem esse potest demonstrari, igitur Deum esse potest demonstrari. Antecedens patet, quia Anselmus hoc demonstrat *Monologion*, 18, cuius ratio stat in hoc: si veritas non est, ergo veritatem non esse est verum. Ergo veritas est. Confirmatur, quia veritatem esse sequitur ex utraque parte contradictionis. Praeterea, Aristoteles, 8 *Physicorum*, et in 12 *Metaphysica*, probat Deum esse infinitae virtutis intensive et quod est prima causa, primum movens et huiusmodi.

Contra conclusionem quartae difficultatis, quae fuit quod viator non potest frui una persona nisi fruatur omnibus, arguitur multipliciter. Primo sic: nam Filius potest videri corporali visione, non viso Patre nec Spiritu Sancto, igitur potest diligere, illis non dilectis. Antecedens probatur, quia Iudei viderunt personam humanam qui erat Filius et non viderunt Patrem nec essentiam divinam. Manifestum est, quia non viderunt Filium nisi in quantum hominem per communicationem idiomatum. Praeterea, una persona potest esse homo, alia non existente; igitur contingit frui una, alia non dilecta, quia non magnum mirum est unam personam diligere, et aliam non. Praeterea, Pater prior origine est Filio, igitur in illo priori potuit diligere sine Filio, vel non viso Filio. Praeterea, creatura intelligens personas sive clare, sive [232b] obscure aut cognoscit illas una cognitione, vel duabus. Si una, igitur non distinguit inter illas. Si duabus, igitur una potest destruere alia remanente. Igitur una persona potest cognosci, alia non cognita, et, per consequens, potest diligere, alia non dilecta.

Ad ista per ordinem respondeo. Et primo ad primum: quando dicitur quod omne quod philosophi probaverunt etc., concedo. Sed hoc non est huiusmodi. Ad auctoritatem apostoli dico quod ante ortum magnorum philosophorum fuerunt patriarchae et cultus Dei fuit revelatus hominibus, et ideo philosophi hoc sciverunt. Et cum quidam eorum, licet hoc crederent, non tamen eum coluerunt, sed tyrannorum timore et, ut vulgo placerent, coluerunt idola, ideo fuerunt inexcusabiles. Contra – Apostolus dicit quod invisibilia Dei etc., ergo potuerunt hoc per creaturas probare – dici potest quod, habita revelatione quod Deus est, multae congruentiae possunt haberi ex creaturis. Adhuc tamen non potest probari Deum esse per creaturas. Et hoc concipiendo per terminum 'Deus', sicut nos christiani concipimus, infidelis autem, qui non concipit per illum terminum 'Deus' nisi solem vel idolum, ipse scit Deum suum esse, videlicet illud quod intendit per

illum terminum. Unde ad argumentum concedo quod illi gentiles fuerunt inexcusabiles, et tamen ex hoc non sequitur quod cognoverunt Deum esse diligendum super omnia naturali ratione, sed revelatione prophetarum. Et cum crederent Deum esse, non vixerunt secundum illam fidem, sed colebant idola, et ideo fuerunt inexcusabiles.

Ad dictum Apostoli: *invisibilia etc.*, verum est apud credentem Deum esse multa praedicata quae non concluduntur de Deo; tamen possunt concludi ratione de eo ex cognitione creaturarum. Et sic patet ad primum et ad secundum.

Ad tertium potest dici quod aliquid praecipitur in iure naturali dupliciter. Uno modo, expresse vel formaliter, sicut hic: 'hoc facias alteri quod tibi fieri vis'. Alio modo, latenter et quasi in suo antecedente. Et sic praecipiuntur illa quae ad hoc sequuntur. Illa vero quae dicuntur sequi ad hoc praeceptum sunt in duplici genere, quia quaedam sequuntur consequentia naturali et evidenti naturaliter, quaedam tantum consequentia credita. Illa quae primo modo sequuntur possunt per rationem naturalem ostendi esse facienda et rationabilia. Illa vero quae tantum sequuntur secundo modo non possunt ostendi, sed tantum creduntur esse rationabilia. Et huiusmodi sunt quaedam [233a] quae in Evangelio continentur, quia ratione naturali non potest ostendi quod concupiscere rem alienam sit peccatum mortale, vel quod homo debeat Deum diligere plus quam se.

Ad quartum, quando dicitur quod bonum commune etc., potest dici quod, si istud argumentum concluderet, probaret quod homo magis deberet diligere communitatem quam semetipsum. Reveletur ergo alicui quod, si ipse adnihilaretur vel damnaretur, totaliter communitas salvabitur; quo posito, iste secundum argumentum deberet velle adnihilari, vel damnari, quod est falsum. Et ideo dictum Aristotelis: „bonum commune etc.”, potest forte intelligi de administratione temporalium et de laboribus personalibus pertinentibus ad communitatem. Similiter illud verbum accipit quoddam creditum, videlicet quod aliquid sit divinum, quod est verbum persuasivum, nec ratione naturali probatur quod homo debet magis diligere se quam communitatem cuius ipse non est pars.

Ad quintum potest dici quod non est demonstrabile quin homo sit finis sui ipsius, et non ordinetur ad aliquid aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Non ideo sequitur quod felicitas non sit maior homine, cum felicitas, uno modo loquendi, sit operatio vel speculatio intellectus, 10 *Ethicorum*. Et quando dicitur quod ordinatur ad felicitatem sicut ad finem, sensus est quod homo debet se ordinare ut bene et feliciter vivat. Unde finis hominis est hoc totum, scilicet ipsum feliciter vivere, ita quod ipse includatur in fine suo aliquo modo loquendi.

Ad sextum potest dici quod illa sunt mere credita vel a creditis deducta. Unde, sicut philosophi suam philosophiam practicam sive speculativam miscuerunt cum opere vulgi, ita etiam suam scientiam moralem cum legibus statutis miscuerunt, volentes dare rationem eorum omnium quae legibus praecipiebantur. Unde si ista ratio concluderet, probaret quod homo magis deberet semper velle esse miser, vel adnihilari pro veritate sustinenda. Similiter, ubi Aristoteles hoc dicit, loquitur contra opinionem Platonis, qui dicit quod sanctum est prehonore veritatem, per quod forte innuit quod est hominibus per prophetas et leges revelatum. Unde, licet Aristoteles hoc dicat, vel philosophus, non ideo sequitur quod possit ratione naturali demonstrari. Nam ipsi quidem

persuaserunt probabiliter, sicut facit ubique Aristoteles in ethicis et in moralibus, sicut ipsemet docet 1 *Ethicorum*.

Ad auctoritatem Apostoli, *gentes quae legem non etc.*, dico quod gentes quae legem Moysi non habent, viventes [233b] secundum principia iuris naturalis perceperunt fidem et gratiam a Deo sine lege Moysi, et faciebant legem et dilexerunt Deum super omnia, instructae a Deo, non per demonstrationes naturales. Et hoc intellexit Apostolus, sicut patet per Glossam. Vult enim retrahere superbiam Iudeorum putantium gratiam Dei, vel fidem, vel iustitiam nulli fuisse datam nisi existentibus in lege Moysi ante incarnationem.

Ad octavum potest dici quod verum est quod ipse homo est finis, et maxime diligendus a se naturaliter, et omnia alia propter se.

Ad argumenta probantia 'Deum esse' non esse mere creditum, sed naturali ratione scibile, dicitur quod non. Ad Damascenum dico quod capitulum illud intitulatur 'demonstratio quod Deus est'. Unde intendit ibi probare Deum esse, quia frustra probaret, si esset naturaliter per se notum. Et ideo, quando dicit: „cognitio essendi Deum est naturaliter hominibus inserta”, plane dicit contra Philosophum, si secundum veritatem dictum suum accipiatur, qui vult animam esse sicut tabulam rasam, id est nudam in primo instanti carentem cognitione. Sed potest utrumque sic glossari: in omni homine est anima quae est capax Dei cognitionis, sed tamen haec propositio per fidem tenetur, videlicet quod 'anima est capax Dei'.

Ad aliud potest dici quod ratio Anselmi est sophistica et errat in rei veritate. Unde, sicut nos decipimur, licet hoc non percipiamus, ita etiam fuit de isto doctore, qui in multis etiam pertinentibus ad logicam deceptus fuit valde. Unde ad argumentum in sua forma quando accipitur: 'tu audis istum terminum, id quo maius cogitari non potest, aut intelligitur etc.', dico quod intelligo quod partes istius termini complexi significant, sed non intelligo iudicando quod aliud dicit de quo iste terminus potest verificari significative acceptus. Unde statim resisto in principio, et dico quod haec est falsa: 'illud quo maius cogitari non potest intelligitur a te', capiendo subiectum significative, sicut haec est falsa: 'infinite in magnitudine intelligitur a te', vel 'melius Deus intelligitur a te' capiendo subiectum significative, quia sequitur: 'illud quo maius cogitari non potest est intellectum a te'; et ultra: ergo aliquid intellectum a te est illud quo maius cogitari non potest. Consequens est falsum. Dicit, volens respondere pro insipiente: potest tamen ista distingui, 'illud quo maius cogitari non potest' est intellectum a te, eo quod de dicto vel facto potest esse vera, sicut ista propositio: 'papam cantare missam' auditur a te et similis. Et sic de dicto est vera, quia hoc di[234a]ctum mentale, vel vocale, vel scriptum intelligitur a te. Si est de re, falsa est propositio, sicut ista: 'tu audis quod angeli cantant', id est percipis per auditum quod angeli cantent. Unde per eandem formam potest probari quod aliquid melius Deo est, quia tu audis quod hoc est melius Deo, et intelligis terminos, ergo melius Deo est in intellectu tuo. Quaero utrum est tantum in intellectu tuo, an est in intellectu tuo et in re. Si secundum, habetur propositum: quod ista res est melior Deo. Si tantum in intellectu tuo, contra. Melius est illud quod est in intellectu tuo et in esse, quam illud quod est tantum in intellectu tuo. Similiter nihil melius Deo est tantum in intellectu tuo, quia si sic, melius Deo non est melius Deo. Quod apud eum foret magnum inconueniens, licet propositio sit vera in rei veritate. Unde breviter loquendo, omnes tales sunt negande de virtute

sermonis: 'illud quo maius cogitari non potest est in intellectu tuo'. Si tamen accipiantur improprie, bene possunt concedi, nam tunc tales propositiones nihil aliud significant, nisi quod conceptus correspondens istis vocibus: aliquid quo maius etc. sunt in intellectu etc. Et tunc nullum sequitur inconueniens.

Ad tertium, quando dicitur haec est per se nota: 'necesse est principium movens esse actu operans', dicendum quod non. Quia nunquam propositio est per se nota, in qua subiicitur terminus complexus ex partibus, nisi sit per se notum quod illae partes de se invicem praedicantur. Et ideo non potest per se esse nota, nisi sit per se notum aliquid ens est quod est necesse esse. Nec ista: 'primum movens est', nisi ista sit nota: 'aliquid movens est movens primum'. Similiter verum est quod Anselmus nititur probare quod sit tantum unum necesse esse, et Aristoteles quod sit unum primum movens et una prima causa et unus princeps omnium, 12 *Methaphysica*. Nota ergo quod ista propositio: 'Deum esse' est demonstratum ab Aristotele; opinatum, probatum, conclusum, scitum, et huiusmodi faciunt propositionem aliquo modo modalem. Quia praedicata de tota compositione praedicantur sicut faciunt quatuor modi famosi necessarium impossibile etc., sensus compositus istius propositionis: '<Deum esse> demonstratum est' est quando iste modus 'demonstratum' praedicatur de tota propositione, sicut demonstrata ista: '<Deus est> est propositiodemonstrata'. Sensus divisus est, quando iste terminus 'demonstratum' praedicatur de aliqua propositione, cuius subiectum supponit pro eodem pro quo iste terminus 'Deus' supponit. In primo sensu loquimur quando investigamus an Deum esse sit demonstrabile, id est an haec propositio 'Deus est' sit [234b] demonstrabilis, vel sit conclusio alicuius demonstrationis. Et in isto sensu iste discursus non valet: 'primam causam esse est demonstratum; Deus est prima causa; ergo Deum esse est demonstratum'. Sicut non valet: 'ultimam spheram esse est demonstratum ab Aristotele in sensu composito; sphaera carens stellis est ultima sphaera, vel secundum veritatem coelum empyreum est ultima sphaera; ergo coelum empyreum esse est demonstratum ab Aristotele', et hoc accipiendo maiorem et conclusionem in sensu composito. Nam Aristoteles non credidit nisi octo sphaeras, nec probavit esse nisi octo, et ideo octavam dicit esse ultimam. Unde maiori existente de possibili, et minori de inesse, non sequitur conclusio de possibili nec in sensu composito, nec diviso. Unde iste discursus non valet: 'omnem episcopum esse Iohannem est possibile; Petrus est episcopus; ergo Petrum esse Iohannem est possibile'. Nam maior est vera in sensu composito, et minor vera de inesse, et conclusio est impossibilis. Et ideo nec iste discursus valet: 'omnem episcopum esse Iohannem est possibile est probatum a me; Petrus est episcopus; ergo Petrum esse Iohannem est possibile est probatum a me'. Similiter, da quod ego sciam conclusionem istam: 'aliquis angulus est acutissimus secundum speciem, quia nullus distinctus specificiter ab eo est acutior', et tamen quod nunquam viderim nec intellexerim aliquem angulum contingentem. Non sequitur: 'omnis angulus acutissimus secundum speciem est angulus contingens; aliquis angulus scitur a me esse acutissimae contingentiae secundum speciem; ergo etc.'. Maior est vera, et minor similiter in sensu composito. Et conclusio est falsa secundum casum. Ideo discursus sicut supra dictum est non valet. Dico tamen quod nunquam aliquis philosophus probavit ratione naturali hanc mentalem: 'Deus est', demonstrata propositione mentali quae est in mente fidelis catholici. Immo

nunquam talem conceptum habuit, sicut correspondet isti voci 'Deus' in mente fidelis. Unde iste terminus 'Deus est' in usu communi est equivocus inter colentem idolum et colentem verum Deum.

Ad quartum patet per praedicta. Ad formam, si ergo capiatur in sensu composito, non valet. Tamen ad argumentum Anselmi dico quod logica sua nihil valet quando arguit: 'veritas non est, ergo veritatem non esse est verum'. Nam sicut non sequitur: 'homo non est asinus, igitur hominem non esse asinum est verum', ita nec in proposito. Contra hoc arguit quidam sic: si nulla veritas est, quaero utrum haec est vera: 'nulla veritas est', an non. Si non, ergo sua [235a] contradictoria est vera, scilicet haec: 'aliqua veritas est'. Si sit vera, habetur propositum. Igitur sive sic, sive sic aliqua veritas est. Ad hoc dico quod, posito quod nulla veritas sit, haec non est vera: 'nulla veritas est'. Et quando arguitur: haec non est vera, ergo sua contradictoria est vera, consequentia non valet, quia forte sua contradictoria non est. Sed contra, ponatur quod nulla veritas sit, et quod istae duae propositiones sint: 'nulla veritas est' et 'aliqua veritas est'. Tunc sequitur quod aliqua veritas est. Quicquid dicendum sit, dicitur quod casus includit contradictionem, ut manifestum est. An fuerit aliqua veritas certa, alias patebit.

Ad rationes factas contra conclusionem qua dicebatur quod viator non potest frui Filio quin fruatur Patre, primo exponam conclusionem. Consequenter dicam ad rationes et dico quod 'viatorem frui Filio' potest intelligi dupliciter. Uno modo, proprie, quia Filius est terminus vel obiectum fruitionis talis, ita quod actus fruendi sit una talis oratio mentalis, puta haec: 'isti rei sit summus honor', vel 'utinam Filio Dei sit summus honor', vel aliqua aequivalens. Alio modo potest intelligi 'viatorem frui Filio Dei' per communicationem idiomatum, quia videlicet obiectum suae dilectionis est humanitas unita filio Dei, propter quam unionem haec est concedenda: 'iste fruitur Deo et Filio' per communicationem idiomatum, sicut passio illata humanitati est causa quare concedimus tales propositiones: 'Filius Dei est passus'. Et isto secundo modo posset concedi et concedo ad praesens quod quis potest frui una persona non fruendo alia, quia praedicata quae sic tantum conveniunt personae unitae alicui naturae per communicationem idiomatum repugnant cuilibet alteri personae. Unde, sicut non sequitur: 'iste Filius est passus sub Pilato, igitur Pater est passus sub Pilato', ita non sequitur: 'iste Filius est dilectus a Petro, igitur et Pater', posito quod Petrus fruatur Christo homine et odiat Deum Patrem. Et eodem modo videtur quod haec debeat concedi: 'iste fruitur Filio Dei et non essentia divina', quia praedicata convenientia Filio Dei solum propter communicationem idiomatum negantur a personis et ab essentia divina in abstracto, non in concreto, sicut concedimus quod Deus est passus, et negamus hanc: 'divinitas est passa'. Et sic, si ista secunda debeat teneri in omnibus universaliter convenientibus Filio Dei solum per communicationem idiomatum, tunc oportet consequenter concedere istas: 'Petrus fruitur Deo', [235b] et tamen 'non fruitur divinitate'. Tunc, ad primum argumentum, quando dicitur quod Filius potest videri visione corporali etc., conceditur quod Iudei viderunt Deum, non tamen viderunt divinitatem et odiebant Deum, non tamen divinitatem, sicut concedimus quod occiderunt Deum, non tamen deitatem. Et sic concedimus de omnibus terminis qui accipi possunt essentialiter, sicut 'Deus', 'summum bonum', 'omnipotens' et huiusmodi quae recipiunt praedicationem per communicationem idiomatum, sicut dicimus 'omnipotens est passus', 'summum bonum fuit vulneratum'. Sic in proposito, si Iudas odiret humanitatem Christi et diligeret Deum, oporteret

concedere per communicationem idiomatum quod Filius Dei est oditus a Iuda et summum bonum est oditum a Iuda, et sic de aliis. Et sic conclusio prima quam dixi supra in quarta difficultate, quod viator non potest frui una persona non fruendo alia, debet intelligi de fruitione cuius obiectum per se et proprie est Filius Dei primo modo distinctionis iam positae, et non de fruitione Filii quae dicitur secundo modo per communicationem idiomatum, quia sicut iam dictum est contingit bene frui una persona non fruendo alia. Immo odiendo tam personam quam essentiam, immo iuxta istum modum loquendi possunt dici conclusiones quae videntur mirabiles.

Prima est quod haec est possibilis: 'aliquis diligit Deum super omnia et eadem dilectione peccat mortaliter'.

Probatur ista conclusio primo sic: pono quod Christus ostendat Iohanni viatori suam humanitatem et volo quod Iohannes delectatus in ista humanitate fruatur ea, nesciens quod est assumpta. Illo casu posito, Iohannes peccat mortaliter, quia fruitur creatura, nam fruitur humanitate hac, igitur creatura. Et tamen dilectione qua fruitur hac humanitate diligit Deum super omnia per communicationem idiomatum. Igitur per actum qui est peccatum mortale diligit Deum super omnia et econtrario. Praeterea, arguo sic: Iohannes fruitur hac humanitate⁹, ergo diligit eam plus quam Deum, quia diligit eam super omnia alia ab ea, igitur per communicationem idiomatum diligit Deum plus quam Deum. Quia sicut sequitur, 'Iohannes tangit hanc humanitatem', igitur tangit Deum per communicationem idiomatum, ita sequitur 'diligit hanc humanitatem plus quam Deum', igitur diligit Deum plus quam Deum. Et similiter istae sunt concedendae: 'Iudei oderunt Deum plus quam oderunt Deum', et 'Iudei viderunt Deum clarius quam viderunt Deum'; et pari ratione tales: 'Maria minus dilexit [236a] Filium quam Spiritum Sanctum, quia minus dilexit humanitatem Filii quam Spiritum Sanctum', ergo humanitas Filii fuit minus dilecta a Maria quam Spiritus Sanctus, ergo iste homo fuit minus dilectus a Maria quam Spiritus Sanctus. Immo sequitur quod Deus minus dilexit se quam diligit se, quia Filius minus diligit humanitatem suam quam se. Igitur, si omnia praedicata quae conveniunt naturae sic unitae, conveniunt et Filio Dei per communicationem idiomatum. Hoc praedicatum quod est 'minus diligitur a Filio quam Filius diligitur a se' conveniret etiam Filio per communicationem idiomatum. Et sic haec erit concedenda: 'Filius Dei se minus diligit quam diligit se', et haec foret concedenda: 'Christus vult quod minus diligamus eum, supposito quod eum ordinate diligamus'. Igitur per communicationem idiomatum sequitur quod Christus vult quod minus diligamus Dei Filium quam diligamus eum, igitur vult quod minus diligamus eum quam diligamus eum. Potest dici quod talia praedicata: 'frui', 'intelligere', 'diligere' et consimilia possunt convenire humanitati, licet non conveniant homini. Et ideo non oportet quod sequatur communicatio idiomatum; secus autem est de istis: 'percutit', 'tangit', 'videt', unde sequitur: 'tangit humanitatem, ergo tangit Deum'.

Contra primam responsionem, retento casu priori, stant simul ista: 'Iohannes fruitur hac humanitate, et tamen nullum hominem diligit'. Verum est quod multa praedicata sunt quae conveniunt naturae assumptae, quae non conveniunt per communicationem idiomatum Filio Dei. Sicut haec est vera: 'haec natura est unita Filio Dei, et tamen Filius Dei non unitur Filio Dei', similiter: 'haec natura est creata', 'haec natura differt realiter ab essentia divina', 'haec natura inceptit

⁹ humanitate] umanitate

esse aliquid' sed suffecit sanctis quod natura humana communicaret idiomata, id est proprietates naturae divinae, et econverso: Filius communicaret idiomata, id est proprietates naturae humanae, sicut: nasci de matre, famere, sitire, mori, pati et huiusmodi; et sic fruitio est communicatio idiomatum in talibus praedicatis 'diligi', 'videri'. In talibus non sequitur ista prima conclusio. Si vero dicatur quod debet esse communicatio idiomatum, tunc talis 'Deus minus dilexit se quam dilexit se' exponitur sic: 'Deus minus dilexit se secundum naturam humanam, quam dilexit se secundum divinam', et sic de aliis.

Secunda conclusio est ista: homo potest licite et meritorie frui quacumque creatura. Probatur sic: videat Petrus Christum et Iacobum et existimet Iacobus esse Christum. Et, stante isto errore invincibili in Petro, volo quod Petrus velit Iacobus esse Deum et diligat eum super omnia. Iste fruitur [236b] creatura, et tamen meritorie, quia ignorantia sua est invincibilis in hoc, scilicet quod credit quod Iacobus sit Christus, eo fruitur. Potest etiam esse error invincibilis in aliquo quod diabolus sit Deus, si transfigureret se. Sic de quacumque creatura argui potest.

Tertia est ista: homo potest odire summe Deum meritorie, stante lege quae modo est. Probatur, quia, si per talem errorem vel ignorantiam invincibilem credat aliquis Christum esse pessimum et subversorem morum, et praecipiat sibi quod quemlibet talem odiat et persequatur, tunc iste odit Christum et diligit eum; ergo idem odit et diligit. Patet conclusio.

Quarta conclusio est ista, quod aliquis homo meritorie fruitur seipso, et deificat se ipsum, quia haec est vera de facto: 'Christus fruitur seipso et deificat iam semetipsum'.

Quinta conclusio: quod eadem re simul et semel potest homo frui et uti meritorie. Haec probatur: ponatur quod aliquis, scilicet Petrus, diligit Deum super omnia. Et pono quod talis videat Christum, non tamen sciat ipsum esse Christum, sed credat ipsum esse Iacobum. Tunc arguitur sic: istum hominem Petrus diligit propter Deum, ergo Petrus utitur isto homine. Similiter arguitur sic: istum hominem Petrus diligit super omnia, ergo isto homine Petrus utitur et fruitur. Et utrumque fit meritorie, quia error invincibilis excusat peccatum.

Sexta conclusio: sic posset esse per errorem invincibilem intellectus, quod Petrus eadem re fruatur meritorie quam odit. Ponatur quod Petrus diligit Christum summe super omnia. Et tamen quod nunquam viderit Christum, nec sciat discernere Christum ab alio. Pono similiter quod summe odiat Iudam de praecepto Dei, quia prodidit et tradidit Christum, <et> nesciat tamen discernere quis sit Iudas, quo posito occurrat sibi Iudas, et credat Petrus ipsum esse Christum. Tunc arguitur sic: istum meritorie diligit super omnia; iste est Iudas; ergo Iudam meritorie diligit super omnia, sed maxime odit Iudam per casum; ergo eundem maxime odit et maxime diligit simul et semel. Et utrumque meritorie, quia odium Iudae est sibi praeceptum a Deo. Nec est hoc inconveniens idem apprehendere per diversas intentiones, et ignoratur quod intentiones ille sint eiusdem rei, sicut in praecedenti conclusione dictum est. Istis visis, dicendum est ad rationes.

Ad primam, quando dicitur quod contingit viatorem frui una persona non fruendo alia etc., potest dici quod, si talia praedicata 'dilectum', 'intellectum' et huiusmodi non transeant per communicationem idiomatum a natura assumpta ad personam, tunc non sequitur quod homo posset frui Filio non fruendo Patre. Si autem communicatio idiomatum extendat se etiam ad praedicata talia [237a] et concedantur tales conclusiones; 'humanitas est dilecta, ergo homo est dilectus', tunc

oportet concedere quod Filius potest diligi dilectione qua non diligitur essentia, nec Pater nec Spiritus Sanctus, quia praedicata quae conveniunt mere Filio per communicationem idiomatum non conveniunt Patri nec essentiae, sicut non concedimus quod essentia est passa vel mortua. Secundum autem quae praedicata fiat communicatio idiomatum, et secundum quae non, spectat ad tertium librum.

Ad argumentum negatur consequentia, quia visio terminatur ad essentiam divinam, et ideo, viso Filio, videtur essentia divina, quando proprie videtur, sive intelligitur, sive obscure videatur, sive clare visione propria non per communicationem idiomatum. Per idem potest responderi ad secundum. Patet etiam responsio per superius immediate dicta.

Ad tertium, quando dicitur: 'Pater est prior etc.', concedo ad bonum sensum, scilicet quod Filius est a Patre, non Pater a Filio. Et quando infertur: 'tunc in illo priori potest Pater videri etc.', nego consequentiam, quia illud prius non est nisi Pater, et ille Pater non videtur nisi viso Filio.

Ad quartum dico quod creatura videt personas una visione et quando dicitur: 'igitur non distinguitur inter eas per illam', nego consequentiam, quia una cognitione distingo hominem ab homine et album a nigro.

Tertius articulus iuxta ordinem praemissum debet esse de fruitione patriae, quem differo usque ad finem quarti. Et finaliter ad formam quaestionis dico quod sic: Matthaeum, 22: *diliges Dominum Deum tuum* etc.

Ad primam rationem principalem, quando arguitur: 'homo non tenetur frui solo Deo', conceditur maior in sensu composito. Hoc est, haec est possibilis: 'homo non meretur per actum repugnantem actui cui ipse tenetur'. Tunc, ad probationem, quando ponitur casus quod, Sorte fruente actualiter Deo, videat in extrema necessitate etc., ad istum casum potest dici quod Sortes vel est persona quae, pro tempore illo quo videt Petrum in tali necessitate, obligatur omnino intendere Deo in aliquo actu patriae, sicut forte si est sacerdos, et circa horam consecrationis innotescit sibi indigentia Petri corporalis; vel Sortes est persona quae contemplatur et fruitur Deo devotione voluntaria. Si casus ponitur primo modo, non tenet argumentum, si teneatur continuare actum illum, sicut sacerdos tenetur continuare sumptionem eucharistiae ex precepto Ecclesiae. Si secundo modo ponatur, tunc dicitur quod licet sibi remittere fruitionem actualem circa Deum et intendere indigentiae proximi. Tunc argumentum habet falsam imaginationem in parte, nam videtur supponere quod homo non possit frui Deo, et intense iuvare corporali ministerio proximum, quod est falsum. Nam, si iuvet eum ordinate, iuvat propter Deum, ergo tunc diligit Deum. Et constat quod plus quam proximum, quia propter quod unumquodque tale etc. Unde non semper homo tenetur actualiter frui Deo. Nec illud praeceptum: *diliges Dominum Deum tuum*, obligat ad semper pro actu diligendi, sed certe obligat ad semper pro habitu. Ita quod homo semper habitualiter tenetur diligere Deum et hoc potest etiam quando non cogitat de Deo. Ergo stant simul quod maxime diligit Deum actu remisso vel habitualiter et, per consequens, fruatur Deo, et tamen quod se sollicitet circa proximum.

Ad istud quod dicitur contra istam solutionem, quod tunc in actu homo posset dimittere perfectissimam operationem, puta frui Deo, propter minus perfectam, dico quod non sequitur, quia una operatio est aliquando profectissima quam homo potest facere cum istis circumstantiis. Et

eadem operatio foret vitiosa cum istismet circumstantiis vel una de eis. Unde dico quod aliquando perfectius est opus vitae activae, et aliquando cum aliis circumstantiis vitae contemplativae. Unde dico quod, in casu argumenti, Sortes non dimitteret perfectionem operationem propter minus perfectam, sed econtrario.

Ad aliam formam, quando concluditur quod tunc sequitur quod esset possibile quod viator nunquam teneretur frui Deo, concedo quod casus est valde possibilis, sicut si aliquis in primo instanti in quo deberet uti ratione, perdat usum rationis. Tunc ad casum argumenti, quando ponitur quod alicui noviter baptizato etc., dico quod omnino est impossibile quod iste velit facere opus pietatis circa proximum virtuose, nisi velit hoc propter Deum. Ergo eodem casu quo vult applicare se ad ministerium indigentis propter Deum, ipse habet actum fruendi Deo. Nam eodem actu quo diligit proximum propter Deum, diligit propter se. Unde casus argumenti concludit oppositum, videlicet quod iste debet toties frui Deo novis fruitionibus quoties tales casus habet circa proximos, et ideo concludit quod frequenter in die teneretur frui Deo. Concedo tamen quod in casu possibili homo tenetur dimittere actum fruendi, et similiter remittere illum actum.

Ad confirmationem illius rationis, quando quaeritur quo tempore homo tenetur frui Deo, quia non tenetur hodie, nec cras etc., antecedens est distinguendum, eo quod potest esse copulativa vel de copulato extremo. Si sit copulativa, consequentia non valet, quia sensus est iste: 'homo non tenetur hodie, nec cras et sic de singulis diebus vitae sue, Ergo nunquam tenetur'. Si vero antecedens sit de copulato [238a] extremo, antecedens est falsum. Unde dico quod homo tenetur aliquo tempore frui Deo. Sicut si teneor tibi in 10 solidis, et licet mihi solvere quando volo, tunc ista sunt simul vera: 'teneor tibi solvere 10 solidis aliquo tempore' et 'non teneor aliquo tempore solvere decem solidis'. Praeceptum autem de dilectione Dei non obligat ad certum tempus, nisi in casu secundum aliquas particulares circumstantias, puta quod, si in hoc tempore non potest cavere peccatum, nisi actu cogitet de Deo et fruatur Deo. Similiter ponamus unum hominem qui nunquam dilexit Deum, nec sit victurus nisi per horam. Certe iste obligatur ad diligendum Deum in ista hora, et hoc est per accidens ex circumstantia, quia ipse non habet plus de tempore. Sed tenetur ne homo, quotiescumque cogitat de Deo, frui Deo actualiter? Credo quod non, quia sufficit habitualiter. Voco autem 'actualiter frui' formare tales orationes mentales, utinam Deo sit summus honor. Sed habitualiter semper tenetur. Sed quia ista solutio videtur innuere quod nihil est actu volitum, nisi sit cognitum, contra Augustinum et Magistrum in 2, distinctione 1, capitulo 8: "ab eo quod est in memoria velle active avertere, non est aliud quam inde non cogitare". Ergo voluntas quando vult active avertere ab 'a' cogitando, non cogitat de 'a', ergo vult aliquid circa 'a', non cogitando de 'a'.

Praeterea, pono hominem adultum creatum, et constet quod iste per tres dies vivet sine cibo; iste esuriet, sed esuries est appetitus calidi et sicci, 2 *De anima*. Ergo appetet cibum, sed nullum cognoscit, quia nullum vidit nec gustavit. Ergo etc.

Praeterea, si dilectio praesupponat cognitionem, igitur ita cito corrumpi potest actus intensissimus in homine sicut remississimus. Quod videtur falsum, quia aliquis cum modica cognitione diligit Deum intensissime, et alius cum magna cognitione diligit Deum valde remisse. Sed ista modica cognitio cito perdi potest, igitur et iste actus diligendi intensissimus.

Praeterea, aliquis plus diligit quam cognoscit; igitur illud plus est respectu cogniti. Igitur aliquod incognitum plus diligitur.

Praeterea, primus angelus appetiit aequalitatem Dei, igitur vel hoc fuit suae voluntati ostensum tamquam bonum, vel non. Si non, voluit incognitum, quod est propositum. Si sic, aut ab intellectu errante, aut recto. Si recto, non peccavit. Si errante, tunc error et poena praecessit peccatum, quod est falsum.

Ad primum istorum dicitur quod homo non potest velle simpliciter incognitum. Unde Augustinus in *De Trinitate*: “nullus”, inquit, “studiosus rem prorsus incognitam potest velle”. [238b] et alibi dicit: “invisa possumus diligere, incognita autem nequaquam”. Unde quando ipse dicit in libro *De Trinitate*: “Ab eo quod est in memoria”, non vult dicere nisi quod “ipsum avertere” nihil aliud est nisi “non inde cogitare”, sed “velle avertere” est aliud.

Ad secundum argumentum dicitur quod iste languebit in infirmitate. Sed nihil appetet actu elicitum a voluntate, quia nec hoc, nec illud. Unde appetitus dicitur aequivoce de esurire et de actu voluntatis.

Ad tertium concedo quod ita cito potest corrumpi unus actus sicut alius in casu.

Ad quartum dico quod ly 'plus' potest determinare obiectum dilectum, vel actum diligendi. Primo modo verum est, secundo modo falsum est.

Ad quintum conceditur quod appetiit aequalitatem Dei et quod hoc fuit sibi sufficienter repraesentatum per hoc quod novit Deum esse et se. Et de hoc alias.

Ad secundum principale dicendum quod, quando arguitur quod homo tenetur ad actum infinitae perfectionis, dicitur uno modo negando illam consequentiam: 'cognoscere Deum est in infinitum perfectius quam cognoscere lapidem'; ergo cognoscere Deum est infinitae perfectionis. Unde instantia est primo quando fit comparatio inter distincta per speciem. Sicut non sequitur: 'in infinitum Sortes est perfectior planta; ergo Sortes est infinitae perfectionis', similiter non sequitur: 'corpus excedit superficiem in infinitum, vel linea punctum; igitur corpus est infinitum', ponendo quod talia sint res quaedam. Quod autem corpus bicubitum excedit suam superficiem in infinitum, probatur, quia plus quam in duplo et in triplo et sic in infinitum; ergo eodem modo potest probari de Sorte et de musca. Quia, si detur quod in certa proportionem, videtur quod Deus posset creare unam muscam aequalis perfectionis cum Sorte, et forte non est dare muscam perfectissimam, quin Deus posset facere perfectiorem. Alia instantia ad impediendum tales consequentias: 'a' in infinitum excedit 'b', ergo 'a' est infinitum. 'A' movetur in infinitum velocius 'b', ergo 'a' movetur infinita velocitate. Non sequitur, nam ponatur quod 'b' sit unum mobile motum difformiter, sic quod nunquam moveatur ita velociter sicut sol, sed per unam horam tardius, et sit 'a' sol, et 'c' hora in qua 'b' moveatur tardius et tardius, tunc haec est vera: 'in infinitum movetur velocius 'a' quam 'b'', et tamen haec est falsa: 'a' movetur motu infinitae velocitatis'. Quod autem 'a' moveatur in infinitum velocius quam 'b', probatur, quia 'b' movetur in infinitum tardius 'a', quia plus quam in duplo et triplo etc. Assumptum probatur, quia, dato quod non, tunc oportet concedere quod in certa proportionem 'b' moveatur tardius 'a'; sit ergo quod in quadruplo, ergo in [239a] aliqua parte ipsius horae 'b' movebitur in quadruplo tardius praecipuae quam 'a'; sit illa pars 'c'; tunc, si in prima parte 'c', 'b' movebatur in quadruplo tardius praecise. Contra, in secunda parte movebatur 'b' tardius quam

in prima. Ergo 'c' non fuit hora data in qua movebatur in quadruplo praecise tardius. Arguitur aliter sic: in prima parte proportionabili huius horae 'b' movebatur tardius 'a', et in secunda tardius, et in tertia etc.; nulla fuit tarditas maxima qua 'b' movebatur. Ergo in infinitum movebatur tardius quam 'a', et tamen non sequitur quod 'b' moveatur tarditate infinita, nec 'a' velocitate infinita. Sicut ergo in proposito negatur illa consequentia maxime propter primam instantiam: 'Cognitio Dei in infinitum excedit cognitionem lapidis, ergo cognitio Dei est infinitae perfectionis'.

Ad tertium concedo consequentiam et cum probatur quod non, quia anima beata plus diligit 'a' quam Deum, sit 'a' etc., nego illam sive illud comparativum determinet actum diligendi, sive bonum operatum dilectum, quia nec intensius diligit 'a', nec maius bonum vult ipsi 'a' quam Deo. Contra: sit bonum quod 'p' vult Deo 'b' et bonum quod vult ipsi 'a' sit 'c'. Tunc arguitur sic: 'b' est pars ipsius 'c', ergo minus bonum quam ipsum 'c', sed 'b' est bonum quod 'p' vult Deo; ergo 'p' vult Deo minus bonum quam vult ipsi 'a'. Quod autem 'b' sit pars 'c', patet, quia 'c' significat bonum quod vult Deo et bonum 'c', ergo significat 'c', quicquid significat 'b'; et amplius, ergo 'b' est pars 'c'.

Ad istud dicitur quod Plato vult plura bona 'a' quam Deo, sed non maius bonum, quia vult Deo bonum infinitum, quando vult Deum esse Deum, et vult angelum esse bonum in tali gradu, et Paulum in tali gradu, et sic de singulis. Et ideo bene vult plura bona isti multitudini beatorum, non tamen maius bonum. Et quando arguitur quod 'b' est 'c', tunc dici potest quod duplex est pars, scilicet secundum fidem et secundum imaginationem, sicut diffinit Commentator, 4 *Physicorum*, commento 5. Loquendo de parte secundum imaginationem, potest unum infinitum esse pars cum aliis infinitis, et tunc illud totum non est maius sua parte. Et sic est in proposito. Similiter, aliter potest dici quod illa consequentia non valet: 'p' plus diligit 'a' quam Deum; ergo non diligit Deum super omnia', accipiendo consequens sicut praecipitur homini diligere Deum super omnia alia a Deo, quia sensus est: 'super omnia alia a Deo', id est plus quam quodcumque aliud a Deo quorum nullum est Deus. Unde, demonstrato Deo et Platone, non valet consequentia secundum mentem theologorum: 'Sortes non diligit Deum plus quam ista; igitur non diligit Deum super [239b] omnia'. Tamen, de virtute sermonis, haec est impossibilis: 'Sortes diligit Deum super omnia, vel plus quam omnia', quia isti termini 'super' et 'plus quam' confundunt et ideo sequitur: 'Sortes diligit Deum super omnia, ergo diligit Deum plus quam Deum'. Consequens est falsum.

Sed contra istum modum dicendi arguitur sic: omne illud ex quo beatus consequitur maiorem delectationem beatus plus tenetur diligere, sed ex 'a' consequitur maiorem delectationem quam ex Deo tantum; igitur plus tenetur diligere 'a' quam Deum. Maior patet, quia beatus tenetur diligere omnes causas suae delectationis, quia delectatio illa est virtuosa vel saltem bona. Probo minorem, quia quilibet homo gaudet de gaudio alterius, ergo quilibet beatus gaudium alterius intendit. Ergo tota multitudo intensiorem delectationem causat quam aliqua pars multitudinis illius per se. Tota igitur multitudo agit in unoquoque maiorem delectationem quam Deus tantum.

Praeterea, beatificet Deus Petrum et Linum aequali visione et cognitione Dei, et nesciat uterque illorum quod aliquis alius sit beatus praeter seipsos; deinde volo quod innotescat eis de nova beatitudine Pauli. Quaero igitur utrum gaudium illorum intenditur, an non. Si non, contra Anselmum *Prosologion* et contra commune dictum Ecclesiae, videlicet quod quilibet gaudebit de

gaudio alterius. Si sic, ergo Deus et Paulus plus beatificant Petrum et Linum quam Deus tantum. Ergo Petrus plus diligit Deum et Paulum quam Deum tantum.

Praeterea, beatus est qui habet quicquid vult etc., sed anima non habet quicquid vult, ergo non est beata. Minor probatur, quia habet inclinationem ad corporis ministrationem, per quod retardatur a sua perfecta beatitudine. 12 *Super Genesim*, capitulo 12 *De magnis*, et 17 *De parvis* movet Augustinus quaestionem istam: ad quid necessarium est corpora mortuorum resurgere, si animabus vel spiritibus sanctorum possit conferri beatitudo perpetua qualis datur modo angelis? Et respondet quod animae separatae non sic possunt videre substantiam incomprehensibilem ut sancti angeli vident, sive, ut dicit: „propter aliquam causam magis latentem, sive quia inest animae quidam naturalis appetitus, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione illud pergat summum bonum, quamdiu non sibi est corpus cuius administratione appetitus conquiescat”. Haec ille. Ex quo arguitur sic: illud quod per suam praesentiam auget animae beatitudinem essentialem, de qua homines loquuntur, quae consistit in visione et fruitione Dei, per eius absentiam minuit secundum quendam modum loquendi; ergo corpus erit causa beatitudinis essentialis, saltem causa partialis. Ergo anima quaelibet magis tenetur diligere Deum et corpus suum quam Deum tantum. Similiter, quod maius erit gaudium beatorum post resurrectionem quam ante patet per Magistrum libro 4, distinctione 45.

Ad istam potest dici quod beatum magis diligere 'a' quam Deum potest multipliciter intelligi. Uno modo extensive, scilicet quia plura bona vult ipsi 'a', scilicet multitudini beatorum. Alio modo intensive, et hoc dupliciter potest intelligi, vel intensione actus volendi, ut puta quod ferventius vult 'a' plura bona quam Deo; vel intensione boni voliti ipsi 'a', quia scilicet vult ipsi 'a' quoddam bonum quod est maius bonum; vel quaedam quae sunt meliora quam illud quod vult Deo.

Primo modo concedi potest quod beatus plus diligit 'a' quam Deum, hoc est vult plura bona 'a' quam Deo. Secundo modo dici potest quod non, quia nec intensius, id est firmiter vult ipsi 'a' illa quae vult sibi, scilicet 'a', nec iterum illud desiderat ipsi 'a' melius quam illud quod desiderat ipsi Deo. Nec ista omnia simul quae vult ipsi 'a' sunt melius quam illud quod vult Deo. Unde beatus plus diligit extensive 'a' quam Deum, sed non intensive. Et ad argumentum in oppositum, quando arguitur quod sic, quia beatus tenetur diligere omnes causas etc., dico quod plus extensive sed non intensive. Cuius ratio est, quia una est tota causa, nam licet aliae causae concurrant, tamen Deus est causa quare concausant, et sibi imputandum est totum, quia per eum habent quod beatitudinem intendunt vel causant. Et ideo dico quod non plus diligere tenetur omnes causas suae beatitudinis quam unam intensive, sed extensive tantum, quia plura bona debet eis velle. Et per hoc patet ad secundum.

Ad tertium dicitur quod, si haec descriptio intelligatur de actu volendi, non est vera. Quia tunc posset quilibet beatificare se quando placeret sibi, quia possum, si volo, nihil aliud velle nisi quod Deus sit. Hoc velle non est malum, et tunc habeo quod volo. Non tamen ideo sum beatus, ideo potest intelligi de velle in habitu, ut sit sensus: beatus est qui habet quicquid vult, id est quicquid naturaliter et habitualiter desiderat et nihil male desiderat. Et tunc concedendum est quod anima modo non est perfecte beata. Tamen distinguitur a doctoribus duplex beatitudo: una

essentialis, et alia accidentalis. Beatitudo essentialis includit visionem et fruitionem et delectationem essentiae divinae cum securitate perpetuitatis. Beatitudo accidentalis vocatur quaecumque delectatio occasionata a creatura. Et haec potest intendi, et sic concedendum est quod unus beatus [240b] potest esse magis beatus quam est. Et quando arguitur: 'ergo anima plus diligit Deum et corpus suum quam Deum tantum', distinguendum est de hoc comparativo plus, scilicet extensive et intensive. Et sic consequenter ad totum argumentum.

Contra praedicta potest argui, quia beatus gaudet infinito gaudio, et accipitur dictum Anselmi *Prosologion*, 24, in fine. Si quis eius, quem omnino sicut seipsum diligeret, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium, quia non minus gauderes pro illo quam pro teipso. Si vero secunda vel tertia, vel quacumque parte ipso gauderes, si singulos, sicut teipsum amares, ergo in ista perfecta charitate innumerabilium beatorum angelorum et hominum, ubi nullus diligit alium minus quam seipsum, non aliter gaudebit quicumque pro singulis aliis quam pro seipso, quia illam auctoritatem non intelligo.

Ideo contra illam arguo. Et primo contra illud quod versus finem auctoritatis dicitur: et in principio supponitur quod nullus in patria diligit alium minus quam seipsum. Et arguo sic: nihil pertinens ad ordinem charitatis qui deberet servari in via destruetur in patria. Sed ordo charitatis habet in via quod quilibet plus diligit seipsum quam alium, sicut patet 3 *Sententiarum*, distinctione 33, ubi determinatur quod sic. Et conficitur ibi ratio, quia gloria perficit naturam. Ergo quod est naturale per illam non destruitur, sed perficitur; sed naturale est huiusmodi etc.

Praeterea, Magister eodem libro *Sententiarum*, distinctione 13, quaerit utrum virtutes cardinales manebunt in patria et respondet saltem de iustitia quod ipsa est immortalis, et tunc magis perficietur in nobis. Sed iustum videtur quod de magis beato magis gaudeam. Ergo sicut hic, ita ibi faciam. Assumptum patet, quia ex quo ratio tota gaudendi est bonitas, ubi maior est bonitas, maior est ratio gaudendi.

Confirmatur ratio, quia gaudium Pauli cognitum a Petro causat Petri naturaliter gaudium, et tale gaudium saltem agit quantum potest sicut causa partialis¹⁰. Ergo fortius causat quam minus gaudium, puta Lini. Cum igitur omnes causae aliae sunt aequales, sequitur quod plus gaudebit Petrus de gaudio Pauli quam de gaudio Lini.

Praeterea, contra primam conditionalem quam ponit: 'si quis alium sicut seipsum diligit', si illa conditionalis est vera, ergo si viderem aliquem talem habere aliquam beatitudinem maiorem mea, plus gauderem de illa quam de mea. Et beatitudo mea est creata per visionem Dei, ergo maius gaudium causaret in me beatitudo Petri quam visio Dei.

Vel aliter arguo sub hac forma: [241a] sit solus Petrus beatus modo, et sit gaudium suum 'a', et videat Linus de novo beatificari, quae per te diligit quantum se. Ergo per te gaudium Petri erit duplum ad 'a' ex visione, cum tantum gaudium causatur in Petro ex visione gaudii Lini, quantum causatur ex visione Dei, quod est impossibile. Immo sequitur secundum eum quod multo maius gaudium causatur in beato ex visione creaturarum quam ex visione Dei. Nam sint mille beati cum Petro et sit 'a', sicut prius, gaudium scilicet proprium quod ipse habuit antequam isti mille haberent beatitudinem 'b', et totum gaudium quod habet visis gaudiis aliorum mille. Et tunc arguo

¹⁰ partialis] partials

sic: gaudium unius de istis visum causat in Petro gaudium duplum ad 'a', ergo gaudium secundi triplum, et gaudium tertii quadruplum, et sic de singulis. Igitur millies plus gaudebit de creaturis visis quam de Deo, quod est absurdum et contra seipsum, *Prosologion*, 24, qui dicit: sine comparatione plus gaudebit beatus de beatitudine sui Dei, quam de beatitudine sua et omnium aliorum.

Praeterea, si quilibet beatus diligeret quemlibet beatum quantum se, igitur non quilibet beatus conformabit voluntatem suam voluntati divinae scitae et notae, quod videtur inconueniens, videlicet quod beatus videat Deum velle aliquid quod ipse non velit. Consequentia patet, quia Deus plus diligit beatam virginem quam quemcumque alium sanctum. Ergo si beata virgo diligit Linum quantum se et Deus diligit eum minus quam eam, et hoc ipsa scit, igitur scienter difformat voluntatem suam voluntati divinae. Similiter ad idem arguo sic: si ipsa diligit quemlibet beatum quantum se et Deus nullum beatum diligit quantum seipsam, igitur ipsa deordinate diligit.

Confirmatur ratio, quia ipsa gaudet quod iustum est eam diligere sicut Deus eam diligit. Sed Deus diligit aliquos beatos minus ea, ergo videt quod iustum est diligere aliquos beatos minus ea.

Praeterea, si diligit Linum quantum se, igitur vult Linum quantum se. Et ipsa videt quod Deus vult eum esse minus beatum, ergo ipsa foret totaliter quasi voluntatis contrariae ad Deum quantum ad illam perpetuam beatitudinem et ordinationem beatorum. Et ideo intentionem Anselmi ibidem reputo velle excitare animam ad devotionem et dilectionem Dei, quod multum fit per considerationem gaudii futuri. Illud autem gaudium est omnino ineffabile et ideo sicut voluit facere quod non potuit, ita dicit quod non erit, ut ostenderet illud gaudium maius esse quam dicere posset. Unde loquitur hyperbolice, quia magnitudo hoc exigit, et non praecise ad mensuram vel[241b]ritatis.

Ad tertium principale dicendum quod, quicquid sit de prima consequentia, secunda non valet. Et quando arguitur contra: 'aut petunt etc.', nihil mali esset dicere quod beatus potest dubitare de una propositione, nec minus tamen gaudet. Sed pro argumento non oportet si sancti petunt quod vident Deum fieri velle circa nos. Et quando arguitur frustra, petunt. Negatur consequentia, quia sciunt Deum ordinasse quod voluntas sua impleatur mediantibus orationibus sanctorum, nec se exponunt discrimini petendo dubium, nec frustra petunt.

Ad aliam formam, si orant pro nobis, de necessitate salvamur. Nego consequentiam. Contra: haec modo est necessaria: 'Plato oravit pro Sorte'. Conceditur, ergo haec est modo necessaria: 'Plato videt Deum velle Sortem salvari'. Nego consequentiam, quia veritas consequentis dependet a veritate unius de futuro. Et ideo consequens est contingens.

Ad quartum principale, quando dicitur quod obiectum fruitionis est aliud a Deo, negatur. Et cum probatur: 'obiectum desiderii nihil aliud est quam desiderium habere Deum, vel videre Deum, sed videre Deum non est Deus', dico quod obiectum desiderii vel est ipsemet Deus, vel est nihil, quia videre Deum nihil est, hoc est nulla res est videre. Unde autem vocas obiectum fruitionis illud quo volo frui, et illud est Deus, aut illud quod volo habere, et similiter illud est Deus, et eodem modo de desiderio; aut vocas obiectum desiderii omne illud per quod convenienter respondetur ad istam quaestionem, vel unam aequivalentem: 'Quid desideras?', et sic obiectum desiderii est habere

Deum vel videre Deum. Et sic, nego istam: 'idem est obiectum desiderii et fruitionis', quia non convenienter respondetur ad istam quaestionem factam: 'Quo frueris?', dicendo sic: 'Fruor habere, vel videre Deum', sed 'Fruor Deo'. Et ideo in argumento est aequivocatio de isto termino 'obiectum'. Existimant enim multi quod ita necessarium est obiectum in intellectione et dilectione sicut in sensatione exteriori, quod non est verum, quia possum diligere, et tamen nulla res erit obiectum dilectum, sicut alias dictum fuit.

Ad quintum principale, quando arguitur: 'aliud a Deo est aequaliter diligendum cum Deo, igitur etc.', nego antecedens. Ad probationem, quando arguitur: 'capiatur creatura summe diligenda', ad istud dicitur quod una potest excedere aliam multipliciter. Nam quatuor modis potest dici de homine quod diligit unum magis dilectum alio. Uno modo, quia actus est intensior quo diligit unum istorum. Secundo modo, quia maius bonum vult uni quam alteri. Tertio modo, quia firmitus diligit unum quam aliud. Et quarto modo, quia, si deberet alterius [242a] amorem ex electione dimittere, eligeret amorem huius dimittere, et ideo istud diceretur minus diligere, et alterum praeeligeret, cuius amorem conservari diligeret amplius ampliando. Tamen ad argumentum, quando dicitur: 'capiatur creatura summe diligenda a Sorte', dico quod creatura non est diligenda summe in via primo modo, hoc est intensissimo actu, et tertio modo, quia firmissime, et quarto modo, quo nullius alterius creaturae amorem praeeligeret amoris sui ipsius. Sed secundo modo creatura summe diligenda a Sorte est humanitas Christi, et plus quam beata virgo, quia maximum bonum debet velle humanitati Christi inter bona volibilia creaturis. Tunc, quando dicitur: 'capiatur creatura summe diligenda a Sorte, et sit 'a'; 'b' vero sit dilectio qua Sortes tenetur diligere 'a' et 'b'; et dilectio quae tenetur diligere Deum, sit 'c', tunc 'c' excedet 'b' aut igitur in proportionem, vel sine proportionem', dico quod excessus inter istas dilectiones potest attendi quadrupliciter, quia potest attendi vel penes intensionem actus, vel penes magnitudinem boni voliti, vel firmitatem volendi, vel prae electionem alterius et dimissionem reliqui in necessitate. Primo modo, 'c' non excedit 'b' nisi finite etiam, si excedit, quia non est necesse quod homo diligit Deum actu intensiori quam creaturam, sed secundo modo non est necesse quod 'c' excedat 'b' in infinitum, nam in infinitum maius bonum debet Sortes velle Deo quam creaturae. Tertio modo, 'c' non excedit 'b', nam firmitus tenetur pro statu isto diligere 'c', quia hoc est sibi naturale, quam quodcumque aliud. Quarto modo, 'c' excedit 'b' in infinitum, quia nullus debet eligere carere dilectione erga Deum, pro dilectione cuiuscumque alterius. Et ideo uno modo 'c' excedit 'b' finite, alio modo infinite. Si autem argumentum intelligatur de excessu secundum intensionem actus, conclusio est concedenda, videlicet quod Sortes non tenetur diligere Deum intensiori actu, hoc est in via, quam creaturam. Nam licet Sorti diligere Deum ita remisse sicut vult, dummodo velit sibi summum honorem et licet sibi similiter diligere creaturam ita intense sicut vult. Nec est praeceptum de excessu dilectionis habendae ad Deum ad dilectionem habendam ad creaturam. Intelligendo vero de intensione actus, scilicet de excessu boni voliti, sic praeceptum est quod dilectio Dei habeat hanc circumstantiam quod est propter se, id est Deum, et dilectio creaturae istam propter aliud. Et istae circumstantiae variant speciem dilectionis, nec una potest per quamcumque multiplicationem pertingere ad aliam, impossibile enim est quod dilectio Sortis propter aliud fiat

pro[242b]pter se. Et quando accipitur ultimo quod humanitas Christi est diligenda super omnes creaturas, concedo de excessu boni voliti.

Ad sextum principale, quando dicitur: 'fruitione est fruendum', dico quod antecedens est distinguendum, eo quod iste ablativus 'fruitione' potest construi in habitudine obiecti vel causae formalis. Si primum, antecedens est falsum, si supponat pro fruitione creata non propter fruitionem quae est Deus; quod est ad propositum. Secundo modo antecedens est verum, sed consequentia non valet, sicut patet, quia argumentum procedit primo modo. Ulterius, quando dicitur: 'fruitio aut est diligenda seipsa, aut alia: si seipsa, ergo aequali dilectione diligenda est creatura et Deus; si alia, erit processus in infinitum', dico: sive, sic sive sic, non concludit quod fruitione sit fruendum, nisi ablativus iste denotet habitudinem obiecti fruibilis. Unde ista consequentia non valet: 'diligio fruitionem fruitione, ergo fruor fruitione', sicut non sequitur: 'usu diligo Deum, ergo utor Deo'. Unde tenendo quod ipsamet fruitione diligatur fruitio, non tamen diligitur propter se, sed propter Deum. Et ideo eadem dilectione diligo Deum fruendo eo et diligo fruitionem meam utendo ea. Ita quod eadem dilectio dicatur fruitio et usus respectu diversorum obiectorum.

Ad confirmationem primam, quando arguitur: 'Sorte fruente Deo etc., igitur tenetur diligere illam fruitionem aequaliter cum Deo, vel non. Si sic, habetur propositum. Si non, sed magis Deum, ergo magis tenetur diligere Deum quam frui Deo', dico quod homo magis debet diligere Deum quam actum suum fruendi. Et non sequitur: 'ergo magis tenetur diligere Deum quam frui Deo', quia nulla habitudo conclusionem est. Et ad confirmationem, quando arguitur sic: sit 'a' Deus, et 'b' fruitio Sortis de Deo, tunc Sortes magis tenetur diligere 'a' quam 'b', concedo.

Contra. Ergo deberet citius velle omne quod repugnat 'b', quam quod repugnat ipsi 'a'. Nego consequentiam, quia est dare aliquid quod communiter repugnat tam 'a' quam 'b', sicut odium Dei a Sorte repugnat tam 'a' quam 'b'. Et ideo, si deberet magis vel citius velle omne repugnans 'b', quam aliquid repugnans 'a', citius deberet velle odire Deum, quam odire Deum. Si autem dicatur quod fruitio diligitur per aliam fruitionem, non sequitur processus in infinitum, sed concedendum est quod est aliqua dilectio non actu distincto dilecta. Unde, sicut in intelligendo est necessaria aliqua intellectio non distincte cognita, ita de dilectione etiam conceditur quod ad hoc quod Sortes diligit suam dilectionem requiritur alia dilectio, et illa aliam, et non tamen contingit ire in infinitum. Immo postquam fuerunt tres vel quatuor, peribit noti[243a]tia de prima et secunda, et corrumpetur et sic omnes destruentur. Et hoc propter finitatem potentiae cognitivae, de qua videbitur infra.

Ad septimum principale, quando dicitur quod aliud a Deo potest satiare appetitum etc., dico quod nihil aliud a Deo potest satiare appetitum effective. Ad probationem, quando dicitur: 'mens est capacitatis finitae, ergo per finitum potest satiari', dico quod, si ly 'per' denotet circumstantiam causae finalis, verum est quod per finitum potest satiari, et quia lumen gloriae est actus beatificus receptus in mente, et talia quaecumque in ea recipiuntur sunt finita; si autem ly 'per' denotet circumstantiam vel habitudinem causae efficientis, sic dico quod non potest satiari per finitum.

Contra. Omnis effectus finitus potest produci, ut videtur, a causa finitae virtutis. Haec est falsa. Nam multi effectus finiti sunt, sicut gratia et ipsamet anima et angelus et huiusmodi, qui non possunt produci ab aliquo, nisi sit infinitae virtutis.

Ad aliam formam, quando dicitur: 'Deus excedit capacitatem mentis, et corpus exceditur a mente, ergo est dare aliquid menti aequale', consequentia non valet, sed consequens est verum. Unde mens est aequalis alteri, sed non sequitur 'est aequalis sibi', ergo potest eam satiare.

Ad octavum, quando dicitur; 'si sic, ergo magis tenetur diligere quod magis credit etc.', dico quod nec antecedens est verum, nec consequentia valet. Primum patet, quia, si sic, teneretur diligere Deum plus quam Deum et seipsum, quia ista sunt aliqua diligenda. Similiter, tunc teneretur diligere omnia et tunc Deum plus quam omnia, quod est falsum, quia tunc teneretur diligere daemones et creaturas rationabiles et irrationabiles, oves et pecora. Et ideo haec propositio: 'Sortes tenetur diligere Deum super omnia', est falsa de vi vocis, sed sic debet exponi: 'tenetur Deum diligere super omnia, id est super omnia diligenda a Sorte, de quorum numero non est Deus', et hoc verum est. Similiter consequens est falsum, quia non teneor velle mille homines esse in charitate, et me carere charitatem potius quam econtrario. Immo in multis casibus deberem eligere illud quod crederem minus esse ad honorem Dei, quia hoc est mihi praeceptum a Deo, quod potius me debeam velle esse in gratia quam mille homines alios, si alterum praecise deberem eligere. Et ideo magis est ad honorem Dei, nam sic praecipit mihi. Similiter consequentia non valet, quia antecedens ad bonum intellectum potest esse verum. Et consequens falsum.

Ad nonum, cum dicitur de latitudine conatus etc., dico quod, supposita tali latitudine graduum in conatu voluntatis, licet sibi quolibet conatu latitudinis diligere Deum. Et quando arguitur: 'ergo [243b] in quolibet gradu Sortis licet sibi diligere creaturam', quicquid sit de consequentia, consequens tamen potest concedi, quia praeceptum de magnitudine dilectionis Dei non est respectu intensionis actus, sed respectu boni voliti et circumstantiae volendi, scilicet quod bonum sibi debitum optetur propter se, non propter aliud. Et quando arguitur et ponitur quod Sortes de non fruente fruens fiat fruitione intensa etc., concedo conclusionem istam: 'Sortes incipit minus diligere Deum quam diligit Platonem', si hoc comparativum 'minus' dicat comparisonem secundum intensionem actus et conceditur quod Sortes in infinitum minus incipit diligere Deum quam Platonem. Et tamen incipit frui Deo, et incipit diligere in infinitum plus quam Platonem, si ly 'plus' dicat comparisonem secundum magnitudinem boni voliti.

Ad decimum principale, quando dicitur: 'si sic, ergo homo ex vi praecepti necessitabitur ad peccandum', nego consequentiam, quia dico quod homo ad illud idem tenetur postea ex pluribus causis quam prius. Unde Deus exigit ab homine quod velit sibi summum honorem, et ad hoc homo tenetur ex praecepto et beneficio. Nec exigit pro beneficio aliud quam quod imponit sub praecepto, sed tamen homo continue sive sit bonus, sive malus, propter continuationem sui esse et vitae suae, quae est magnum beneficium, ex novis obligatur nec ad plus diligendum quam prius, quia prius tenebatur toto corde.

Ad aliam formam, quando dicatur: 'aut homo magis tenetur diligere Deum quam angelus, vel aequaliter', dico quod magis tenetur, hoc est pluribus causis tenetur. Non tenetur tamen magis diligere hic in via, sed magis tenetur diligere sicut potest. Et certe in patria homo magis diligit Deum quam angelus.

Contra: angelus habet meliora naturalia. Dicendum quod naturalia hominis per lumen gratiae et coactionem Dei magis iuvabuntur. Sicut enim beata virgo est exaltata super omnes angelos, ita diligit Deum intensius quam aliquis eorum.

Ad aliam formam, quando quaeritur de anima Christi utrum ipsa magis tenetur diligere etc., dico quod magis tenetur, et non est possibile, si Sortes in infinitum peccaret et quod praeciperet veniam a Deo, quod ideo tantum teneret Deo sicut anima Christi propter gratiam datam Sorti. Quia ista debita non sunt similia, nec eiusdem rationis.

Ad undecimum argumentum principale, quando dicitur: 'homo tenetur magis diligere seipsum quam Deum', dico quod, si ly 'magis' dicat mensuram boni voliti vel circumstantiae volendi, falsum est. Et ad illud Philosophi dico quod verum est quantum ad notitiam, non quantum ad [244a] magnitudinem voliti.

Contra: quaero quaestio: sanctus vel magnus homo tenetur magis diligere Deum quam homo hodie natus, vel adultus? An plus, quia intensiori actu? An plus, quia maius bonum debet sibi velle? An plus ex circumstantia, quia magis propter se? Nullum istorum potest dici. Potest dici quod haec propositio: 'Sortes magis tenetur diligere Deum quam Plato' est distinguenda secundum amphibologiam, eo quod ly 'magis' potest determinare ly 'tenetur' vel ly 'diligere'. Si primum, propositio est vera. Si secundum, falsa. Quia non tenetur diligere magis, sed magis tenetur aequaliter diligere. Et sic unus homo non tenetur diligere magis quam alius, tamen magis tenetur, id est ex pluribus causis.

Ad aliam formam, si homo deberet diligere Deum plus quam se, ergo deberet praeeligere suam adnihilationem potius quam peccare mortaliter, dicitur quod sic.

Ad duodecimum principale, quando quaeritur utrum homo tenetur aequaliter ante redemptionem et post, dico quod non aequaliter tenetur. Et quando arguitur quod debemus diligere humanitatem Christi, dicendum est quod non.

Ad tredecim concedo conclusionem.

<QUAESTIO QUINTA>

Quaeritur utrum Deus sit tres personae distinctae. Videtur quod non, quia tres personae sunt tres dii, igitur unus Deus non est tres personae. Consequentia patet. Antecedens proba, quia ista consequentia est bona: 'unum est tale quo maius cogitari non potest, igitur unum est Deus'. Et eadem ratione ista consequentia erit bona: 'tria sunt talia, quorum quolibet maius excogitari non potest'. Probatur, quia vel Pater est illud quo maius etc., vel non. Si non, non est Deus. Si sic, pari ratione Filius et Spiritus Sanctus.

Praeterea, si tres personae distinguuntur, quaero utrum finite, an infinite. Si finite, igitur duo finita sunt in Deo; et ultra, igitur aliquod finitum est in Deo, et omne quod est in Deo est Deus, igitur aliquod finitum est Deus. Si infinite, ergo non magis differunt Deus et diabolus, quam Pater et Filius, nec homo et asinus magis differunt quam Pater et Filius. Et similiter sequitur quod summe diversae res forent una res. Secundo, dato quod differant infinite, sequitur quod tantummodo differunt sicut different si per impossibile distinguerentur. Et, per consequens, sequitur quod forent diversi Dii, data tanta diversitate. Ista igitur nec differunt finite, nec infinite.

Praeterea, Deus et Trinitas sunt omni modo idem quo simpliciter est melius esse idem quam non idem. Sed esse idem essentialiter et personaliter est simpliciter melius quam non esse sic idem, igitur Deus et Trinitas sunt idem essentialiter. Maior pars patet per Anselmum, *Prosologion* 15: „tu es itaque iustus, verax et beatus, et quicquid est melius esse quam non esse”. Minor patet etiam, quia quicquid convenit Patri est melius simpliciter ipsum quam non ipsum. Igitur etc.

Praeterea, si unus Deus est tres personae, Deus erit compositus ex tribus distinctis rebus. Patet, quia omne constituens distinguitur a constituto, sed Pater constituitur per paternitatem, et Pater est essentia. Igitur sunt quatuor res in divinis. Quod autem constituatur per paternitatem, patet per communem modum loquendi doctorum et per sanctum Thomam in scripto suo, locis diversis, *Super primum Sententiarum*, ubi dicit quod aliqua proprietas constituit personam, et aliqua est personalis, et tamen non constituit, sicut patet per Magistrum, 1 *Sententiarum*.

Praeterea, essentia divina generat, igitur generat alium Deum, igitur sunt duo Dii, quod est impossibile. Antecedens primum probatur, quia arguitur sic: hic Pater generat, hic Pater est haec essentia divina; igitur haec essentia divina generat. Est enim syllogismus expositivus. Item, Filius est genitus de substantia Patris, quaero quam habitudinem dicitur ly 'de'. Non formalem, nec materialem, ergo efficientem; igitur substantia Patris generat Filium. Item, essentia est Pater, igitur est Pater Filii; igitur generavit Filium.

Item, substantia Patris est substantia Filii, sed Filius est genitus de substantia Patris; igitur Filius est genitus de substantia Filii; igitur Filius est genitus ex se.

Praeterea, essentia divina est res generans, igitur essentia divina est generans. Consequentia patet a termino sumpto cum determinatione quae non est diminuens nec distrahens ad terminum sumptum absolute.

Praeterea, nullum incommunicabile tribus personis est communicabile tribus personis. Pater est incommunicabilis, essentia est communicabilis, igitur Pater non est essentia. Maior patet, quia unum oppositorum removetur a reliquo. Et discursus patet, quia regulatur per dici de nullo.

Praeterea, ista consequentia est bona: 'nullus homo est non homo'. Igitur iste homo non est non homo, demonstrato Christo: et ultra: igitur iste homo non est essentia divina. Haec consequentia patet, quia essentia divina non est homo, et tamen sequitur sic quod est non homo. Nam si essentia divina esset homo, essentia divina esset aliquis homo, et non nisi Filius Dei; ergo essentia divina esset genita et, similiter, haberet corpus, et haberet matrem, quod est falsum.

Praeterea, si sic, duo contradictoria forent simul vera, scilicet ista: 'Deus generat Deum' et 'Deus non generat Deum'. Prima pars patet [245a] 1^o *Sententiarum*, distinctione 4. Secundo, patet, nam sequitur formaliter: 'Filius non generat Deum, igitur Deus non generat Deum'. Similiter sequitur formaliter: 'essentia divina non generat, ergo Deus non generat', vel sub hac forma: 'haec res non generat, demonstrata divinitate, ergo Deus non generat'. Consequentia patet, quia eadem res demonstratur in subiecto antecedentis pro qua supponit subiectum consequentis, et reliquae partes convertuntur.

Praeterea, illud quod est Filius et Filius convertuntur, sed Pater est illud quod est Filius, ergo Pater est Filius. Maior patet, quia mutuo se inferunt. Similiter arguitur sub hac forma: omne quod est Filius est non Pater; essentia divina est Filius, ergo ipsa est non Pater; ergo non est Pater.

Praeterea, si sic, Spiritus Sanctus procederet a Patre et Filio. Consequens est falsum, quia vel est aequaliter ab utroque – et hoc non, quia tunc non foret nisi unus; patet consequentia 7 *Metaphysica*, commento 31, ubi habetur pro inconvenienti quod unum actum, secundum quod unum generetur a duobus agentibus aequaliter vel inaequaliter et, si hoc, alterum istorum non esset Deus: item, tunc procederet temporaliter a Patre et Filio; vel ergo eadem processione procedit temporaliter et aeternaliter, vel alia et alia. Si eadem, ergo, cum procedat temporaliter a se, procederet aeternaliter a se. Si alia et alia, ergo est mutabilis. Item, si procedat a Patre et Filio, ergo Pater et Filius vel sunt unum principium Spiritus Sancti, vel duo. Si duo, igitur duo Dii. Si unum principium, ergo una persona.

Praeterea, si sic, ergo Trinitas personarum staret cum summa simplicitate. Consequens est falsum, quia si sic, pari ratione, si essent quatuor personae, et, per consequens, infinitae, starent cum summa simplicitate.

Item, tunc Pater haberet Filium et, per consequens, hoc esset melius *prima*, quam non habere Filium, quia aliter non competeret Deo. Sed hoc non competit Filio, ergo aliqua perfectio competit Patri quae non competit Filio.

Confirmatur istud, demonstratis istis duobus 'habere Filium' et 'non habere Filium'. Quaero quod est melius. Et patet deductio quod Pater et Filius non sunt aequales. Confirmatur ratio, quia posse generare est melius quam non generare, igitur convenit summe essentiae. Consequentia patet, quia necesse est ut supraema natura sit quicquid melius omnino est ipsum quam non ipsum; ergo essentia divina potest generare. Antecedens patet, quia nihil attribuitur Deo, nisi quod est melius ipsum quam non ipsum.

Praeterea, Filius generatur ab aliquo ente, ergo ab aliqua substantia vel accidente, quia omne ens est substantia vel accidens. Sed a nullo accidente, ergo ab aliqua substantia <generatur>. Sed a nulla creatura, ergo a substantia divina. Ergo Filius generatur ab essentia divina; igitur essentia divina generat.

Praeterea, haec est vera: 'Trinitas est unus Deus, ergo Trinitas est unitas'. Sed non est Pater, neque Filius, neque Spiritus Sanctus, ergo est quarta res in divinis.

Praeterea, unitas personalis est maior quam unitas Trinitatis. Igitur Trinitas non est summe una. Antecedens patet, quia illi rei repugnat pluralitas aliqua quam alia praemittit etc.

Praeterea, rationes ideales sunt essentia divina; sed ista differunt realiter, et non personaliter. Ergo sunt plures essentiae divinae. Maior patet per Augustinum <*Quaestiones*> 83, quaestio 46, et minor etiam, ubi dicit sic: „sunt namque ideae quaedam principales formae vel rationes rerum stabiles atque immutabiles, quae ipse formae temporales non sunt, ac per hoc aeternae”. Ad oppositum est prima canonicorum Iohannes, capitulo 5: *tres sunt qui testi* etc.

Ad istam quaestionem dico quod sic, quia haec est fides catholica sanctis patribus revelata, sicut in diversis symbolis satis patet. Quia hoc probare facultatem humanae rationis excedit, et ideo non solum praesumptuosum, sed et fatuum est ad illa probanda niti. Et ideo in praesenti quaestione dico cum Hilario, sicut dicit et allegat Magister, 1 *Sententiarum*, distinctione 33, capitulo 5 in fine: „Forma fidei certa est. Non igitur aliquid addendum est, sed modus constituendus audaciae. Quicquid ultra quaeritur, non inteligitur”. Qualiter tamen ad articulos fidei

se habeat vel se debeat habere studens catholicus docet Anselmus, *De incarnatione verbi* cito post principium: „nefanda”, inquit, „temeritate audent quidam disputare contra ea quae Christiana fides confitetur, quoniam illud in intellectu capere nequeunt, sed potius inflati superbia iudicant nullatenus esse posse quod nequeunt intelligere, quam humili sapientia fateantur esse multa posse, quae ipsi non valent comprehendere”. Et ideo docet infra quod catholicus debet humiliter quaerere rationem quomodo sit. „Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non imittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum”. Haec ille.

Ad primum principale, quando dicitur: 'tres personae sunt tres Dii, ergo unus Deus non est tres personae', potest dici quod nec antecedens est verum, nec consequentia valet formaliter, sed tantum gratia materiae tenet. Quod non sit formalis patet, nam non sequitur: 'tria ligna sunt tres substantiae, ergo unum lignum non est tres substantiae', nam antecedens est verum, et consequens falsum, tenendo quod totum sit suae partes. Similiter antecedens istius est falsum, scilicet 'tres personae sunt tres Dii'. Et ad probationem, quando dicitur: 'haec consequentia est bona: unum est tale quo maius etc. [246a], igitur illud unum est Deus et tria sunt talia, ergo tres Dii', nego istam consequentiam. Causa est, quia nomen quod dicitur ad se et absolute non potest praedicari in plurali de personis, sed sequitur: 'tria sunt talia quorum quodlibet etc., igitur illa tria sunt unus Deus'. Magis tamen convenienter dicerentur 'tres personae' quam 'alia tria'.

Sed contra hoc arguitur sic: ista sunt quibus maiora excogitari non possunt, ergo ista sunt Dii. Consequentia probatur per modum arguendi Anselmi, *Prosologion*, 2, et *Contra insipiente*, quia vel illa quibus maiora cogitari non possunt sunt in intellectu tantum, vel in intellectu et in re. Si secundum, ergo talia sunt Dii. Si primum, ergo maiora eis cogitari possunt. Ergo illa quibus maiora cogitari possunt, sunt illa quibus maiora cogitari non possunt. Ad istud dicitur quod forma arguendi Anselmi non valet in singulari, sed multo minus valet in plurali. Nam antecedens conclusionae factae est verum modo de facto et consequens est falsum, nam, demonstrata quacumque creatura et Deo, haec est vera: 'ista sunt quibus maiora excogitari non possunt, quia, si esset dare aliquam cogitabilia maiora istis, esset dare cogitabile maius Deo'. Consequens est falsum, sicut, demonstratis duobus corporibus, quorum unum est finitum et aliud infinitum, si per possibile, vel impossibile, haec esset vera: 'istis non est dare maiora'. Quia, si sic, utroque istorum esset dare maius et sic aliquo infinito esset dare maius et ideo consequentia facta non valet. Si autem arguatur, demonstratis personis divinis: 'ista sunt quibus maiora etc., ergo sunt Dii', dici potest quod consequentia non valet, quia sunt unus Deus tantum, et non sunt quaedam distincta essentialiter et ideo non sunt plures Dii. Vel aliter potest dici quod antecedens, si exponitur ad sanum intellectum et communem, est falsum, videlicet, illa sunt quaedam magna quibus maiora etc., quia sunt unum magnum, et non quaedam magna.

Contra: sunt bonae personae, ergo sunt magnae personae. Consequentia patet per Augustinum: „in iis quae non mole magna sunt, hoc est maius quod melius”. Ergo in eisdem hoc est magnum, quod est bonum.

Praeterea, dicimus quod sunt tres personae coeternae et coequales, ergo sunt tres magnae personae et bonae, quia non coequales nisi in magnitudine quae est bonitas.

Praeterea, videtur quod in symbolo est contradictio, quia Athanasius dicit quod non sunt tres aeterni, sed unus aeternus et cito post subdit quod sunt tres personae coaeternae. Sed sequitur: sunt coaeternae, ergo sunt aeternae. Ad haec argumenta non est opus respondere, quia omnia possunt solvi per solutiones praecedentes et per connotationes, ut patet cuilibet consideranti.

Ad secundum principale, quando dicitur: 'aut distinguuntur infinite aut finite etc.', primo, dico ad materiam argumenti, quod posset dici quod Pater distinguitur a Filio distinctione infinita, quia seipso qui est infinitus. Similiter ista distinctio est essentia divina et, per consequens, infinita. Et tunc posset negari illa consequentia: 'Pater et Filius distinguuntur distinctione infinita, ergo distinguuntur infinite vel in infinitum', sicut non sequitur: 'distinguuntur distinctione quae est essentia divina, ergo distinguuntur essentialiter'.

Solet dici a doctoribus quod distinctio personalis est minima, nec est comparabilis alicui distinctioni inter creaturas, vel inter res distinctas essentialiter. Et ideo in infinitum minus distinguuntur Pater et Filius quam Sortes et Plato, sicut in infinitum minor est linea quam superficies, vel saltem punctus quam linea. Et tunc ad formam argumenti potest dici quod nec distinguuntur finite, nec infinite, scilicet non finite, quia distinguuntur indivisibiliter.

Contra: aut distinguuntur magis quam Sortes et Plato, aut minus, vel aequaliter. Si minus vel aequaliter, ergo finite. Dico quod minus et nego ultra; ergo finite.

Contra: si illa quae magis distinguuntur, distinguuntur tantum finite, ergo illa quae minus distinguuntur, distinguuntur finite. Negatur consequentia de illis quae in infinitum minus distinguuntur.

Ad tertium principale, quando arguitur: 'Deus et trinitas sunt omnino idem etc.', potest dici negando minorem et concedendo maiorem. Et ad probationem, quando accipitur: 'quicquid convenit Patri est melius simpliciter ipsum quam non ipsum', dico quod non; immo Anselmus dicit oppositum. Sed dicit: „quicquid convenit praeter relationem, melius est ipsum quam non ipsum”.

Ad quartum, quando dicitur sic: 'Deus est tres personae, igitur Deus est compositus etc.', nego consequentiam et ad probationem: 'omne constituens distinguitur a constituto', concedo, sed negatur minor, quia, cum probatur per communem modum loquendi, dico quod doctores in multis loquuntur ex proposito metaphorice et secundum nostrum modum intelligendi, qui est imperfectus, de divinis. Unde nolunt dicere quod bene sentiunt quod Pater, si constitutus per aliud, sed, si essentia et paternitas essent duae res in Patre, ut materia et forma in creaturis, tunc paternitas constitueret Patrem, hoc est per paternitatem foret illud compositum formaliter: Pater. Similiter nihil est ibi elicivum operationis nisi persona.

Ad quintum, quando accipitur: 'essentia divina generat, ergo generat alium Deum', nego antecedens. Et cum arguitur per syllogismum expository, potest dici quod nunquam est syllogismus expository ubi demonstra[247a]tur res quae est una et tres. Et ideo de forma sic non est bonus syllogismus, scilicet expository: 'hic Deus creat, hic Deus est trinitas, ergo trinitas creat', licet omnes propositiones sint vere. Similiter non est inconveniens quod logica naturalis deficiat in iis quae fidei sunt. Et ideo, sicut fides est supra physica naturalem, ponens res produci per creationem, ad quam philosophia naturalis non attingit, ita moralis doctrina fidei ponit quaedam principia, quae scientia moralis non concedit. Eodem modo rationalis logica fidei alia

debet esse a logica naturali. Dicit enim Commentator, 2 *Metaphysica*, commento 15, quod quaedam logica est universalis omnibus scientiis, et quaedam propria unicuique scientiae. Et si hoc est verum, a multo fortiori oportet ponere unam logicam fidei. Et similiter alia logica utitur obligatus certa specie obligationis et alia libere respondens secundum qualitatem propositionum. Modo philosophi non viderunt aliquam rem esse unam et tres; ideo de ea in suis regulis mentionem non fecerunt. Sunt igitur in logica fidei tales regulae, quod omne absolutum preadicitur in singulari de tribus, et non in plurali, alia quod unitas tenet suum consequens, ubi non obviat relationis oppositum. Et ideo, concessis praemissis dispositis in modo et in figura, negatur conclusio, quia in conclusione obviat relationis oppositio, sicut si arguitur sic: 'haec essentia est Pater, haec essentia est Filius, ergo Filius est Pater'. Et utraque praemissarum est vera, et apparet dispositio tertiae figurae.

Sed quid est dicendum? Estne logica Aristotelis formalis, an non? Dico quod, si non vis vocare logicam formalem nisi illam quae tenet in omni materia, sicut dicit Commentator, 1 *Physicorum*, commento 25: „sermo concludens per se debet concludere in omni materia”, tunc patet quod non. Si vis vocare logicam formalem illam quae per naturalem inquisitionem in rebus a nobis sensibiliter notis non capit instantiam, dico quod sic.

Ad sextum principale dico quod nihil proprie communicatur in divinis, quia ubi aliquid communicatur, communicatur alteri a se. Tamen dicitur quod essentia divina non communicatur alteri a se, quia est eadem in tribus personis et est tres personae. Et sic accipitur communicabile pro eodem. Similiter haec est falsa: 'nihil idem tribus est communicabile'.

Ad septimum, quando dicitur: 'nullus homo est non homo', dico quod in argumentis de Christo oportet habere logicam singularem, quia ibi de eodem supposito oportet concedi contradictoria cum specificatione diversarum naturarum. Unde consequens apud theologos potest distinguere [247b] 'iste homo est non homo', demonstrato Filio Dei, quia vel intelligitur quod sit non homo secundum naturam humanam, et tunc est falsum, vel secundum divinam, et tunc est verum. Simili logica utitur Magister *Sententiarum*, quando concedit quod idem homo est mortalis et immortalis, et huiusmodi.

Ad octavum, quando dicitur quod, si sic, contradictoria forent vera, scilicet ista: 'Deus generat et Deus non generat', nego consequentiam, quia non sunt contradictoria, quia verificantur pro diversis suppositis – sic bene posset dici, si placuisset antiquis –, vel, si sint contradictoria, dicitur quod negativa est falsa, scilicet ista: 'Deus non generat'. Ad probationem non valet consequentia: 'Filius non generat, ergo Deus non generat'. Nec ista valet: 'essentia divina non generat, ergo etc.', quia antecedens est verum et consequens est falsum.

Ad nonum principale, quando dicitur: 'illud quod est Filius et Filius convertuntur', haec potest negari, quia Pater est illud quod est Filius, et ideo iste terminus 'id quod est Filius' potest verificari de aliquo de quo non verificatur Filius.

Ad decimum, quando dicitur quod tunc Spiritus Sanctus procederet a Patre et Filio, concedo quod ab utroque aequaliter procedit. Et dictum Commentatoris non est ad propositum, quia Pater et Filius non sunt causae agentes Spiritus Sancti.

Ad aliam formam dico quod processio temporalis non est aeterna. Hoc est iste propositiones non convertuntur: 'procedit temporaliter', et 'procedit aeternaliter' etc.

Ad aliam dico quod Pater et Filius sunt unum principium.

Ad undecimum concedo hanc conditionalem: si essent infinitae personae, starent cum summa simplicitate.

Ad duodecimum, neutrum est melius simpliciter ipsum quam non ipsum, sicut patet de se.

Ad aliud: 'Filius generatur de substantia Patris', haec debet exponi secundum Magistrum, id est a Patre qui est substantia.

Ad aliud dico quod Trinitas non est quatuor res, sed est iste tres res. Sicut si lignum 'd' compositum esset ex 'a', 'b', 'c' non sequitur 'd' non est 'a', nec 'b', nec 'c', ergo est quarta res distincta ab istis tribus rebus, licet exemplum non sit omnino conveniens.

Ad aliud, cum dicitur: 'unitas personalis est maior', nego. Ad probationem, 'quia sibi repugnat pluralitas aliqua', conceditur, sed non illa quae stat cum summa simplicitate.

Ad aliud: 'ideales rationes sunt essentia divina etc.', dico quod idea est essentia divina, et est tantum una. Et sic tantum loquitur Augustinus ad ostendendum Deum habere cognitionem omnium, et exponende sunt propositiones suae omnes. Unde dicunt quidam quod nulla contradictoria de quibus loquitur Aristotelem verificantur de Patre et Filio, quia ipse intelligit de talibus ubi negativa negat essentiam [248a] affirmatam in alia. Et sic haec est falsa: 'Filius est non Pater', si neget essentiam. Vera autem est si neget solam relationem.