

tia voluntarium efficitur, non per se, sed per acci-
dens, sicut et quolibet malum.

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia excusat peccatum.
(1-2, qu. 77, art. 5; et de Malo, qu. 5, art. 8.)

Ad secundum sic procederet. 1. Videtur quod ignorancia peccatum non excusat. Primo per hoc quod dicit *Glossa Ambrosii* (1) Rom. 2: *Gravissime peccat, si ignorat.* Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

2. Praeterea, qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 4), talis meretur duplices mulierations (2). Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

3. Praeterea, peccatum additum peccato non excusat, sed aggravat. Sed ignorantia peccatum est, ut dictum est supra. Peccatum ergo non excusat.

4. Praeterea, illud quod consequitur omne peccatum, non potest excusare vel alleviare peccatum; quia sic de quolibet excusat. Sed ignorantia sequitur omne peccatum; quia omnis malus est ignorans, secundum Philosophum in 5 Ethic., ut supra.

Ego idem quod prius.

5. Praeterea, ut *Beda* (5) dicit, quatuor sunt poenitentiae quae nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia, et malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec ignorantia nec infirmitas.

Sed contra est quod *Apostolus* dicit, 1 Timoth. 4, 15: *Misericeordiam consecutus sum, quia ignorans fici.* Sed nihil provocat ad misericeordiam nisi peccatum excusat vel alleviat. Ergo ignorantia excusat vel alleviat peccatum.

Praeterea, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (de duabus Animabus, cap. 10). Ergo quod tollit vel diminuit rationem voluntarii, excusat vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, quia voluntarium per ignorantiam causatur, ut *Philosophus* in 5 Ethic. (cap. 5), dicit.

Ergo ignorantia vel excusat vel alleviat peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ignorantia quaedam ex toto excusat peccatum; quaedam vero alleviat in parte; quaedam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad hujusmodi evidentiam sciendum est, quod ignorantiae divisio tripliciter potest sumi. Primo ex parte ipsius scientis, quia quaedam est in potestate scientis, et haec dicitur ignorantia vincibilis, vel affectata; quaedam autem non est in potestate ejus, et haec dicitur invincibilis. Sed hoc quod ignorantia sit in potestate ejus qui ignorat, contingit dupliciter: quia vel est in potestate ejus secundum se, sicut qui ignorat aliquod praecipuum quod statim scire posset; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se; ut patet in ignorantia ebrii; quia ebrietas quae est causa ignorantiae, in potestate ejus fuit; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis

(1) *Ejus nomine citat veteris Glossa, ex qua desumpta S. Thomas; nova sine cupusquam nomine dat post aliam ex Augustino appendicem, nec omnino est Ambrosii (Ex edit. P. Nicolai).*

(2) *Al. maledictiones.*

(3) *Super Lue. 10 (Ex edit. P. Nicolai).*

impeditur. Secundo sumitur divisio ignorantiae ex parte scibilis. Est enim quaedam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, et haec dicitur secundum Philosophum ignorantia universalis, et secundum juris peritos ignorantia juris; et haec variatur in diversis, ut supra dictum est: quia quaedam tenetur scire unus quae non tenetur scire alius. Quaedam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, et haec est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam *Philosophus* vocat ignorantiam particularis, iuristae vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quaedam enim ignorantia est quae est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret; et tunc dicitur per ignorantiam peccare; et hujus signum est poenitentia de actu (1). Quaedam vero est ignorantia quae non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum; et secundum hanc, ut *Philosophus* in 5 Ethic. (cap. 2) dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans unde in actu talis non poenitet; ut si aliquis eredens accedere ad unam mulierem, accedit ad aliam, ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quaedam vero ignorantia est quae quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur iudicium rationis de particulari operabilis, secundum quod dicitur in 6 Ethic. (cap. 6), quod delectatio corruptum existimatione prudentiae; et haec est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans.

His ergo visis, sciendum est, quod ignorantia non excusat nee minimus peccatum nisi secundum quod causat involuntarium: non enim potest esse voluntarium quod est ignorantum. Ignorantia autem quae non est causa actus, non causat involuntarium, ut *Philosophus* dicit in 5 Ethic. (cap. 2); unde illa nullo modo excusat nec diminuit peccatum; sed solum illa quae est causa actus. Haec autem potest excusare peccatum vel in toto vel in parte. Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admittatur ratio culpe, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quae rationem culpe habet, excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet inquantum ignorantia est; quia sic habet quod involuntarium causet; non autem excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet; et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sit sive secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitae operam non dederit quando ignorantiam incurrit: si enim operam rei licet dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non habet: et ita potest sequens peccatum ex toto excusare, ut patet in his qui exercitio spiritualium operationum in amentiam vertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorans dicitur gravissime peccare, non propter quantitatem peccati, sed propter periculum: quia dum morbum non cognoscit, medicinam non querit. Vel dicendum, quod *Ambrosius* (vel alias Auctor) loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

(1) *Al. poenitendo de actu.*

Expositio textus.

Quae per tentationem fuerat convincenda vel per rimenda (1), scilicet spirituali morte vel etiam corporali, vel a se, vel a viro, vel a Deo, si de mu-

liere intelligatur, ut Magister exponit.

In eo tanen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale crederet (2). Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa et non ex genere. Putavimus enim quod quia fecit ut uxori morem gereret, quod peccatum suum execrationis causam haberet et veniam de facili acciperet, et hujusmodi seductione causa videtur fuisse elatio mentis, quae ad suggestionem mulieris surrespicit, ex qua voluit lignum yelutum experiri. Cum enim experimentum non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quandam dubitationem adductus est ejus rei, puta experimenti ligni vetiti, in quo etiam mulier seducta fuit.

Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur.

Videtur quod insufficienter enumaret: quia quadam peccatum est etiam ex concupiscentia, de qua mentionem non facit. — Et dicendum, quod peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur: non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquis aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur.

Quae etiam (3) ipsa peccatum est. Hoc verum est si sit eorum quae scire tenetur: alias non: quia etiam habere voluntatem non sciendi geometriam, peccatum non est ei qui illam non profiteretur per officium magisterii.

(1) *Al. convincenda. Perimenda scilicet. Nicolai: convincenda vel perimenda. Perimenda scilicet etc.*

(2) *Textus: Inexpertus enim divinae severitatis, in eo falli putuit ut veniale crederet esse commissum.*

(3) *Subaudi ignorantia.*

DISTINCTIO XXIII.

Quare Deus permisit hominem tentari, sciens eum esse casum (1).

Praterter queri solet, quare Deus hominem tentari permisit, quem decipiendum esse praescribat. Sed non inquit laudabile homini, si ideo bene vivere possit: quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suum. Deo juvante et est gloriatus non consentire quam tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes: Cur creavit Deus quos futuros males praescribat? Quia praevidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sie enim fecit eos ut relinquenter eis unde aliquid facerent, et si culpabiliter aliquid facerent, illus de se laudabiliter operarentur invenient. A se habent voluntatem malam, ab illo naturam (2) bona, et justam poterant. Frustrum ergo dicitur: Non debet Deus creare quos praescibat malos futuros. Sciebat enim bonus profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam: Talem deberet hominem facere qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem natum esse quam omnino peccare mollet. Concedant et ipsi non esse malam quam talis facta ut posset non peccare, si vellet; et juste punitam quae voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo habeat bona sit, illi melior, cur non utrumque faceret, ut uberior laudaretur de utraque illa enim de sanctis Angelis, haec de hominibus est. Item

(1) *Al. materialium.*

(2) *Al. iterum.*

inquit: Si Deus vellet, et isti boni essent. Et hoc quidem concedimus, sed melius voluit ut quod vellent essent; et boni quidem non infructuose, malis vero non impune essent. Item inquit: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur nolit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet sapere. Et quidem secundum animam rationalis fuit homo habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum cretarum et cognitionem veritatis quae primae perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studi vel disciplina aliqua per intervalum temporis proficisse, sed ab exordio sua conditionis divinitus illam percepisse.

Quod triplicem cognitionem habuit homo ante lapsum; scilicet rerum propter se factarum et Creatoris et sui.

Fuit itaque homo primus ante lapsum triplici cognitione praeditus: rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est; eum non ipse Creator vel Angelus aliquis, sed homo omnibus animalibus nonna imposuerit, ut ostenderetur quod singulariter notitiam homo ipse habuit. Quae enim propter illum creata erant et ab illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit. Quia, ut ait Apostolus (4 Corinth. 9), non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subiecissentur, et ratione ipsius

gubernarentur, ut seiret illis necessariae providere a quibus emolumenatum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidi, sicut nec illam qua carnis necessariae providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animae quam peccando amisit.

De cognitione creatoris.

Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quomodo a credentibus absens queritur, sed quadam interiori inspiratione qua Dei praesentiam contemplabatur, non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in aenigmata qualiter in hac vita videmus.

De sui cognitione.

Porro sui cognitionem idem homo talem acceperisse videot ut quid deberet superiori, et quid aequali et quid inferiori.

Divisio textus.

Postquam definitivit Magister principium humanae perditionis et ex parte tentationis et ex parte peccantis; in parte ista determinat de permissione divina, quae quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non: si enim Deus non permisisset, homo non peccasset; et dividitur in quinque partes, secundum quinque questiones quas movet; secunda incipit ibi: *Moventur etiam quidam;* tertia, ibi: *Addunt etiam talen hominem debere facere qui nollet omnino peccare;* quarta ibi: *Item inquit:* Si Deus velle, et illi boni essent: quinta ibi: *Item inquit:* Posset Deus voluntate eorum vertere in bonum. Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animae habuit Adam ut posset peccato resistere, quae incipit ibi: *Et quidem secundum animam rationalis fuit homo.* Et dividitur ibi per tres: in prima ostendit qualis fuit factus secundum animam quantum ad scientiam; in secunda quantum ad naturalem potentiam, 24 distinct, ibi: *Nunc diligenter investigandum;* in tercia ostendit qualis fuit quantum ad gratiam, 26 distinct, ibi: *Haec est gratia operans et cooperans.* Prima in duas: in prima ostendit quorū cognitionem homo in principio suā conditionis accepit; in secunda ostendit qualēm de his notitiam habuit, ibi: *Rerum quippe cognitionem hominem acceperis?* (1) perspicuum est. Et circa hoc tria facit: primo ostendit qualēm cognitionem habuit de rebus creatis; secundo qualēm de Deo, ibi: *Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur;* tertio qualēm de seipso: Porro sui cognitionem idem homo acceperisse videot. Et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo movet dubitationem, et solvit, ibi: *Si autem quaeatur utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant.* . . . responderi potest quod ei magis facienda indica sunt quam futura revelata.

QUAESTIO I.

Hie est duplex quaestio: prima de permissione divina respectu peccati primi hominis. Secunda

(1) *Al. homo acceperisset etc.*

riori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus praevaricationis neque seipsum cognovisset.

Utrum homo praescius fuerit eorum quae sibi futura erant.

Si autem queritur, utrum homo scientiam haberet eorum quae circa eum ventura erant; idest si ratione suam praesciret, et similiter si praesciverit bona quae habiturus fuisset si in obediencia persistisset, responderi potest, quod ei magis facienda indica sunt quam futura revelata. Accipit enim scientiam et praeceptum eorum quae facienda fuerant; sed non habitus praescientiam eorum quae futura erant. Non fuit ergo homo praescius sui casus, sicut et de Angelo diximus (dist. 4). Quod Augustinus super Genes. (lib. II, cap. 18) asserit ratione utens quam supra posuimus. Et haec de scientia hominis, quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

de cognitione primi hominis quantum ad primum statum.

Circa primum queruntur duo: 1.º utrum Deus potuerit conferre aliqui naturae creature ut peccare non posset ex naturae conditione; 2.º utrum Deus debuerit permittere hominem tentari et peccare.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alicui naturae creature conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui naturae creature conferri potuit ut ex conditione sue naturae peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in littera (ex lib. 11, cap. 7 super Gen. ad lit.), scilicet quod illa natura quae peccare non potest, est de sanctis Angelis; haec autem quae peccare potest, est de hominibus. Nec potest dici, quod haec angelicæ naturae per gratiam convenient, quia in hoc ab homine non differunt, cui etiam per gratiam hoc convenient. Ergo videtur quod per conditionem naturae sue Angeli habeant quod peccare non possunt.

2. Praeterea, natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum vel error accidere potest, etiam secundum naturae sue conditionem, scilicet cœlestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturae sue conditionem.

3. Praeterea, ut Damascenus dicit (lib. 1 orth. Fid., cap. 5), ex hoc quod creature est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis; una secundum esse, sicut in his quae corruptiuntur; alia secundum electionem, sicut in his quae peccant. Sed aliqua rei secundum naturae sue conditionem confortur ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantias spiritualibus et corporibus cœlestibus. Ergo alicui naturae conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

4. Praeterea, constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus et summe potens, videtur quod alicui creature contulerit vel confer-

re potuerit suam similitudinem, ut per naturam suam non possit peccare.

5. Praeterea, constat quod alicui creature hoc conferatur per gratiam quod peccare non possit. Sed potuit Deus facere ut ille habitat gratiae qui confirmationem in bono creat, alicui naturae pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitat perfectius. Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturale sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creature confiteri potuit ut peccare non possit.

Sed contra, perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitatis creaturarum communicabiles in genere communicae sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturae communicatum est, quia nec homini nec Angelo, quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturas communicabile non fuit.

Praeterea, confirmation in bono videtur consequi ex perfecta adhaesione finis. Sed finis ille ad quem rectitudi voluntatis ordinatur et potestatem et intellectum et desiderium cuiuslibet creature excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creature sit qua naturaliter habeat quod peccare non possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nulli creature communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturae sua. Cujus ratio est, quia cum omni creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficit; quando autem causae influentiā recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati causa sua recedere quantum ad aliquid vel non recedere; vel ita quod non sit in potestate ejus: et prius pertinet ad liberum arbitrium; quia hoc est essentiale libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causa sue non inhaeret, oportet quod deficit; unde dicit Augustinus, 8 super Gen.: *Homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tremerabit;* et ideo impossibile fuit ut servata libertate arbitrii alicui creature conferretur ut secundum conditionem suae naturae peccare non possit: est enim quasi quedam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causae sue possit inhaerere vel non inhaerere; et si non potest peccare, non potest causa sue non inhaerere, et sic sequitur contradictionis. Sed naturae divinae, quae ex se rectitudinem habent, convenient per conditionem naturae sue ut deficeri non possit, sicut nec ab esse, ita nec a rectitudine bonitatis; et quibuscumque hoc confortur ut per gratiam confirmetur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod Angeli hoc habent ut peccare non possint per conditionem naturae sue, sed per donum gratiae. In hoc tamen ad hominibus secernuntur quod gratitiam confirmationem quasi a principio creationis accepunt, quae hominibus per (1) longum tempus datur.

Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis; sed habet electionem, ut possit secundum

(1) *Forte post.*
S. Th. Opera omnia. V. 6.

hoc in ea esse peccatum: unde quantum ad potentiam electionis non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam.

Ad tertium dicendum, quod quilibet res habet principia determinata ad suum esse, et proprietates naturales; quae principia non sunt de illis quae sue potestati subjacent; et ideo aliqua creatura in illis invariata habet. Sed electio est eorum quae sunt in potestate ejus; unde quia in his creaturae aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur Eccl. 13, 14, *Reliquum eum in manu consili sui,* id deficere potest.

Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinae ut creaturæ conferre non possit quantum ad hoc suum similitudinem, sed ex imperfectione creaturæ; partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod est quædam impossibilitas in implicatione contradictoriū, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quandocumque alicui naturae convenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturae superioris; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo, quod cum confirmatione in bono insit creaturæ rationali solum per gratiam, quae est quoddam spirituale lumen, et similitudo inereati luminis; non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinae naturae, quod est omnino impossibile.

ARTICULUS II.

Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari, vel peccare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare, vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquaque potest, fini competentius. Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem fatus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere cum in peccatum eadere.

2. Praeterea, quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniri ad finem illum. Sed homo et Angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in 1 distinct, dictum est. Cum ergo naturam Angeli fecerit Deus quac peccare non posset, ut in littera dicitur, videtur quod naturam hominis talem faciat.

3. Praeterea, ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeant sui operis. Cum ergo per tentationem daemonis homo a sua rectitudine impeditus fuerit, et providentia divina sit omnium creaturarum, et praecepit rationalium; videtur quod hominem tentari permittere non debuit.

4. Praeterea, quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius et melius est; unde et omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est. Sed compendiosius fuit via perveniri in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato eritus in beatitudinem transferret. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

3. Praeterea, minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio aliquius laudis quam ipsum peccatum, qua minor bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficiens permissionis divinae quae in littera assigatur, scilicet quod gloriatus est non consentire quam tentari non posse.

Sed contra id ex quo appetet Deus laudabilis, non debet penitus impediti. Sed in peccatis etiam appetet laudabilis Deus, cum per misericordiam parcat, et per justitiam puniat. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impidere.

Praeterea, omne bonum potentius est in sua bonitate, quam malum in sua malitia. Ergo non est conveniens ut aliquod malum taliter impediatur quod per hoc aliquod bonum tollatur. Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, que coactionem non patitur. Ergo convenienter permisus est homo peccare.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquantur; quia, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), providentia non est corrupitiva naturae, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cuiusque naturae creatae, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis, ut in 1 Ethic. (cap. 1) dicitur. Si autem aliqua natura a suo gradu translati in altiorem per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturae exresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translatâ erat, vacuo remanente. Dico ergo, quod si peccatum omnino impeditur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quae potest peccare et non peccare; quae quidem bona est; tolleretur etiam huiusmodi est de peccato posse resurgere, et multa huiusmodi, quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur; et ideo ad providentiam divinam pertinet et hominem tentari permettere, et peccare si vellet.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competit parti aedifici secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium: et ideo sicut unam partem alia meliorem facit, ita etiam Deum unumquodque facit in illa propotione ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam Angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravat; sed per gratiam confirmationis, quam statim post principium sue conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint; ita etiam homo, cum ad terminum viae recte tramite pervenerit, eamdem confirmationem consequitur. Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturalium fact, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducantia in finem, et eodem modo; sed unicuique secundum suam conditionem.

Ad tertium dicendum, quod sapientis est removere hoc modo impedimentum, quod natura non tollatur: quod non fieret, si hominem vel Angelum in peccatum eadere non permitteret, quamdiu est in statu viae.

Ad quartum dicendum, quod non semper via

brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quae ad rem pertinent, convenienter salvantur; et hoc non fieret, si hominem in peccatum non permetteret eadere.

Ad quintum dicendum, quod non tantum per prohibitionem peccati violentam tolleretur laus, sed etiam naturalis ordo rerum; quod nullo modo providentia divina pateretur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de cognitione quam homo in primo statu habuit; et cires hoc queruntur tria: 1.º utrum Deum per essentiam viderit; 2.º utrum rerum omnium scientiam haberit; 3.º utrum potuerit falli.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Adam viderit Deum per essentiam.
(1 p., qu. 94, art. 1; et de Ver., qu. 18, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam Deum per essentiam videbat. Visio enim immediata Deum dicitur visio per essentiam. Sed Adam in primo statu videbat Deum sine medio, ut in principio 4 libri, Magister dicit. Ergo videtur quod videbat Deum per essentiam.

2. Praeterea Augustinus dicit (lib. 85 Qq., qu. 51), quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi, est medium inter cognoscendum et cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset integratae naturae suae, Deum immediate et per essentiam viderit.

3. Praeterea, ut Apostolus, 1 Corinth. 15, 12, dicit, *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Adam in primo statu non videt at in aenigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

4. Praeterea, quicumque non habet illud quod desiderat, affligitur. Sed in primo statu non erat aliqua afflictio, quia poena non potuit culpam praecedere. Cum ergo naturaliter visionem divinæ essentiae homo desideraret, videtur quod Deum per essentiam videbat.

5. Praeterea, illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impeditur, sicut lapis quod sit deorsum. Sed intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam. Cum ergo non esset ibi aliquod impedimentum, quia nec culpa, nec poena, videtur quod Deum per essentiam videbat.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam;* et sicut dicit quadam Glossa Isa. 6, *idest, nullus homo in statu viae existens.* Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

Praeterea, ut dicit Augustinus (super Psal. 90), visio Deitatis per essentiam, est tota meritis. Sed constat quod homo in statu innocentiae mercede beatitudinis non habebat. Ergo et Deum per essentiam non vidit.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod, sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viae qua nunc Deum videmus, et cognitionem patriae qua saneti cum

in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiam videndum est quod modis Deus possit videri.

Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Uno modo per suam essentiam; alio modo per effectum aliquem ejus effluentem, in intellectum videntis; tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat. Hujus autem exemplum in visione corporali inspici potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans; et huic comparatur primus modus divinae visionis, qui est per essentiam; et hic quidem modus ex conditione naturae suae, nulli naturae debetur, nisi divinae, in qua est idem (1) sciens et sciutum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam; et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis; et hic secundus modus videnti conuenit Angelus secundum conditionem naturae suae; quia, ut in lib. de Causis (prop. 8) dicitur, omnis intelligencia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei; unde cognoscens ipsum lumen naturae suae, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis; sive per effectum rationalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spirituale, sicut est in visione fidei illius qui adhaeret his quae alias revelata sunt per influentiam spiritualis luminis; et ideo dicimus nunc in speculo videre, secundum Apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturae suae; quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet; quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturae debetur, elevatur Angelus et homo per gloriam; unde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gloriam, etiam post statum culpas; sicut etiam in visione contemplativa patet, qui revelationes divinas merentur; et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis iustitiae. Tertius autem modulus est communiter viatorum, etiam post statum culpas. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, modulus est inter utrumque.

Quidam vero aliiter dicentes, errant, ponentes Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri: quod haereticum est, et Scripturae contrarium, ut patet 1 Corinth. 15, et 1 Joan. 3.

Quidam vero e contrario dicunt, Deum per essentiam in omni statu videri; et his etiam autoritates sanctorum repugnant; quia Dionysius (2) dicit, quod si aliquis videntis Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt eius; et Gregorius dicit (18 Mor., cap. 28), quod quantumcumque homo in statu viae procererit, ad

statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

Ad prius ergo dicendum, quod Adam in primo statu dicitur Deum sine medio vidisse, non quia ipsum per essentiam videret, sed quia non per medium argumentationis ex creaturis sensibilius procedens, in cognitionem ejus deveni-bat, sed mediante effectu spirituali in intellectu ejus resultante, sicut et Angelii in primo statu videbant. Ideo dicitur, quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

Ad secundum dicendum, quod cum cum dicitur, nihil esse medium inter Deum et mentem nostram, intelligendum est non secundum naturam dignitatem, quia natura mentis angelicae supra naturam mentis humanae est, ut Dionysius expresse dicit 4 cap. eaelest. Illic, et Gregorius in hom. de centum oviibus (1) et Augustinus super Joan. (2), nec etiam per medium informantis privatar medio, quia caritas creatra est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat.

Ad tertium dicendum, quod aenigma importat obscuritatem quendam cognitionis, eo quod aenigma est, secundum Donatum, questio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit claritas intellectus increati; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmatius est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum qui deformis est; intellectus vero humanus est ratiocinatus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem sue naturae; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in aenigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectus consequitur humanum ex peccato, consequitur ex corruptione carnis aggravantis animam, Sap. 9, et sic in aenigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem vel poenam parentem cuiusque desiderati, sed eius tantum quod debet haberi, et est tempus habendi; et ideo Adam in primo statu eti Deum non videt, quod summe desiderabat, non tamen inde affligebatur, quia nondum erat tempus ad illud pervenienti; alias sequeretur quod nonne quod intendit venire ad aliquem finem, quem nondum consequitur, poenam habet.

Ad quintum dicendum, quod aliquem actum potest aliquid impedit dupliciter. Uno modo per modum contrarium, sicut calor violentus impedit aquam ne infrigidetur; et per hunc modum culpa et poena impedit visionem Dei; et tale impedimentum homo in primo statu non habebat. Alio modo per modum simplicis negationis, sicut rusterius impedit ab actu geometricandi ex hoc quod habitum geometriae non habet; et ita etiam Adam ab actu visionis Dei impeditabatur, quia nondum intellectus erat ad hunc actum per habitum gloriae sublevatus.

(1) Seu hom. 54 in Evang. ubi centum ovium parabolam explicat, et applicat ad institutum praesens.

(2) Tract. 17 et 110 (Ex edit. P. Nicolai).

ARTICULUS II.

Utrum Adam habuit perfectum cognitionem rerum a creatione sua. — (1 p., quæst. 94, art. 5; et de Verit., quæst. 18, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuit a creatione rerum perfectam cognitionem. Quia, secundum Anselmum (lib. de concept. Virg., cap. 1), qualis fuit Adam in primo statu, tales etiam filios generasset. Sed supra habatum est, quod pueri non fuissent nisi perfecti in scientia secundum unam opinionem, cui Magister magis assentire visus est dist. 20. Ergo nec Adam in scientia perfectus fuisset.

2. Praeterea, Augustinus dicit (8 super Genes., cap. 10), quod Adam ideo positus est ad operandum in paradiso ut naturas rerum experiri. Sed experimentum est principium cognitionis accipiens a sensibilibus, et per inventionem. Ergo videtur quod non statim in principio perfectam rerum cognitionem habuisset.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 5 de Animali (text. 5), intellectus nihil est in actu eorum quae sunt, antequam intelligat. Sed non potest intelligere sine phantasmatu, ut ibidem dicitur, sicut nec visus videre sine colore. Cum igitur nihil sit eorum quae sunt, nisi secundum quod perfectur actu habens speciem aliquę rei in natura existentis, videtur quod cognitionem a sensibilibus accipisset mediante sensu et imaginatione; et sic non statim fuisset perfectus in scientia.

4. Praeterea, secundum Philosophum, et sicut etiam Magister supra dixit, 1° distinctione, anima infusa est corpori, ut in ipso perficiatur scientia et virtutibus; et ad hoc sunt dati sensus et membra. Sed hoc frustra esset, si per operationem sensus, intellectus perfectionem non acquereret. Cum igitur nihil sit frustra in naturae organo, et præcipue in compositione humani corporis, videtur quod homo a sensibilibus cognitionem rerum accipisset, sicut et nunc, et non statim perfectam scientiam habuisset.

5. Praeterea, ille qui est in scientia perfectus, non est necesse ut alio illuminante perfectur. Sed Adam in primo statu etiam per Angelos fuisset illuminatus: alias periret natura's ordo, creaturam, secundum quem natura angelica inter divisionem et humanam ponitur, ab una accipiens et in aliam refundens, ut in 4 cap. cœl. Hier. dicitur. Ergo non fuisset in scientia perfectus.

Sed contra, nomina imponuntur rebus ex proprietatis earum sumptu: quia unaquaque res nominatur ab eo quod in ipsa est nobilis. Sed Adam animalibus nomina imposuit, ut Gen. 2 dicitur. Ergo in principio sua creationis animalium naturas cognovit, et per consequētiam aliarum rerum.

Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus decet esse defectum in eo. Sed in corpore Adæ nulla fuit imperfectio in statu innocentiae. Ergo multo minus fuit imperfectio in intellectu ejus.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod illam scientiam necesse est homini in primo statu attribuire sine qua imperfectus fuisset, et nihil amplius. Tunc autem aliquies scientia imperfecta dicitur, quando non novit aliquid eorum quae ad ipsum pertinent;

et ideo nulla notitia eorum quae ad hominem pertinebat, in primo statu homini defuisse. Pertinebat autem ad ipsum dispositio sui ipsius in actibus propriis; et ideo dicitur cognitionem perfectam habuisse eorum quae ab ipso agenda vel vitanda erant. Similiter etiam ad ipsum pertinebant aliae creature, inquantum propter ipsum factae erant, ut vel ab ipsi emolumenatum acciperet, vel eis praesesset, et eas gubernaret; et ideo tantum de unaquaque re cognoscet, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi adscribere in primo statu. Hanc autem cognitionem aliter Adam habuit, et alter ad eam ejus posteri pervenissent; quia natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit (de Consolat. phil., lib. 5, pros. 10), et *Dei perfecta sunt opera*, ut Deut. 52, 4, dicitur. Ideo Adam, tamquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quae naturae humanae competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum aliis corporaliter, et instruendum intellectum. Filii autem ejus, quia cum originali justitiae nesciebant, quae sine prudenter esse non potest, sicut nec aliqua virtus, ut in 6 Ethic. (cap. ult.) Philosophus dicit; ideo oportuit quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognosse posset quid agere et quid vitare deberent; quamvis forte uses rationis impeditetur secundum unam opinionem, propter organorum indispositionem. Sed habitus cognitionis aliarum rerum non est necesse quod in sua nativitate habuissent, sed per inventionem et doctrinam, ut tantum (1) simul cum perfectione corporis et perfectione cognitionis completeretur; unde Philosophus in 6 Ethic. (ubi supra) dicit, quod prudenter et habitus ad cognitionem rerum a nobis agendarum pertinentes, sunt nobis magis naturales quam scientia aliarum rerum. Quidam vero dicunt, quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nisi accipissent; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integratem naturam, neque quantum ad originali justitiam.

Ad tertium ergo dicendum, quod ut supra dictum est, non oportuit ut filii Adæ sibi similarerint nisi in his quae ad speciem humanam pertinebant vel ex conditione naturae, vel ex Dei beneficio. Hoc autem quod Adam in primordio suea conditionis habitum omnium rerum accepit, non conveniebat sibi inquantum homo, sed inquantum homo humani generis principium; unde non oportet quod alius convenisset.

Ad secundum dicendum, quod aliquis experitur aliquid dupliciter. Vel ut ex sensibilibus, quorum experientia habitum cognitionis acquirit; sicut in nobis fit, qui ex multis experimentis unum universale collimus, quod est principium artis vel scientiae; et sic Adam experimento non indigebat. Alio modo ut illud quod quis per habitum cognitionis tenet, etiam in rebus videntur; hoc enim scientia delectabilis est; et sic Adam experimenta de naturis sumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmatu, quod est objectum ejus, in duabus; scilicet in accipiendo scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se

(1) Nicolai, ut tamen.

tenet, phantasmibus, sicut quibusdam exemplis (1), secundum motum qui est ab anima ad res. Dico ergo, quod intellectus Adæ in primo statu non indigebat phantasmatu quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum, nec oportebat quod illud phantasma esset a sensu acceptum; alias non potuisset intelligere nisi rem quam prius vidisset. Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari in imagine aliquod phantasma quod nunquam per sensum est acceptum.

Ad quartum dicendum, quod non propter hoc operationes sensum in Adam frustra fuissent, si per eas cognitionem rerum ad se pertinentem non accipisset; quia per operationem sensus expertus fuisset exterius quod intellectus interius tenebat per habitum cognitionis innatae. Et praeterea hoc sibi supra conditionem naturae sue collatum fuerat ut scientiam non a sensibilibus acciperet; et ideo oportebat ut ea quae ad naturae perfectionem secundum sui conditionem convenient, ei non subtraherentur; sicut homini resurgentí membris apta ad cœlestionem non subtrahuntur, quamvis cibis ultius non utatur.

Ad quintum dicendum, quod Adam non hoc modo fuit in scientia perfectus quod omnia scire; et ideo in his quae nesciebat, per Angelos illuminatus fuisset, sicut et inferiores Angeli a superioribus purgantur a nescientia, ut, in 6 cœl. Hier. Dionysius dicit.

ARTICULUS III.

Utrum homo in primo statu decipi potuerit. (1 p., qu. 94, art. 4; et de Ver., qu. 18, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuerit. Quia, sicut Apostolus dicit, 1 Tim. 4, mulier seduta est. Adam vero quamvis non fuerit seductus est, ut veniale credere quod moriferum erat, ut in praecedentibus dictum est. Ergo in statu innocentiae decipi potuerit.

2. Praeterea, Magister, supra, dist. 21, dixit, quod mulier ideo serpente non horruit, quia quem a Deo creatum sciebat, ab eo etiam loquendi usum accipisse credidit. Hoc autem falsum erat, quia loqui non est nisi intelligentia proprie. Videtur igitur quod decipi potuerit.

3. Praeterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec Angelus hoc sciant, sed solus Deus. Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset. Ergo videtur quod deceptus fuisset.

4. Praeterea, sensus quandoque nuntiant aliquid alterum quam sit; sicut quod a remotiori videtur, minus videtur. Sed de sensibilibus cognitionem per sensus habuisset. Ergo videtur quod ibi quodammodo decipi potuerit, cum decipi nihil aliud sit quam falsum verum aestimare.

Sed contra, Augustinus dicit (de lib. Arbitr., lib. 5, cap. 18), quod falsa pro veris approbare, non est natura hominis instituti, sed poena damnati. Cum igitur homo in primo statu omni poena caruisset, videtur quod decipi non potuerit.

(1) Ali. sicut in quibusdam exemplis patet, secundum etc.

Praeterea, deceptio sine ignorantia non est. Ignorantia autem, ut Hugo de Sancto Victore dicit (1), est et culpa et poena. Hoc autem in primo statu esse non potuit. Ergo nec aliqua deceptio.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio totius hominis pendebat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem iustitiae inhaerebat; et ideo illa permanente Deo conjuncta, sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit; unde, sicut supra dictum est, Adam quodammodo potuit mori, scilicet si prius peccaret; erat tamen quodammodo immortalis, quia in actu potentia moriendo non exisset, nisi prius peccasset: ita etiam homo in statu innocentiae consideratus poterat quidem decipi si prius peccasset, non tamen ante peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, elatio quadam mente mulieris invaserit post verba serpentis, per quam verum eredit quod serpens suadebat; et ideo seductio illa secuta est elationem, quae fuit peccatum primum; et similiter est de viro, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod mulier eredit serpentem usum loquendi divinitus accipisse, non quidem per conditionem naturae, sed per ministerium spiritualis creaturae; nec contulit utrum hoc fieret virtute boni vel mali angeli, aut utrum fieret Deo permittente, vel Deo jubente.

Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illasum ab omnibus exterioribus laesuris, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quae suam cognitionem impediabant, ut statim intelligeret, si quia falsum pro vero sibi diceret.

Ad quartum dicendum, quod quamvis a sensibilius fuisse ei aliquid alio modo representatum quam rei naturam habetur, non tamen in eo fuisse illa deceptio, nec quantum ad sensum, qui hoc modo recipiebat secundum proportionem suam ad sensible, nec quantum ad intellectum, cuius judicio subiacet illa discretio, quae inter sensum et rem erat, ut scilicet sciret quare aliter res videretur quam esset.

Expositio textus.

Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivaret, quia nemo male vivere suaderet. Videatur hoc esse falsum: quia tunc, si nec Angelus nec homo peccasset, actus homini laudabilis non fuisset, cum tunc nullus esset ad malum persuaserit. — Et dicendum, quod hoc non est intelligendum ita quod laus humani actus dependeat a suasione mali, sed a potentia resistendi studenti; quae potentia (2) manifestari potuit, si tentatus fuisset et viciisset. Unde signanter dicit: Si ideo (3) bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet; ut quasi causa bene vivendi ostendatur hoc quod nullus ad malum persuadet.

Et est gloriösius non consentire quam tentari non posse. Videatur hoc esse falsum: quia cum Deus et Angelus tentari non possint, aliquid esset in homine gloriösus quam in Deo. — Et dicendum,

(1) Lib. 4 de Sacram., part. 7, cap. 51 (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Ali. resistendi, suadendique in potentia etc.

(3) Ali. et vivo etc.

quod hoc intelligendum est supposita conditione humanae naturae, per quam potest homo peccare et non peccare. Vel exponatur ut primum.

Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit. Videtur falsum; quia nunc non habemus cognitionem omnium rerum, sicut Adam habuit. — Et dicendum, quod etiam ista scientia aliquo modo per peccatum diminuta est, sed non adeo quod per hoc homo a via salutis impeditur; et ideo in salutari doctrina de hujusmodi instruendis non erat.

Sed non habuit praescientiam corum quae futura

erant. Videtur falsum; quia cum nos quorundam futorum praescientiam habemamus, cognitio ejus fuisset imperfectior quam nostra. — Sed dicendum, quod nos non cognoscimus futura nisi prout quotdammodo sunt praesentia in suis causis, quae sunt determinatae ad tales effectus, vel de necessitate, vel in majori parte; et sic etiam Adam in primo statu futorum cognitionem habuit multo plenius quam nos; non tamen eorum quae causas determinatas non habent, sicut ea quae ex libero arbitrio dependent, ut easus suus.

DISTINCTIO XXIV.

De gratia hominis et potentia ante peccatum.

Nunc diligenter investigari potest, quoniam gratiam vel potestam habuit homo ante casum, et utrum per eam poterit stare, vel non. Scindunt est igitur, quod homini in creatione, sicut de Angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est non delinare ab eo quod accepterat; sed non poterat proficer intantum ut per gratiam creationis sine alia meriti salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodammodo, qui poterat vivere sine peccato. Sed non poterat sine alia gratiae adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam meretreretur aeternam. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 107): « Si factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine possit, non sine divino adjutorio, et suo fieri peruersus arbitrio. Utramlibet horum elegisset, Dei voluntas faciet ab illo, vel de illo. Et quia suam malum facere voluntatem quam Leui, de illo facta est voluntas Dei. » Item (in eodem lib. cap. 105): « Si oportebat prius hominem fieri, ut et bene posset velle et male; ne frustra, si bene; ne impune, si male. » Idem quoque in libro de Correctione et Grata ait: « Si hoc adjutorium vel Angelo vel homini, cum primo facti sunt, defuisse; quoniam non talis natura facti erat ut sine auxilio posset manere si velle; non utique sua culpa occidisset. Defuisse quippe adjutorium, sicut quo manere non posset. » Idem (ibid. cap. 11): « Dederat Deus homini bonum voluntatem, in illa quippe enim fecerat rectum. Dederat adjutorium, sicut quo non posset in ea manere, si velle, et per quod posset. Ut autem hoc vellet, in eis dimisit arbitrio. » Idem in operibus (1) lib. et cap.: « Acepserat posse, si velle; sed non habuit velle quod posset (2); nam si habuisset, perseverasset. » His testimoniis evidenter monstratur quod homo recititudinem et bona voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat. Alioquin non sua culpa videbatur occidisse.

Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis, in qua creatus est.

Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit? Quia nec aliquip mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit; sed non perseveraverat; et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

Objecit contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficer (3).

Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficer vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic. Per illum auxilium gratiae creationis potuit stare in bono quod accepserat. Potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere temptationibus atque suggestionibus malis, meritum est, ac bonum

(1) Haec apud Augustinum praecedentibus praemittuntur, ut et paulo aliis verbis, et alia serie, sed praeferuntur quam ad sequentem appendicem pertinent, et quae partim ex cap. 11, hic notato, partim ex 12, colligunt possunt (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. posse quo velle.

(3) Al. omittitur hic titulus: item al. ad marginem tantum notabatur. Objecit contra praedicta.

remunerabiles: omne autem bonum meritum profectus est. Per gratiam igitur creationis proficer potuit, sine adiunctione alterius gratiae. Ad quod dicimus, quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consenseret: quia nihil in eo erat quod malum impelleret; sicut Angelis qui non ecclerentur, nec fuit meritum quod sterterunt, idest quod non correrantur. Nobis autem meritum est aliquando, si nullum non facimus, sed resistimus, ibi dumtaxat ubi causa subiecta nos facere id movet: quia ex peccati corripili pro sint ad lapsum gressum nostri: ubi autem non interventus causa nos ad malum impellens, non meremur, si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitam poenitentiam.

De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.

Hie considerandum est, quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si velle. Illud unique fuit libertas arbitrii ab omni labore, et corruptela immunit, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potestiarum animae sinceritas atque vivacitas (2). Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur assistente, vel malum eadem desidente: et dictur liberum quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest; arbitrium vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potest illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum; et aliquando quidem discrecionem habens boni et mal, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est; sed quod bonum est, nisi gratia adiutoria non eligit malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, quae naturaliter vult bonum, flet tenuiter et exiliter, nisi gratia iuvat; quae adveniens iuvat eam, et erigit, ut efficiat per se bonum; per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animae potestia qua bonum vel malum velle potest, utramque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent: habent tamen sensum, et appetitum sensualitatis.

Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis.

Est enim sensibilitas quodam vis animae inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensu, atque appetitus rerum ad corpus pertinet. Ratio vero est vis animae superior, quae, ut ita dicamus, duas habet partes, vel differentias, superiore, et inferiore. Secundum superiorem superius conspiciebatur vel consolens intendit; secundum inferiorem ad temporalium dispositionem (3) conspicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit quod non sit communis cum bestiis, ad rationem pertinet; quod autem in ea reperitur (4) communis cum bestiis, ad sensualitatem pertinet: et ubi nobis gradatim in consideratione partium animae progradientibus, primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hac autem Augustinus docet in 12 libro de Trin. (cap. 7), ita dicens: « Videamus

(1) Usurpatum ex Glossa super illud monitum (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Nicolai aliam instituit paragraphum, titulum hunc praemittuntur. De libero arbitrio: quod idem Magistri locutus habet.

(3) Al. prospicit.

(4) Al. reperitur.

ubi sit quasi quoddam hominis interioris exterioris confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum peccore; recte dicunt ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solus corpus homo exterior deputabitur; sed ad juncta quadam vita sua, qua compages corporis, et omnes sensus viginti, quibus instructus est ad exteriora sentienda. (Et cap. 8): Ascendentibus igitur introrsum quibusdam gradibus considerationis per animae partes, ubi incipit aliquid occurrit quod nobis non sit commune eum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agere. (Et cap. 1): Rationalis autem per superioris materialis rationis conspiciebatur a viro, ut non licet mulieri effrenata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu tenetur in delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigisti, viri auctoritate repulatur, veniale est. Si vero diu in delectatione cogitationis tenetur, etis voluntas pericendi desit, mortale est: et pro eo damnabiliter simul vir et mulier, id est totus homo; quia tunc vir non sic debuit mulierem exhibuit: unde potest dici consenserit.

Repetitio summarum perstringens.

Itaque, ut breviter summarum perstringam, quando peccatum ita in anima concepit ut illud facere disponat, vel etiam perficit, aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando cogitatione delectatione diu tenetur, mortale est. Cum vero in sensibili motu tantum est, ut praedictum, tunc levissimum est peccatum: quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dicti, aliud frequenter, aliud semel: quia ut quibusdam placet, quaedam sunt quae si tantum semel fiant, vel facienda disponantur, dannantur; quae vero non nisi saepius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Hoc autem Augustinus in 12 lib. de Trin. (cap. 12) tradidit ita: « Sic in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuaserat, mulier autem non manducavil sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt: et in illo quodam secreto coniugio, quod in uno homine geritur et dignoscat, cum ratione sciencie, quae in rebus temporibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quandam illecebrem, tunc velut serpens appetitum feminam. Hoc autem illecebres consenserit, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitatione delectationis contentus (1) est, superiori vero auctoritate ita relinquant membrum ut non exhibentur armis iniuriant peccato; sic habendum astimo, velut si lignum velutum mulier sola comederit. Si autem in consensi illo ita decernitur quodque peccatum, ut si potest sit, etiam operi implorare; intelligenda est mulier dedisse viro suo simil edendum illecum cibum: neque enim potest peccatum, non solum cogitandum suuiri, verum animi perpetrandum, efficaciter mente decerni, nisi et illa mens intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohonesti, malae actioni cedat. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicet, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, et volens, idest delectans libenter, quae statim ut attigerit animum, respici debueret, negandum est esse peccatum; non longe minus, quam si operi statutum implendum: et ideo de talibus quoque cogitationibus venia plena est, pectusque percutiendum, et dicendum: Dimille nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus delictoribus nostris. Neque enim, sicut in illo duobus primis hominibus personam suam quisque portabat; et ideo si sola mulier cibum illecum edisset, sola utique mortis supplicio pleceretur: ita potest dici in homine uno, si de eius dicti possit: Duo in mente una. Ecco ex verbis intelligi potest, qualiter in animo hominum existat Imago illius conjugi, et qualiter in singulis nostris sententiis illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.

Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.

Nunc superest ostendere, quomodo per illa tria in nobis consummetur peccatum: ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale vel veniale peccatum; ut enim illi serpens persuaserat mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensus motus, cum illecebri peccati conceperit, quasi serpens suggesterat mulieri, scilicet inferiori parti rationis, id est rationi scientiae: quae si consenserit illecebri, mulier edit cibum vetitum. Post de edam dat viro, cum superiori parti rationis, id est rationi sapientiae, eamdem illecebri suggesterat: quae si consenserit, tunc vir et femina cibum vetitum gustat. Si ergo in moto sensuali tantum peccati illecebri teneatur, veniale ac levissimum est peccatum; si vero

(1) Al. in suo dispartitur officio.

(2) Al. conceptus.