

per hoc quod dicit Glossa Ambrosii (a) Rom. 11. *Gravissime peccas, si ignoras*. Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

2. Præterea. Qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum Philosophum in III. Ethic. cap. iv. talis meretur duplices (1) multationes. Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

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

4. Præterea. Illud quod consequitur omne peccatum, non potest excusare, vel alleviare peccatum, quia sic de quolibet excusaret. Sed ignorantia sequitur omne peccatum: quia omnis malus est ignorans, secundum Philosophum in III. Ethic. ut supra. Ergo idem quod prius.

5. Præterea. Ut Beda (b) dicit, quatuor sunt penalitates quæ nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia, & malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec ignorantia, nec infirmitas.

Sed contra est quod Apostolus I. Timoth. 1. 13. *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Sed nihil provocat ad misericordiam, nisi peccatum excuset, vel alleviet. Ergo ignorantia excusat, vel alleviat peccatum.

Præterea. Omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, de duabus animabus cap. x. Ergo quod tollit, vel diminuit rationem voluntarii, excusat, vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, quia involuntarium per ignorantiam causatur, ut Philosophus in III. Ethic. cap. 111. dicit. Ergo ignorantia vel excusat, vel alleviat peccatum.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod ignorantia quædam ex toto excusat peccatum, quædam vero alleviat in parte, quædam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad huiusmodi evidentiam sciendum est, quod ignorantia divisio tripliciter potest summi. Primo ex parte ipsius scientis: quia quædam est in potestate scientis, & hæc dicitur ignorantia vincibilis, vel affectata; quædam autem non est in potestate ejus, & hæc 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 præceptum quod statim scire posset; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se; ut patet in ignorantia ebrii: quia ebrietas, quæ est causa ignorantia, in potestate ejus fuit; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis impediatur. Secundo sumitur divisio ignorantia ex parte scibilis. Est enim quædam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, & hæc dicitur secundum Philosophum ignorantia universalis, & secundum Jurisperitos ignorantia juris; & hæc variatur in diversis, ut supra dictum est: quia quædam tenetur scire unus quæ non tenetur scire alius. Quædam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, & hæc est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam Philosophus vocat

(1) Al. maledictiones. (2) Al. pœnitendo de actu.

Ex Edit. P. Nicol. (a) Ejus nomine citat vetus Glossa, ex qua desumpsit S. Thomas: nova sine cujusquam nomine dat post aliam ex Augustino appendicem; nec omnino est Ambrosii. (b) Super Luc. x.

ignorantiam particularis, Juristæ vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quædam enim ignorantia est quæ est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret; & tunc dicitur per ignorantiam peccare; & huius signum est (2) pœnitentia de actu. Quædam vero est ignorantia quæ non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum; & secundum hanc, ut Philosophus in III. Ethic. cap. 11. dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans: unde in actu talis non pœnitent, ut si aliquis credens accedere ad unam mulierem accedat ad aliam, ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quædam vero ignorantia est quæ quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur iudicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in VI. Ethic. cap. vi. quod delectatio corrumpit existimationem prudentia: & hæc est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans.

His ergo visis, sciendum est, quod ignorantia non excusat, nec minuit peccatum nisi secundum quod causat involuntarium: non enim potest esse voluntarium quod est ignoratum. Ignorantia autem quæ non est causa actus, non causat involuntarium, ut Philosophus dicit in III. Ethic. cap. 11. unde illa nullo modo excusat, nec diminuit peccatum; sed solum illa quæ est causa actus. Hæc autem potest excusare peccatum vel in toto, vel in parte. Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpæ, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis, & ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quæ rationem culpæ habet, excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet in quantum ignorantia est, quia sic habet quod involuntarium causet; non autem excusat in quantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet: & ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed à tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sive sit secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitæ operam non dederit quando ignorantiam incurrit: si enim operam rei licitæ dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet: & 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 alius Auctor, loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitude, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

Ad secundum dicendum, quod ebrius homicida duobus peccatis peccat, scilicet ebrietate, & homicidio: propter quod dicitur, duplices (3) multationes mereri. Nihil tamen prohibet quin quantitas sequentis peccati per ignorantiam ex precedenti consequentem minuatur. Unde in processu argumenti est figura dictionis, quia mutatur discretum in continuum.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia omnis quæ

est peccatum, est (4) in intellectu sicut in subjecto, & in voluntate sicut in causa, ut supra dictum est: unde secundum hoc quod est in intellectu, prout scilicet privat directam scientiam in actu, minuit quantitatem sequentis peccati: nec ex eo habet quod peccatum sit; sed prout est in voluntate sicut in causa, habet quod peccatum sit; & sic non habet quod excuset, sed quod ad peccatum addat: & potest esse quandoque quod plus ponderat ipsum peccatum ignorantia quam illud quod per ignorantiam de sequenti peccato minuitur.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quæ consequitur omne peccatum, non est causa peccati, ut dictum est; & ideo non excusat, nec diminuit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod ignorantia, & infirmitas habent quod excusent peccatum vel in toto, vel in parte, ex hoc quod causant involuntarium; malitia vero, & concupiscentia magis voluntarium augent, & ideo non excusant, sed aggravant peccatum: & hoc dico, si concupiscentia sumatur pro actu voluntatis; si vero sumatur pro passione concupiscibilis trahente voluntatem quodammodo renitentem, sic concupiscentia excusat: quia quanto aliquis majori tentationi succumbit, minus peccat; sed hoc ad infirmitatem reducitur.

EXPOSITIO TEXTUS.

Quæ per tentationem fuerat (5) convincenda, vel perimenda, scilicet spirituali morte, vel etiam cor-

porali, vel à se, vel à viro, vel à Deo; si de muliere intelligatur, ut Magister exponit.

In eo (6) tamen fuisse seductum credi potest quod commissum veniale crederet. Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa, & non ex genere. Putavit enim quod quia fecit, ut uxori morem gereret, quod peccatum suum excusationis causam haberet, & veniam de facili acciperet: & huiusmodi seductionis causa videtur fuisse elatio mentis, quæ ad suggestionem mulieris surrepsit, ex qua voluit lignum veterum experiri. Cum enim experimentum non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quamdam dubitationem adductus est ejus rei, puta experimenti ligni veteri, in quo etiam mulier seducta fuit.

Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur. Videtur quod insufficienter enumeret: quia quoddam 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.

Quæ (7) etiam ipsa peccatum est. Hoc verum est, si sit eorum quæ quis scire tenetur; alis non: quia etiam habere voluntatem non sciendi Geometriam, peccatum non est ei qui illam non proficitur per officium magisterii.

DISTINCTIO XXIII.

Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse (8) casurum.

Præterea queri solet, quare Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum esse præciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, & in potestate haberet velle non consentire suadenti, Deo juvante: & est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes: Cur creavit Deus quos futuros malos præciebat? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim fecit eos ut relinqueret eis, unde aliquid facerent; & si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habebant voluntatem malam, ab illo (9) naturam bonam, & justam pœnam. Frustra ergo dicitur: Non deberet Deus creare quos præciebat malos futuros. Sciebat enim bonis profuturos, & juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam: Talem deberet hominem facere qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quæ omnino peccare nollet. Concedant & ipsi non esse malam quæ talis facta est ut posset non peccare, si vellet, & juste punitam quæ voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo hæc bona sit, illa melior; cur non utrumque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? Illa enim de sanctis Angelis, hæc de hominibus est. Item inquit: Si Deus vellet, & isti boni essent. Et hoc quidem concedimus; sed melius voluit ut quod vellent essent: & boni quidem non infructuose, mali vero non inpune essent. Item inquit: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet sapere. Et quidem secundum animum rationalis fuit homo, habens discretionem boni & mali. Scientiam quoque rerum creaturarum, & cognitionem veritatis, quæ primæ perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, & ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervallum temporis profecisse; sed ab exordio suæ conditionis divinitus illam percepisse.

Quod triplicem cognitionem habuit homo ante lapsum, scilicet rerum propter se factarum, & Creatoris, & sui.

Fuit itaque homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus, rerum scilicet propter se factarum, & Creatoris, & sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est; cum non ipse Creator, vel Angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut ostenderetur quod singulorum notitiam homo ipse habuit. Quæ enim propter illum creata erant, & ab illo regenda, & disponenda erant,

(4) Al. etiam in intellectu. (5) Al. convincenda. Perimenda scilicet. Nicolai: convincenda, vel perimenda. Perimenda scilicet &c. (6) Textus: Inexpertus enim divina seviratatis, in eo falli potuit ut veniale crederet esse commissum. (7) Subaudi ignorantia. (8) Al. esurum. (9) Al. materiam.

erant, horum omnium Deus illi & scientiam tribuit, & providentiam, atque curam reliquit. Quia, ut ait Apostolus I. Corinth. ix. non est cura Deo de bobus. Quorum, aliorumque animalium Deus homini curam reliquit, & providentiam, ut dominationi eius subicerentur, & ratione ipsius gubernarentur; ut sciret illis necessaria providere à quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de huiusmodi non eruditur, sed de scientia animæ, quam peccando amisit.

De cognitione Creatoris.

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

De sui cognitione.

Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut quid deberet superiori, & quid æquali, & quid inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam, & ordinem, scilicet qualis factus esset, & qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prævaricationis, neque seipsum cognovisset.

Utrum homo præsciis fuerit eorum quæ sibi futura erant.

SI autem quaeritur, utrum homo scientiam habuerit eorum quæ circa eum ventura erant; idest, si ruinam suam præciverit, & similiter si præciverit bona quæ habiturus fuisset, si in obedientia perstitisset: responderi potest, quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata. Accepit enim scientiam, & præceptum eorum quæ facienda fuerant; sed non habuit præscientiam eorum quæ futura erant. Non fuit ergo homo præsciis sui casus, sicut & de Angelo diximus (dist. iv.) Quod Augustinus super Genes. Lib. XI. c. xviii. asserit, ratione utens quam supra posuimus. Et hæc de scientia hominis quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam diffinivit Magister principium humanæ perditionis & ex parte tentationis, & ex parte peccantis; in parte ista determinat de permissione divina, quæ quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non: si enim Deus non permisisset, homo non peccasset: & dividitur in quinque partes, secundum quinque quæstiones quas movet. Secunda incipit ibi: *Moventur etiam quidam: tertia ibi: Addunt etiam talem hominem debere facere qui nollet omnino peccare: quarta ibi: Item inquit: Si Deus vellet, & illi boni essent: quinta ibi: Item inquit: Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum.* Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animæ habuit Adam, ex qua posset peccato resistere, quæ 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, xxiv. distinct. ibi: *Nunc diligenter investigandum;* in tertia ostendit qualis fuerit quantum ad gratiam, xxv. distinct. ibi: *Hæc est gratia operans, & cooperans.* Prima in duas. In prima ostendit quorum cognitionem homo in principio suæ conditionis accepit; in secunda ostendit qualem de his notitiam habuit, ibi: *Rerum quippe cognitionem (10) hominem accepisse perspicuum est.* Et circa hoc tria facit. Primo ostendit qualem cognitionem habuit de rebus creatis; secundo qualem de Deo, ibi: *Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur;* tertio qualem de seipso, Porro sui cognitionem idem homo accepisse videtur. Et circa hoc duo facit. Primo determinat veritatem; secundo movet dubitationem, & solvit, ibi: *Si autem quaeritur: utrum homo scientiam habuerit eorum quæ circa eum futura erant . . . responderi potest, quod ei magis faciendâ indicta sunt quam futura revelata.*

(10) Al. homo accepisset &c.

QUÆSTIO I.

HIC est duplex quæstio. Prima de permissione divina respectu peccati primi hominis. Secunda de cognitione primi hominis quantum ad primum statum.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo. Utrum Deus poterit conferre alicui naturæ creatæ ut peccare non posset ex naturæ conditione.

Secundo. Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari, & peccare.

ARTICULUS I.

Utrum alicui naturæ creatæ conferri poterit ut peccare non posset ex conditione naturæ.

1. AD primum sic proceditur. Videtur quod alicui naturæ creatæ conferri poterit ut ex conditione suæ naturæ peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in littera (ex Lib. XI. cap. vii. super Gen. ad lit.) scilicet quod illa natura quæ peccare non potest, est de sanctis Angelis; hæc autem quæ peccare potest, est de hominibus. Nec potest dici, quod hoc angelicæ naturæ per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differret, cui etiam per gratiam hoc convenit. Ergo videtur quod per conditionem naturæ suæ Angeli habeant quod peccare non possunt.

2. Præterea. Natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum, vel error accidere potest, etiam secundum naturæ suæ conditionem, scilicet celestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturæ suæ conditionem.

3. Præ-

3. Præterea. Ut Damascenus dicit Lib. I. orth. Fid. c. 111. ex hoc quod creatura est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis: una secundum esse, sicut in his quæ corrumpuntur; alia secundum electionem, sicut in his quæ peccant. Sed alicui rei secundum naturæ suæ conditionem conferri potest ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantiis spiritualibus, & corporibus celestibus. Ergo alicui naturæ conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

4. Præterea. Constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus, & summe potens, videtur quod alicui creaturæ contulerit, vel conferre poterit suam similitudinem, ut per naturam suam non possit peccare.

5. Præterea. Constat quod alicui creaturæ hoc conferri per gratiam quod peccare non possit. Sed potuit Deus facere ut ille habitus gratiæ qui confirmationem in bono creat, alicui naturæ pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitu perfectius. Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturalem sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creaturæ conferri poterit ut peccare non posset.

Sed contra. Perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitates creaturarum communicabiles, in genere communicatæ sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturæ communicatum est, quia nec homini, nec Angelo; quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturæ communicabile non fuit.

Præterea. Confirmatio in bono videtur consequi ex perfecta adhesionem finis. Sed finis ille ad quem rectitudo voluntatis ordinatur, & potestatem, & intellectum, & desiderium cujuslibet creaturæ excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creatura sit quæ naturaliter habeat quod peccare non possit.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod nulli creaturæ communicatum est, nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturæ suæ. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut à causa sui esse à Deo, oportet quod si sibi relinquatur, deficiat; quamdiu autem causæ influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter: vel ita quod sit in potestate causati à causa sua recedere quantum ad aliquid, vel non recedere; vel ita quod non sit in potestate ejus: & primum pertinet ad liberum arbitrium, quia hoc est essenziale libero arbitrio ut possit facere, vel non facere. Si autem causæ suæ non inheret, oportet quod deficiat, unde dicit Augustinus VIII. super Gen. *Homo Deo sibi præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur:* & ideo impossibile fuit ut, servata libertate arbitrii, alicui creaturæ conferretur ut secundum conditionem suæ naturæ peccare non posset: est enim quasi quædam contradictionis implicatio: quia si est liberum arbitrium, oportet quod causæ suæ possit inherere, vel non inherere: & si non potest peccare, non potest causæ suæ non inherere: & sic sequitur contradictio. Sed natura, quæ ex se rectitudinem habet: convenit per conditionem naturæ suæ ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec à rectitudine bonitatis: & qui-

(11) Forte possit.

buscumque hoc conferretur ut per gratiam confirmetur in bono, habent per donum gratiæ, per quod filii Dei efficiuntur, & quodammodo divinæ naturæ consortes.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod Angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturæ suæ, sed per donum gratiæ. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod gratuitam confirmationem quasi à principio creationis acceperunt, quæ hominibus (11) per longum tempus datur.

Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est, sicut natura corporalis; sed habet electionem, ut possit secundum hoc in ea esse peccatum: unde quantum ad potentiam electionis non stat comparatio inter corporalem & spirituales creaturam.

Ad tertium dicendum, quod quælibet res habet principia determinata ad suum esse & proprietates naturales: quæ principia non sunt de illis quæ suæ potestati subjacent: & ideo aliqua creatura in illis invariabilitatem habet. Sed electio est eorum quæ sunt in potestate ejus: unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquatur, ut dicitur Eccli. xv. 14. *Reliquit eum in manu consilii sui;* ideo deficere potest.

Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiae divinæ ut creaturæ conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturæ, partim ex hoc quod recipere non potest, & partim ex hoc quod est quædam impossibilitas in implicatione contradictoriorum, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quodcumque alicui naturæ convenit aliquid accidens ex influentia superioris tantum, non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturæ 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 confirmatio in bono insit creaturæ rationali solum per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen, & similitudo increati luminis; non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficiatur divinæ naturæ, quod est omnino impossibile.

ARTICULUS II.

Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari, vel peccare.

1. AD secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare, vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius. Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem factus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere eum in peccatum cadere.

2. Præterea. Quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniendi ad finem illum. Sed homo, & Angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in 1. distinct. dictum est. Cum ergo naturam Angeli fecerit Deus quæ peccare non posset, ut in littera dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit.

3. Præterea. Ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeat sui operis. Cum ergo per-

ten-

tentationem dæmonis homo à sua rectitudine impeditus fuerit; & providentia divina sit omnium creaturarum, & præcipue rationalium; videtur quod hominem tentari permittere non debuit.

4. Præterea. Quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius, & melius est: unde & omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est. Sed compendiosior fuit via perveniendi in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato erutus in beatitudinem, transferretur. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

5. Præterea. Minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio aliqujus laudis quam ipsum peccatum, quia minori bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficiens permissionis divinæ, quæ in littera assignatur, scilicet quod gloriosius est non consentire quam tentari non posse.

Sed contra est. Id ex quo apparet Deus laudabilis, non debet penitus impediri. Sed in peccatis etiam apparet laudabilis Deus, cum per misericordiam parcat, & per justitiam punit. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impedire.

Præterea. 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, quæ coactionem non patitur. Ergo convenienter permissus est homo peccare.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet ut unumquodque in sua natura relinquatur: quia, ut Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nomin. providentia non est corruptiva naturæ, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cujusque naturæ creatæ, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis: ut in I. Ethic. cap. I. dicitur. Si autem aliqua natura à suo gradu translata in altiore per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturæ excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente. Dico ergo, quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur: tolleretur enim natura illa quæ potest peccare, & non peccare, quæ quidem bona est: tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, & multa hujusmodi; quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur: & ideo ad providentiam divinam pertinet & hominem tentari permittere, & peccare, si velle.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competat parti ædificii secundum se acceptæ, sed etiam secundum proportionem ad totum ædificium: & ideo sicut unam partem alia meliorem facit; ita etiam Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturæ suæ in ordine ad totum universum.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam Angeli de natura sua habent quod peccare non possint; quod aliquorum peccatum monstravit; sed per gratiam confirmationis, quam statim post principium suæ conditionis acceperunt; confirmati sunt ut peccare non possint: ita etiam homo, cum ad terminum viæ

recto tramite pervenerit, eandem confirmationem consequitur. Sed quod Angelo brevior assignata est via quam homini, diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducentia in finem, & 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 cadere non permitteret, quamdiu est in statu viæ.

Ad quartum dicendum, quod non semper via brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quæ ad rem pertinent, convenienter salvantur; & hoc non fieret, si hominem in peccatum non permitteret cadere.

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

QUÆSTIO II.

Deinde queritur de cognitione quam homo in primo statu habuit: & circa hoc queruntur tria.

Primo. Utrum Deum per essentiam viderit.

Secundo. Utrum rerum omnium scientiam habuerit.

Tertio. Utrum potuerit falli.

ARTICULUS I.

Utrum Adam viderit Deum per essentiam.

I. P. quæst. xciv. art. 1. & de ver. quæst. xviii. art. 1.

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

2. Præterea. Augustinus dicit Lib. lxxxiii. Q. quæst. li. quod inter mentem nostram & Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi, est medium inter cognoscendum & cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset in integritate naturæ suæ, Deum immediate, & per essentiam viderit.

3. Præterea. Ut Apostolus I. Corinth. xiiii. 12. dicit, *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Adam in primo statu non videbat in ænigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

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

5. Præterea. Illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impediatur; 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. I. 18. *Deum nemo vidit unquam*: & sicut dicit quædam Glossa Isa. vi. *id est, nullus homo in statu viæ existens.* Sed Adam erat viator, quia peccare poterat. Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

Præterea. Ut dicit Augustinus, super Psalm. xc. visio Deitatis per essentiam, est tota merces. Sed constat quod homo in statu innocentie mercedem beatitudinis non habebat. Ergo & Deum per essentiam non vidit.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod, sicut in littera dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viæ qua nunc Deum videmus, & cognitionem patriæ qua Sancti eum in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiandum 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 inspicere potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans; & huic comparatur primus modus divinæ visionis, qui est per essentiam: & hic quidem modus ex conditione naturæ suæ, nulli naturæ debetur, nisi divinæ, in qua est (1) idem sciens, & scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam; & huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videntis: & hic quidem modus videndi convenit Angelo secundum conditionem naturæ suæ: quia, ut Lib. de Causis, prop. viii. dicitur, omnis intelligentia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei: unde cognoscens ipsum lumen naturæ suæ, 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; & huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis, sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione Philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spiritualem, sicut est in visione fidei illius qui adhæret his quæ aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis: & ideo dicimus nunc in speculo videre, secundum Apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturæ suæ: quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet: quia per objecta venit in cognitionem actuum, & per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturæ debetur, elevatur Angelus, & homo per gloriam: unde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi Angelo, & supra naturam homi-

In II. Sen. Tom. II.

(1) Al. deest idem.

Ex Edit. P. Nicol. (a) Ut epist. I. quam Cajo monacho inscribit, videre est. (b) Seu hom. xxxiv. in Evang. ubi centum ovium parabolam explicat, & applicat ad institutum præsens. (c) Tract. xvii. & cx.

nis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ; sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur; & multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. Tertius autem modus est communiter viatorum, etiam post statum culpæ. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius est inter utrumque.

Quidam vero aliter dicentes, errant, ponentes, Deum nunquam per essentiam nec in patria, nec in via videri: quod hæreticum est, & Scripturæ contrarium, ut patet I. Corinth. xiiii. & I. Joan. iii.

Quidam vero è contrario dicunt, Deum per essentiam in omni statu videri: & his etiam auctoritates sanctorum repugnant: quia Dionysius (a) dicit, quod si aliquis videns Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus: & Gregorius dicit, XVIII. Mor. cap. xxviii. quod quantumcumque homo in statu viæ profecerit, ad statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

Ad primum 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 sensibilibus procedens, in cognitionem ejus deveniebat, sed mediante effectu spirituali in intellectum ejus resultante, sicut & Angeli in primo statu videbant. Ideo dicitur, quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, nihil esse medium inter Deum & mentem nostram, intelligendum est non secundum naturæ dignitatem, quia natura mentis angelicæ supra naturam mentis humanæ est, ut Dionysius expresse dicit IV. cap. cœl. Hier. & Gregorius in hom. de centum ovibus, (b) & Augustinus super Joan. (c) nec etiam per modum informantis privatur medio, quia charitas creata est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat, & justificat, sicut & creat.

Ad tertium dicendum, quod ænigma importat obscuritatem quamdam cognitionis, eo quod ænigma est, secundum Donatum, quæstio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit à claritate intellectus increati; & secundum hoc omnis intellectus creatus ænigmaticus est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, & per continuum, & tempus; & talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum, qui deiformis est: intellectus vero humanus est ratiocinativus, & acceptivus cognitionis à sensibilibus secundum conditionem suæ naturæ, & secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in ænigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectum consequitur humanum ex peccato, consecuta ex corruptione carnis aggravantis animam, Sap. ix. & sic in ænigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem, vel penam carentia cujusque desiderati, sed ejus tantum quod debet haberi, & cum est tempus habendi: & ideo Adam in primo statu etsi Deum

Ee

non.