

Sequitur distinctio 22.

Circa distinctionem 22, in qua magister agit de hiis que conveniunt Deo temporaliter et relative ad creaturam, querenda sunt aliqua de divina causalitate ut actualiter exercetur circa creaturas.

Et primo quero utrum ad omnem per se effectum positivum cause secunde Deus concurrat per se effective. Quod non, Genesis 2, “Requievit Deus ab universo opere”. Glossa: “Requievisse dicitur non quia operando lassus, sed quia novam creaturam facere cessavit”. Sed constat quod quotidie fiunt novi effectus creaturarum.

Item, Augustinus 7 De civitate 30, “Deus res quas condidit sic administrat, ut eas motus proprios agere sinat”. Hoc autem non esset verum, quia nulla esset actio propria secunde cause, sed communis sibi et primi cause. Contra: Iohannes, 1, *omnia per ipsum facta sunt*, super quo Augustinus. “omnis forma omnis compago, omnis modus a Deo est”.

Item, Iohannes, 5, *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*.

Item, Magister, primo Sententiarum, distinctione 45, capitulo 4, “Voluntas Dei est causa omnium que naturaliter fiunt, vel facta, vel futura sunt”.

Dices: est causa mediata, quia producit causas eorum, non quod agat per se immediate, sed sicut sol causat lumen, et lumen causat visionem ad quam per se non attingit sol per actualem causalitatem.

Contra: non ex hoc esse verum, sed simpliciter falsum dicere quod Deus agat talia. Si enim sol gignit herbam vel serpentem qui pungit, vel mordet, vel infrigidat, non ex hoc vere dicitur quod sol egit talem effectum in me pari etiam ratione diceretur causa peccatorum.

In ista questione non fiet specialis descensus ad causationem actuum interiorum qui sunt mali, quia de his in questione sequenti. Sed hic inquiritur in generali an omnem effectum per se positivum agat Deus per se effective, non solum quia causavit causam quo modo sol causat lumen quod causat visionem, que etiam causaretur si per se possibile vel impossibile maneret lumen sine sole. **[176a]**

Respondeo quod sic, quia magis consonat dictis sanctorum et rationi. Probatur primo: in symbolo dicitur ‘factorem omnium visibilium et invisibilium’.

Item, Augustinus, 3 De trinitate, capitulo 4, “Voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum”, et infra: “hec omnia que per corporales motus fiunt, Deus operatur”.

Item, 5 De civitate, 2: “A Deo omnis modus est, omnis species, omnis ordo, a quo est mensura, numerus, pondus, a quo est quidquid naturaliter est cuiuscumque generis est, cuiuscumque estimationis est, a quo sunt semina formarum, forme seminum, motus seminum atque formarum”.

Item, Augustinus, 12 De civitate, capitulo 25: “Tam species que adhibentur extrinsecus cuique materie corporali quam alia que intrinsecus causas habent facit Deus. Illa enim vi divina effectiva que accepit speciem mundus cum fieret, et rotunditas celi et rotunditas solis eadem vi divina effectiva accepit speciem rotunditas oculi et rotunditas pomi et cetera figure naturales quas videmus in rebus quibusque nascentibus intima creatoris potentia, que dicit celum et terram, ego impleo, et cuius sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter”. Et infra: “Deus dat unicuique seminum proprium corpus quo voluerit”. Et infra: “quelibet igitur corporales vel seminales cause rebus gignendis adhibeantur ipsas omnino naturas, que sic vel sic afficiantur, non facit nisi summus Deus, cuius occulta potentia cuncta penetrans incommutabili presentia facit esse quidquid, aliquo modo est in quocumque est, quia non nisi faciente illo tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset”, hec Augustinus.

Item, libro 22 De civitate, capitulo 24, “Ut Diaboli natura subsistat ille facit qui summe est, et facit esse quidquid aliquo modo est.”

Item, Anselmus, De casu Diaboli, capitulo 1, “non solum non est aliqua alia essentia, nisi illo faciente, sed nec aliquatenus manere potest nisi eodem ipso servante”.

Preterea, per rationem arguitur primo sic: effectus cause secunde conservatur per se a Deo, non minus quam lumen a luminoso, igitur dependet in suo esse effective a Deo. Antecedens et consequentia probantur supra, distinctione 20.

Confirmatur: effectus quilibet in suo esse dependet per se a prima causa, igitur in suo fieri. Antecedens patet, ubi prius consequentia probatur, quia vel suum fieri est suum primum esse, vel non est minus dependens quam suum esse.

Preterea, in ordine essentiali causali seu causarum effectivarum posterior in causando supponit et exigit causalitatem prime cause, aliter non esset ordo essentialis in causando. Sed prima causa que est Deus est prima causalitas in ordine essentiali causarum effectivarum, nec est essentialior et magis per se ordo alicuius cause secunde ad aliam priorem in causado quam ad primam.

Confirmatur: nulla causa secunda in agendo magis dependet a causa secunda extrinseca superiore et preordinata, quam a prima. Sed a quadam secunda sic dependet quod non potest agere nisi illa secunda preordinata coagente. Patet de potentia et obiecto respectu actus, et de sole et homine respectu proles, et de voluntate et cognitione respectu actus volendi, igitur.

Confirmatur: actor De causis, “prima causa plus influit in effectum secunde cause quam causa secunda”.

Preterea, ad omnem rem quam Deus simpliciter vult esse et fieri agit Deus. Sed omnem effectum cause secunde vult Deus esse et fieri, saltem circumscribendo actus malos, igitur. Maior probatur, primo per Augustinum 83 Questionibus, questione 3, “hoc est aliquid fieri Deo agente quod Deo volente”. Et idem super illud Psalmi 144, *Iustus Dominus in omnibus viis suis*, Glossa: “Apud Deum hoc est velle quod facere, quia ex eius voluntate res habent esse”.

Secundo, si Deum simpliciter velle *a* esse non sit Deum facere *a* esse, sequitur quod velle Dei non est efficax et [176b] omnipotens, quia non est sufficiens ad faciendum illud esse.

Tertio, voluntas nostra per velle suum est causa saltem partialis alicuius effectus, quia per imperium movet alias potentias, et per suum actum causat habitum, igitur Deus volendo aliquid erit saltem causa partialis illius.

Quarto, Deum velle simpliciter celum vel angelum esse est Deum producere celum vel angelum, igitur pari ratione Deum velle *b* esse erit Deum facere *b* esse. Antecedens pater, quia non aliter creat angelum nisi volendo simpliciter ipsum esse. Si enim preter velle requiritur actio vel executio media que sit *c*, tunc Deus volendo *c* esse, facit *c* esse, alioquin erit processus in infinitum, ergo pari ratione volendo simpliciter *b* esse, ponit *b* in esse. Patet igitur maior principalis, sed minor probatur, quia *b* dum est futurum non habet fore, nisi quia Deus vult *b* fore. Voluntas enim divina determinat alteram partem futuri contingentis. Patet specialiter in predestinatione electorum, ergo tale futurum non habet presentialiter esse, nisi Deus velit illud

esse, quod enim habet fore, quia Deus simpliciter vult illud fore habet esse, quia Deus vult illud esse.

Confirmatur: si creatura potest agere absque hoc quod Deus vult illam agere, ergo creatura potest absque hoc quod Deus velit illam esse.

Probo consequentiam, quia res non est minus dependens in suo agere quam in suo esse, immo magis. Multe enim cause secunde dependent ab aliquibus in operando, a quibus non dependent in essendo.

Confirmatur: si creatura possit agere Deo non volente, igitur Deo nolente. Probo consequentiam, quia cuius volitio nihil confert vel non influit cause secunde operanti, et nolitio nihil obest cause secunde operanti.

Preterea, Deus non posset per suam voluntatem impedire voluntatem nostram ab actu suo, stante cognitione, nec causam secundam proximatam. Patet, quia causa totalis esset presens et impedimentum nihil esset. Consequens est falsum, quia causis secundis quibuscumque approximatis, hoc solo posito quod Deus velit illas non agere non agunt, aliter causa secunda non subesset potestati divine. Ex quo arguitur sic quod cessat agere ex hoc solum quod Deus non coagit, nec vult illud agere: indiget in agendo causalitate et activitate divina; causa secunda est huiusmodi, ideo enim ignis in camino non egit in tres pueros, quia Deus igni non coagebat, et generalem influentiam causalem substrahebat.

Preterea, Deus unamquamque causam secundam determinat ad hunc effectum singularem, igitur sibi coagit ad hunc effectum. Antecedens patet, quia causa naturalis est ex se indifferentes ad infinitos simillimos possibles, nec convenientius ponitur determinari ab aliqua causa quam a prima, loquendo in lumine fidei. Consequentia patet, quia si non agit non determinat causam secundam, nec videtur aliter determinare, nisi coagendo et influendo libere ad hunc determinatum effectum.

Preterea, Deus ordinat et dirigit causas secundas naturales in per se determinatos fines in suis actionibus, igitur illis coagit. Consequentia patet, quia non videtur aliter ordinare, nisi ad eundem finem coagendo, nec est huiusmodi ordinatio sine causalitate determinata. Antecedens probatur, quia agens naturale agit per se propter finem, et per se intendit finem, 2 Physicorum.

Sed agens omnino non cognoscens non ex se ordinat et dirigit in finem, nec ex se intendit. Hoc enim non convenit primo ex se nisi cognoscenti, ergo hoc virtute superioris cause intelligentis.

Preterea, ad omne bonum quatenus bonum Deus agit. Sed omne per se positivum causabile est bonum quatenus est, igitur. Maior patet, quia omne bonum quatenus bonum est a Deo. Hec est ratio Anselmi De casu Diaboli, capitulo 2 dicens: “Sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono, ita a summo bono est essentia, et omnis essentia est a summa essentia”. Hoc etiam est argumentum Augustini, 2 De libero arbitrio, capitulo ultimo, “nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti occurat, quod non sit ex Deo, quippe omnem rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris”. Et 3 libro, capitulo 19, “omnis natura bona est: omnis ergo substantia aut Deus, aut ex Deo est, quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo est”. Idem ponit De vera religione, capitulo 34, et 12 De civitate, capitulo 5.

Preterea, Deus potest coagere cause secunde, ergo coagit causis secundis. Antecedens patet, quia hoc est perfectionis, et quia posset melius movere trahendo navim quam supplendo vicem alterius hominis. Consequentia probatur, quia argumenta partis adversarie que fiunt contra consequens, possunt eque duci contra antecedens.

Confirmatur: si ponitur non concurrere, aut igitur quia non habet vim coagendi et cooperandi, et hoc non, tum quia non posset cooperari, ut dictum est, quia non posset adiuvere voluntatem nostram cooperando, aut quia coagere cause secunde infert imperfectionem in Deo, et hoc non, tum quia non posset cooperari voluntati ad actionem bonam, tum quia non est imperfectionis in Deo, quod concausat causis secundis secundum causalitatem finalem, igitur nec concausare effectum tertie*, quia oppositum magis videtur derogare perfectioni divine, secundum quod causa secunda particularis contineat effectum, sicut causa totalis non indigens concursu prime cause; non igitur arguit imperfectionem in Deo, quia non concurrunt simul causa prima et causa secunda, ex indigentia prime cause, sed ex liberali communicatione et beneficentia qua vult causas secundas agere secum.

Preterea, ad hoc videtur articulus Parisiensis dicens sic: “quod in causis secundis efficientibus cessante prima non cessat secunda ab operatione sua, dum tamen secunda operetur secundum naturam suam, error”.

Contra: probatur quod non coagit per se effective communiter causis secundis, attingendo effectum causaliter, sed tantum quia produxit primo naturales causas ordinando eas secundum certas leges, et ille agunt secundum virtutes sibi datas. Deus tamen interdum per se agit ad quosdam effectus miraculosos et supernaturales, et ad productionem anime intellective et gratie et donorum spiritualium. Arguitur ergo primo sic: sequitur quod omnis effectus simpliciter absolute loquendo esset productus libere, non naturaliter, quia concurreret per se causa libera et principalis, immo in infinitum magis libere quam naturaliter, quia in infinitum magis causaretur et dependeret a prima causa quam a secunda, nec concursus cause naturalis impedit, quia etiam ad actus nostros liberos concurrat obiectum et notitia, et quia non magis naturaliter et necessario ageret ignis quam voluntas humana, quia utrumque in agendo dependeret a causa superiore concurrente qua coagente impossibile est causam secundam non causare, et qua non coagente impossibile est causam secundam causare, et eque libere influit et coagit isti sicut illi, et eque subest potestati eius hec sicut illa, et eque indiget hec sicut illa.

Secundo, nulla causa secunda poterit ex actione et causalitate sua argui esse perfectior, immo eque perfecta cum suo effectu. Probo consequentiam, quia non oportet causam partialem et equivocam esse perfectiorem suo effectu, cum non contineat illum, nisi partialiter et diminute et insufficienter. Falsitas consequentis probatur, quia tunc propter imperfectionem cause ex una parte, et perfectionem effectus ex alia parte, non poterit argui, quin hoc sit causativum illius, et ita accidenti ratione sue imperfectionis non repugnabit producere substantiam, nec ex imperfectione musce poterit sufficienter argui quod non sit productiva hominis vel asini.

Tertio, quod Deus eundem motorem [177b] seu idem agens respectu eiusdem mobilis passivi et respectu eiusdem effectus simul iuaret et impediret, et simul eidem respectu eiusdem coageret seu influeret et resisteret. Consequens est falsum, quia ista videtur contraria. Probatur consequentia: si ego levem grave sursum, Deus mihi coagit et influit effective per te, et simul coagit et influit gravitati ad resistendum et tenendo ipsum deorsum. Sicut enim creatura non potest agere nisi Deo adiuvante et coagente, ita nec resistere nisi Deo conresistente. Similiter, si *a* calidum agit in *b* frigidum, Deus coagit ipsi *a* ad corrumpendum frigiditatem et generandum caliditatem, et similiter coagit ipsi *b* ad generandum frigiditatem et corrumpendum calorem, ergo simul coagit ipsi *a*, et etiam resistit eidem, quia iuvans illud quod mihi resistit et quod in me contraagit, resistit mihi. Ex quo ultra sequitur quod Deus simul influit et agit ad

conservationem effectus et destructionis eiusdem, quia si *a* calor agit in *b* frigiditatem, Deus influit ad conservandum *b* in esse, quia Deus per se conservat causaliter effectum omne quod est et simul influit ipsi *a* ad destructionem ipsius *b*¹. Ex quo ultra sequitur quod non proveniat aliqua actio, quia totale activum in nulla proportione excedit totalem resistantiam, immo nec excedit. Ex quo ultra sequitur quod Deus resistit sibi ipsi. Probo, quia resistens alicui activo vel motivo, resistit adiuvanti illud activum et motivum; sed Deus resistit ipsi *a* calefactivo, et ipse Deus adjuvat effective ipsum *a* ad talem effectum, ergo. Consequens autem est falsum, quod Deus resistat sibi ipsi, quia illud cui aliquid resistit patitur difficultatem, et quia sibi ipsi resistit, ergo nulla proveniret actio, quia resistantia erit equalis potentie motive.

Quarto, sequitur quod nulla causa secunda movebit in tempore, sed in instanti. Probo, quia nulla erit proportio resistantie ad totalem causam motivam, immo altera causa movens excedit in infinitum totam resistantiam mobilis passivi.

Confirmatur: propter augmentationem resistantie non remittetur actio et velocitas, quia semper erit proportio in infinitum maioris inequalitatis, et quia potentie infinite nulla resistantia prestat difficultatem.

Quinto, sequitur quod in infinitum numquam ad duplicationem motoris duplaretur velocitas motus, quod est contra experientiam, et contra regulas Aristotelis 7 Physicorum. Probo consequentiam, quia totalis potentia motiva non poterit duplari, non sufficit autem duplare partialem motorem, quia 5 hominibus trahentibus navem additio unius duplaret et velocitatem, quia esset duplatio motoris partialis. Probatur etiam consequentia, quia numquam poterit duplari excessus vel proportio potentie totalis motive ad resistantiam mobilis, immo nulla proportio numeralis erit inter potentiam totalem motivam, et potentiam mobilis, aut illa non potest cuplari, nec subdupliari.

Si dicatur quod virtus prime cause, licet simpliciter et realiter non possit duplari, tamen equivalenter et ut exercetur circa hoc mobile, quia cum agat mobili libere et potest influere et coagere perfectius vel imperfectius, ergo diceretur quod duplato motore particulari duplatur equivalenter potentia motiva prime cause, ut fertur super hoc mobile et duplatur secundum influentiam et ut influit.

¹ in marg: Nota ista pro causalitate Dei pro quanto coagit causis secundis

Contra: probo, quia hec responsio non valet stando in lumine naturali, quia secundum philosophos, Deus non agit extra se nisi necessitate naturali, et ita per istud argumentum habetur saltem quod in lumine naturali non est ponendum Deum concurrere effective per se in omni actione, quod videtur contra dicta in superioribus.

Secundo, quia Deus quod ad influentiam generalem influit uniformiter nunc et prius.

Tertio, quia si duplatio intensius et perfectius influit nunc quam prius, quero ubi in quo sit formaliter hec inequalitas, seu maior et minor perfectio influen -[178a]- tie causalitatis, si in Deo, ergo Deus mutatur, si in effectu, contra, quia est prior et causa illius diversitatis in effectu. Ideo, enim sequitur duplo maioris effectus, quia duplo perfectius influit Deus, et quia duplo maior est proportio potentie motive ad passivam, vel ad resistantiam.

Sexto principaliter, frustra sit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed hic effectus potest fieri per pauciores causas, quia posset fieri sufficienter ab altera tantum, Deus enim si agit est se solo causa sufficiens ad positionem effectus, ergo superflue ponitur quod tam causa secunda quam prima concurrunt. Confirmatur: aliqua causa secunda est causa totalis et sufficiens respectu alicuius sui effectus, ergo frustra ponitur causare simul prima causa, quia non indiget Deo cooperante. Antecedens probatur multipliciter. Primo, quia calor videtur principium sufficiens in genere cause effective ad generandum sibi simile, et sic de qualibet causa univoca, alioquin nullus effectus simpliciter et absolute esset productus univoce, sed eque vel magis equivoce, quia per se exigeret causam equivocam principalem.

Secundo, aliqua continentia virtualis et causalis in causa secunda videtur non solum equalis et adequata producibilitati effectus, sed excedens, igitur sufficienter potest in talem effectum. Consequentia patet, quia virtualis continentia est ratio agendi. Antecedens probatur, quia virtualiter continentia in calore 10 graduum est maior quam producibilitas caloris duorum graduum, quia sicut entitas ad entitatem, sic activitas ad producibilitatem.

Tertio, non oportet causam effectivam sufficientem esse in infinitum maiorem suo effectu, igitur sufficit finita. Antecedens probatur, quia causalis et virtualis continentia, si sit maior producibilitate effectus seu effectu producibili sufficit ad illum effectum. In quacumque enim proportione sit illa maior. Probo, quia talis virtus est magis potens producere quam talis effectus sit difficilis produci. Confirmatur, si quilibet effectus requirit necessario ad suam productionem

potentiam activam infinitam, sequitur quod quilibet effectus sit infinite difficultatis, et per consequens productio unius non esset maioris difficultatis quam alterius.

Dices: ille effectus non est infinite difficultatis ad producendum, quia illa potentia infinita concurrens non agit, nec influit infinite. Contra: si agit et influit finite tantum, ergo talis actio non per se exigit virtutem infinitam, sed potest suppleri per potentiam finitam, quia finitum quatenus finitum potest suppleri per minus infinito.

Quarto, quia actio que non est creatio non repugnat creature, sed totalis productio effectiva huius caloris de subiecto transmutabili non est creatio, igitur potest convenire et communicari creature.

Quinto, aliqua potentia motiva creata est totale et sufficiens motivum *b* mobilis, igitur et sufficiens productivum alicuius effectus. Antecedens probatur, quia resistantia ipsius *b* mobilis est finita, igitur potest excedi et vinci a potentia finita, sed potentia motiva excedens resistantiam alicuius mobilis sufficit ad movendum illud mobile sine auxilio alterius motoris. Probo, quia ex quo excedit resistantiam, igitur est plus potens movere quam mobile sit potens resistere, et quia est precise tante difficultatis quante resistantie, et econtra.

Confirmatur: potentia secunde cause ut distinguitur a prima aut habet aliquam proportionem ad potentiam seu resistantiam *b* mobilis, aut nullam. Si secundum, igitur propter variationem cause secunde non variabitur proportio, igitur nec actio. Si primum, aut ergo habet proportionem maioris inequalitatis, et propositum quod erit sufficiens movere, immo abundans aut minoris inequalitatis, et constat quod proportionem finitam, igitur per additionem finitam poterit esse proportio equalitatis, et maioris inequalitatis. Sexto, [178b] probatur idem antecedens, quia potentia creata est sufficiens ad destruendum aliquid, igitur ad producendum aliquid. Consequentia patet, quia licet difficilium sit construere quam destruere idem, non tamen est in infinitum difficilium quodcumque minimum producere quam hanc rem destruere. Antecedens probatur, quia resistantia qua creatura resistit corruptivo est finita, cum virtus illius sit finita, igitur potest vinci et superari a virtute finita. Probatur illud, quia sol per suam absentiam est causa sufficiens corruptionis luminis, et voluntas libere cessando et desinendo agere.

Septimo principaliter, nullius effectus Deus est causa partialis effectiva, sed cuiuscumque effectus est causa, necessario est totalis, igitur non communicat causis secundis. Antecedens

probatur multipliciter, quia actio seu causalitas seu influentia secundum quam formaliter Deus agit et influit est infinita, ergo sufficiens et totalis. Antecedens patet, quia non potest per potentiam creatam suppleri. Consequentia patet, quia si est infinita non maiori infinitate quam infinitate Dei, igitur non potest esse perfectior.

Secundo, quia causalitas partialis debet imperfectionem. Agere enim partialiter est agere diminute et insufficienter, et appositio concause videtur esse ex indigentia et insufficientia alterius causalitatis, additio enim concause est additio adiutorii.

Confirmatur: causalitas partialis est minor totali, igitur imperfectior totali. Si enim non minor neque imperfectior totali. Si enim non minor neque imperfectior, igitur est sufficiens et totalis. Confirmatur: sicut posse partialiter causare ad posse totaliter causare, ita actu partialiter causare ad actum totaliter causare, sed posse tantum partialiter causare est posse imperfectum et diminutum et insufficienter, et est imperfectius quam posse totaliter causare, igitur.

Tertio, probatur principale antecedens: Deum velle angelum esse est causalitas et productio sufficiens et totalis respectu angeli, igitur Deum velle *b* caliditatem esse est causalitas et productio totalis ipsius *b*, pone quod Deus communicet igni ad *b* caliditatem, volendo *b* agere cum igne. Consequentia probatur, quia formaliter et simpliciter vult hoc esse sicut illud, et secundum velle non minus perfectum vel minus infinitum, nec minoris difficultatis vel perfectionis est facere angelum esse quam *b* caliditatem esse. Si igitur velle angelum esse est causatio illius sufficiens et totalis, sequitur etc. Confirmatur: velit Deus angelum esse omnino simpliciter et uniformi efficacia, sicut vult *b* esse, aut tunc producitur angelus, et propositum, quod sic velle est causatio totalis, aut non. Igitur, Deus formaliter et simpliciter vult angelum esse, et tamen angelus non est, ergo eius voluntas est insufficienter et impotens.

Quarto, actio seu causalitas secundum quam Deus agit *b* caliditatem concausando igni est eque perfecta causalitas in causando, sicut causalitas qua se solo causaret *b*, igitur nunc est totalis productio ipsius *b*, et frustra additur simul alia causalitas, vel sic Deus nunc eque perfecte causat et influit ad esse ipsius *b*, sicut si se solo produceret *b*, igitur nunc producit *b* totaliter. Antecedens probatur: tum quia ita formaliter et simpliciter vult nunc *b* esse, sicut vellet tunc, tum quia si non equalis causalitas et influentia, igitur antecederet in Deo est varietas prior effectui, tum quia aut tunc causaret infinite perfectius quam nunc causat, quando coagit; aut finite perfectius. Si primum, contra, quia causalitas creature esset infinita. Probo, quia causalitates

cause secunde simul cum causalitate qua Deus concausat equivalent illi causalitati secundum quam Deus se solo causaret *b*, quia *b* effectus est totaliter et equaliter ab istis duabus et ab illa sola, si secundum contra, tum quia gradus causalitatis et influentie quo illa causalitas esset perfectior est formaliter infinitus, igitur secundum illum excedit infinite, tum quia causalitas et gradus influentie qua Deus nunc concausat erit totalis causalitas respectu [179a] eiusdem effectus in eadem proportione minoris, et ad hunc propositum.

Quinto, Deo coagente isti cause secunde ad *b* motum: pone quod cessante actione et motione cause secunde Deus agat et influat omnino eadem et uniformi causalitate qua prius causabat quantum erat ex parte sui, nec perfectius, nec imperfectius causando et eodem modo et gradu influentie influendo, hoc enim est possibile. Cum enim divina potentia in causando non dependeat a causalitate cause secunde, eandem et uniformem causationem potest habere circumscripta causa secunda, quam habebat cum ageret causa secunda. Hoc igitur posito, aut *b* motus ponitur, aut non. Si primum, igitur gradus causalitatis et influentie quo Deus prius causabat erat totalis causalitas, et nihil faciebat causa secunda, quia per illam causalitatem ponitur totaliter effectus, qua uniformiter stante circumscripta omni alia causalitate ponitur ille effectus, et illud non habet causalitatem respectu *b* effectus, quo circumscripto et nulla alia suppletionem causalitatis noviter posita, sed ceteris paribus ut primo ponitur eque bene *b* effectus. Si secundum, aut igitur nihil ipsius *b* poneretur, et ita Deus movet et causat, et nihil movetur vel causatur, aut ponitur aliqua pars ipsius *b*, et tunc creatura habet certam portionem in effectum, et Deus aliam portionem distincte, quod est falsum, et ultra causalitas divina non excederet infinite causalitatem cause secunde, quia eadem esset proportio causalitatis aggregate ex causalitate divina et cause secunde, que proportio est totius *b* effectus ad illam partem, et ultra pone quod subduplus motus ad *b* ponitur. Contra: quia per aliam remissionem secundi motoris fuisset remissio illius motus ad subduplum, igitur uniformis motus sequitur ex totali remotione cause secunde, et ex eius subduplatione precise et ultra cessante motione cause secunde Deus potest se solo continuare equalem motum. Continuet igitur equalem et uniformem motum, aut Deus tunc et influit uniformiter actione et causalitate. Et ita per illam prius totaliter ponebatur ille motus, aut alia et difformi vel perfectiori, igitur formaliter in Deo est difformitas et varietas.

Sexto, probatur idem antecedens principale: Deus ageret prius naturaliter ad eundem effectum quam secunda causa, igitur in illo priori nature causatur totaliter effectus a causa prima et

effectus prius naturaliter intelligitur esse productus a prima causa quam causa secunda causet. Et per consequens nihil agit causa secunda. Antecedens probatur, quia prima causa non agit posterius naturaliter quam causa secunda. Patet: nec simul naturaliter, quia si causando hoc non est prius quam illa secundum quod causans, igitur hec non est prima in causando, nec illa secunda magis quam econtra, nec hec est illi essentialiter preordinata in causando, nec potest hec agere sine illa magis quam econtra.

Octavo principaliter, arguitur: quia prima causa agit, ideo causa secunda agit, aut econtra, aut neutrum. Si tertium, contra, quia altera non esset prior in causando, nec essent essentialiter ordinate in causando; si secundum, patet quod non, quia prima causa dependeret a secunda in causando magis quam econtra. Si primum, contra, quia ideo voluntas produceret actus qui sunt mali, quia Deus moveret eam ad illos actus, et quia Deus faceret voluntatem causare tales actus, quia loquendo de influentia et causalitate divina generali, Deus uniformiter concurrat secundum generalem influentiam ad realitatem positivam actus prohibiti et caloris.

Nono, aut Deus coagit et influit infinite, aut finite. Non primum, quia infinite excederet resistantiam eius influentia et causalitas, ut transit et fertur super effectum vel passum, et ita nulla erit velocitas finita. Si secundum, igitur potest suppleri per causam finitam, et habetur **[179b]** propositum.

Decimo, causam secundam agere est aliquid realiter et positive novum et non malum, immo est conditio perfectionis et huiusmodi. Deus non est causa, igitur non cuiuslibet positivi causati Deus est per se causa. Prima pars antecedentis patet, quia per illud ponitur effectus per se et causaliter. Secunda pars probatur. Primo, quia illud esset causatum prius ipso *b* calore producto per illud agere, quia illud est causa caloris. Calor enim causatur per causam secundam agere, et ita a Deo et causa secunda non poterit esse aliquis effectus, quin sint noviter duo effectus.

Secundo, quia sit illud novum *a*, tunc si Deus est causa effectiva ipsius *a*, igitur poterit esse causa totalis ipsius *a*, et ipsius *b*, igitur causa secunda aget *b*, et tamen solus Deus causabit *a* et *b*, quod est contradictio.

Tertio, quia voluntatem agere effectus Dei esset, ergo non esset liberum quia effectus ut effectus non habet formaliter libertatem activam, igitur voluntas ut causans non erit libera.

Quarto, Deus poterit ponere prius sine posteriori, igitur voluntas aget et nullum actum producat.

Quinto, Deus non concurrat, nec coagat causis secundis in destruendo et corrumpendo, igitur nec in producendo. Antecedens probatur, quia Deus cum sit conservativum omnium entium, non est causa destructiva alicuius et probatur per Augustinum 83 Questionibus, questione 21, “Quod est causa omni enti ut sit, non est causa non essendi et ut non sit”. Et probat, quia Deus non est causa mali, sed tantum boni. Sed non esse et destructio rei mala est, quam bona enim est res, tam mala est destructio eius, aut saltem cuius generatio bona est, eius corruptio mala est. Hoc etiam est argumentum Anselmi De casu diaboli, capitulo 1: “A summo bono non est nisi bonum, et a summa essentia non est nisi essentia, nihil ergo et non esse non est ab illo a quo non est nisi bonum et essentia”.

Undecimo, Deus non concurrat, nec coagat causis secundis ad productionem monstrorum et entium imperfectorum et deformium, igitur nec aliorum pari ratione. Antecedens probatur, quia Deus cum sit summum bonum, eius perfecta sunt opera, Deuteronomium 32. Non videtur esse actor monstri defectuosi et deformis, quia tale monstrum est peccatum in natura, 2 Physicorum. Monstra sunt peccata eius quod sit propter aliud, non videtur etiam actor eorum que deordinant vel deturpant et deformant pulchritudinem et compositionem universi, et exorbitant a debito ordine quem ipse Deus instituit.

Ad primum, licet possit concedi veraciter quod omnis creatura producta est libere non necessario vel naturali necessitate, et quod omnia contingenter eveniunt, tamen loquendo ut plures et utendo propositionibus secundum communem acceptionem, negatur consequentia, quia effectum produci naturaliter secundum communem intellectum est effectum produci a solo ordine et concursu causarum naturalium cum generali Dei influenza, et effectum produci libere est effectum sic produci, quod vel a causa libera sola, vel quod cum generali Dei influenza in toto ordine causarum secundarum ex quo dependet ille effectus concurrat causa libera, in cuius potestate est residuum illius ordinis quo ad causare vel non causare talem effectum. Et secundum hoc distinguimus quasdam productiones ab aliis, et has dicimus naturales, et has liberas².

Ad secundum negatur consequentia. Ad probationem, non oportet universaliter causam partialem particularem esse nobiliorem effectui, sed totalem particularem oportet esse nobiliorem effectui, aut forte aliquam particularem, puta principalem. Ex sola igitur ratione perfectionis et imperfectionis non arguitur hoc non habere vim aliquam effectivam respectu

² in marg: vide quid libere causare, et quid naturaliter.

illius, sed arguitur ex aliis mediis. Frustra enim et irrationabiliter ponitur hoc vim habere effectivam respectu illius, ut musca respectu asini, ex quo experientia, nec ratio [180a] sumpta ex experientiis ostendit hoc. Ad tertium potest dici quod consequens non est inconveniens de adiutorio et resistentia generali et illimitata que idem iuvat, et eidem resistit ratione diversorum, quibus simul influit, sic etiam sol calefaciendo adiuvat quemlibet eorum duorum pugnantium, si per calefactionem excitet et fortificet illos, et consequenter utrique resistit et impedit in hoc quod utrumque iuvat; sic etiam possum tibi coagere levando grave, et te impedire addendo pondus, potest tamen dici quod Deus principaliter et directe adiuvat hanc causam secundam, et secundario et indirecte resistit ei, et ideo proprie et per se non resistit cause secunde cui coagit, nec ultra sequitur quod proprie resistat sibiipsi. Sic etiam sol potest desicare, sicut nec sol resistit sibiipsi, quia non est in eo formaliter principium quo agat, et principium inclinativum et tendens in contrarium, sic etiam sol potest desiccare et indurare lutum et simul resolvere glaciem proximam, ex cuius resolutione impeditur condempnatio et induratio luti. Ad quartum, negatur consequentia. Ad probationem, licet nulla sit proportio resistentie ad virtutem prime cause, secundum quod est infinita et omnipotens, tamen est proportio ad totalem potentiam motivam particularem, et hoc sufficit una cum generali influenza Dei ad determinatam velocitatem motus, vel potest dici quod est proportio resistentie ad totalem potentiam motivam non secundum illud quod est essentialiter, nec secundum illud quod absolute posset, si aliqua causa ibi inclusa vellet, sed prout exercetur et tendit circa hoc passum per ordinem secundum ordinem institutum a Deo. Ad confirmationem, per idem.

Ad quintum, negatur consequentia. Ad probationem, per illud arguitur quod Deus non solum non coagit, immo quod nec potest coagere cause secunde ad aliquem effectum divisibilem, per idem etiam arguitur quod influenza celestis ut Iovis vel Saturni non concurrat, quia non potest duplicari. Potest igitur dici quod quamvis non cuiuslibet cause partialis duplatio sufficiat ad duplicationem motus vel effectus, tamen non oportet duplicare causam universalem que influenza generali et indifferenti quantum est ex se influit ubique et omnibus causis secundis, tam potentie motive quam potentie resistive vel contrarie contractive, ideo nec proportio motus secundum velocitatem simpliciter sumitur secundum proportionem resistentie ad talem potentiam secundum quod talis et tanta potentia, sufficit igitur duplatio totalis cause particularis. Item, potest dici quod ad duplicationem actionis vel effectus non oportet totalem causam secundam seu particularem duplicari secundum absolutam quantitatem sue virtutis vel perfectionis, quia

aliquando hoc est naturaliter impossibile, sed sufficit quod dupletur proportio potentie active vel motive particularis totalis, ut est potentia motiva et activa applicata ad agere ad potentiam passivam, ita quod totalis causa secunda particularis sic se habens ut nunc magis in duplo potest super potentiam vel resistantiam passivi quam prius, sive hoc fiat per duplicationem seu per qualemcumque augmentationem cause, sive per aliquam applicationem causarum, sive per diminutionem impedimenti extrinseci vel intrinseci, verbi gratia, secundum Aristotelem 2 Physicorum, “sol et homo generant hominem”, et secundum medicos, quilibet planeta habet certo mense specialem influentiam et actionem circa embrionem, et interdum contingit quod duplo maior sit actio circa istum embrionem quam circa alium in tempore equali, nec tamen virtus celestis duplatur secundum absolutam quantitatis virtutem formaliter inexistentis planete.

Similiter, posito quod virtus visiva concurrat effective ad actum visionis, tunc si presente tanto lumine causatur tantus gradus visionis, contingit interdum quod quedam augmentatio luminis et citra duplum augmentabit visionem ad duplum. Consimiliter, de lumine et obiecto visibili, si concurrunt effective ad **[180b]** actum visionis, quia continget interdum quod per solam duplicationem alterius videbit oculus duplo perfectius quam prius, sive dupletur intensive sive extensive obiectum visibile vel sonus audibilis. Similiter, si candela portetur versus cameram motu uniformis vehitionis, causabitur continue lumen maius extensive in camera appropinquante lumine ad latera camere et circa finem, cum corpus candele incipit ingredi cameram causatur duplo velocius lumen extensive in camera quam prius, et tamen non duplatur potentia effectiva secundum absolutam latitudinem principii per se et immediate effectui, sed propter situalem oppositionem, quia in tempore duplo minori opponitur et fit presens actio tanta pars passivi, non igitur oportet universaliter duplari totalem virtutem particularem et secundam, sed sufficit proportio duplo maior potentie motive ad passivam, secundum dispositionem precedentem supposita uniformi influentia generali.

Item, diceretur quod ille regule de proportionem motuum et actionum non tenent in virtute libera respectu effectus immediate procedentis ab illa. Non dico de effectu procedente ab illa mediante actu volendi tamquam principio per se et immediate effectivo, et naturaliter effectivo.

Aliter, diceretur ad rationem quod quamvis formaliter et simpliciter non dupletur potentia vel causalitas et influentia divina seu auxilium divinum, tamen equivalenter in quadam similitudine potest dici duplari, ita ut dicatur duplo perfectius agere cum duobus vel cum duplo activo, quam

cum subduplo, nec solum intelligitur ista equivalentia secundum libertatem prime cause per quam libere agat, nunc quasi maiori nunc minori conatu applicata contemperando se motori particulari qualiter possent sibi coagere intensius vel remissius adhibendo conatum, immo et huiusmodi equivalentia potest intelligi, supposito quod Deus in lumine naturali poneretur concausare necessitate naturali cuilibet cause secunde, secundum generalem influentiam, quod declaratur sic: si Socrates foret virtutis ita universalis et illimitate quod mihi coageret hic ad tractum huius navis, et tibi Rome existenti coageret ad tractum alterius navis, vel mihi coageret una manu, et tibi simul coageret alia manu, sicut Commentator imaginatur de intellectu humano respectu plurium hominum, et si Socrates non minus perfecte mihi coageret ex hoc quod tibi coageret, nec econtra, sed cuilibet ita perfecte coageret, et ad effectum ita perfectum, sicut si alteri coageret tantum, tunc Socrates coagendo simul mihi et tibi equivaleret in movendo duobus motoribus et sua causalitas equivaleret duobus motoribus, et equivalenter duplo perfectius coageret duobus motoribus ad duos effectus quam alteri tantum. Ex quo sequitur quod si Socrates eque perfecte coageret mihi et tibi simul moventibus idem mobile, sicut coagebat mihi et tibi ad diversos motus, tunc Socrates duplo perfectius coageret motori duplato, quam motori subduplato. Et per consequens, si Socrates coageret mihi ad tractum huius navis certa velocitate ad duplicationem velocitatis, sufficeret duplato mee virtutis vel additio alterius hominis equalis mihi, quia statim duplaretur tunc equivalenter causalitas et adiutorium Socratis. Sic autem in proposito diceretur, Deus enim est causa universalis illicita influens et coagens generaliter omnibus et ubique, nec minus perfecte coagit huic activo particulari ad hunc effectum ex hoc quod alteri activo coagit ad similem vel dissimilem effectum.

Dices: licet secundum istam imaginationem Deus secundum quandam equivalentiam duplo perfectius coagat duobus activis ad duos effectus quam alteri eorum ad alterum effectum tantum, non tamen sequitur quod duplo perfectius duobus activis ad unum effectum, quam alteri eorum tantum ad effectum similem. **[181a]** Patet, quia sol agit lumen in hac parte medii per hoc quod agit in medium, et in illa alia, similiter nec minus perfecte agit in hac parte per hoc quod agit in alia, et coageret candelae ad generationem luminis in hac parte medii, non minus perfecte ex hoc quod coageret simul alteri candelae ad producendum lumen in alia parte. Et ita duplo perfectius coagit duabus candelis et duos effectus quam alteri tantum, non tamen duplo perfectius agit duabus candelis ad eundem effectum luminis in eadem parte medii quam alterius tantum, quia

si sol et candela producant tantum gradum luminis in hac parte medii ad duplicationem candele, non semper duplatur lumen, ita dicitur de Deo.

Respondeo: licet sol non duplo perfectius coagat duobus activis ad eundem effectum in eodem subiecto quam alteri tantum ad effectum consimilem in eodem subiecto, nec equaliter coagat duobus activis ad unicum effectum, et ad duos effectus, tamen prima causa equaliter coagit duobus activis concurrentibus ad unum effectum, et illis seorsum concurrentibus ad diversos effectus. Et ratio est quia est causa non tantum coagens, sed est essentialiter preordinata et universalis a qua secundum ordinem essentialem in causando dependet causa particularis. Sol autem est tamquam causa particularis cum candela ad productionem luminis, sicut candela cum candela. Aliter autem coagit causa particularis cause particulari, et causa universalis essentialiter prima. Causam enim particularem coagere cause particulari non est nisi simul cum ea agere ad eundem effectum sine per se ordine essentiali huius causalitatis ad illam. Et ideo, si coago tibi ad tractum navis tamquam causa particularis addito alio homine, non moveo perfectius quam prius quantum est ex parte mei, sed equaliter et uniformiter sive formaliter sive equivalenter, sed quia qualibet causa secunda ordine essentiali dependet a prima in causando, sicut est dependentia et ordo essentialis ipsius effectus ad causam particularem tamquam posterioris dependentis ad prius a quo dependet, ita cuiuslibet cause secunde particularis ad primam. Et ideo addita nova causa particulari causa prima coagit illi nove addite quasi inciperet agere nova causalitate et novo auxilio equali priori et quasi noviter terminando novam dependentiam, ideo tunc prima causa equivalenter duplo perfectius causat, ita quod, si prima causa in coagendo esset fatigabilis, et pateretur difficultatem: difficilius esset sibi coagere duobus quam uni, et magis fatigaretur coagendo duobus quam uni, non sic autem commotor particularis coagit pluribus motoribus ad eundem effectum. Ex his patet ad improbationem illius responsionis ibi posite, huiusmodi enim magis et minus perfecta causalitas nullibi est formaliter et realiter ante effectum, sed tantum virtualiter et implicite ad equivalenter in prima causa propter eius illimitationem.

Ad sextum principale dicitur quod convenientius sit per illa plura, quia convenientius est quod cause secunde habeant proprias actiones quas apte nate sunt habere secundum virtutes acceptas a Deo, quam quod privaretur actionibus propriis, et Deus se solo omnia ageret, sicut enim ex plenitudine voluntatis divine communicatur esse creaturis ita et agere, maxime ex quo divina

voluntas que est prima regula rectitudinis determinavit ordinem et dispositionem causarum, convenientius est res sic administrari et regi.

Ad confirmationem, negatur antecedens. Et ad primam probationem: calor non est simpliciter sufficiens et totale principium effectivum caloris, nisi in genere cause secunde particularis inferioris. Ad improbationem, licet producat univoce ab hoc activo et equivoce ab illo, loquendo tamen secundum communem acceptionem sermonis, potest dici effectus simpliciter univoce productus, quia sic distingui **-[181b]-** mus productiones, ut una sit a suo simili ut causa particulari inferiori nobis nota, et hec dicatur simpliciter univoca productio, alia vero sit productio effectus a nullo sibi simili specie, et hec dicitur simpliciter equivoca generatio.

Ad secundam probationem dicendum quod virtualem continentiam in causa esse equalem producibilitati effectus potest intelligi quia est aliud simpliciter equale secundum illud quod est realiter, et sic conceditur de vi vocis, quod continentia virtutis seu virtualis in calore decem graduum est maior quam producibilitas caloris duorum graduum, quia illa virtualiter continentia est realiter ille calor decem graduum, et illa producibilitas est realiter ille calor duorum graduum. Sic negatur consequentia, quia ad hoc quod iste calor producibilis ponatur in actu exigitur in totali productivo virtualis continentia in infinitum maior quam sit ille calor. Alio modo, potest intelligi quod potentia passiva secundum quam hoc est producibile, non per se et necessario respicit et exigit maiorem virtualem continentiam in aliqua sui causa, et quod ille effectus non exigit causam maioris continentie virtualis quam sit ille effectus producibilis et sic negatur antecedens.

Ad tertiam probationem, negatur antecedens. Ad probationem, patet ex dictis. Causa enim non esset magis potens producere quam effectus sit difficilis produci, nisi in totali causa sit continentia virtualis in infinitum maior effectui.

Ad confirmationem, effectum esse difficultatis infinite ad producendum potest intelligi large, eo quod nulla virtus finita est potens et sufficiens ad producendum illum totaliter et precise. Et conceditur consequens: nec unus est maioris difficultatis respectu cause infinite quam alius, sed respectu causarum secundarum. Alio modo proprie et stricte, eo quod sit resistentia vel difficultas formaliter infinita, et sic negatur consequentia, quia productio effectus vel corruptio respectu prime cause nullam prestat difficultatem, sed tantum respectu cause secunde cui potest aliquid resistere, quia respectu cause secunde unus effectus est maioris difficultatis quam alter,

ideo simpliciter conceditur quod productio unius est maioris difficultatis quam productio alterius.

Ad quartam, potest negari maior, vel maior est vera, quia potest communicari secundum rationem causalitatis effective in ordine cause secunde supposito essentiali ordine ad primam causam, et hoc est convenire illi partialiter, non ut totali cause. Totalis enim causalitas efectiva equivalet causalitati creative quoad formalem seu virtuale continentiam in principio productivo.

Ad sextam negatur antecedens. Ad probationem dicendum quod ad movendum *b* sufficit potentia excedens ad resistantiam ipsius *b* sufficit inquam in ordine cause secunde particularis non simpliciter, quia resistantia mobilis non est respectu cause prime sed secunde. Ideo consequenter conceditur quod *a* est magis potens movere in ordine motoris particularia quam *b* sit potens resistere. Supposito tamen concursu et auxilio cause prime essentialiter preordinate.

Ad confirmationem, habet proportionem inequalitatis maioris, et ideo potest movere in suo ordine, ut dictum est. Hec enim proportio non est respectu prime cause secundum suam absolutam potentiam.

Ad sextam probationem, negatur antecedens. Ad probationem presupponitur semper causa universalis et prima essentialiter preordinata, ut dictum est.

Ad septimum argumentum principale, negatur antecedens. Ad primam probationem infert solum quod est sufficiens ut sit totalis, non tamen quod de facto sit totalis, quia illa est libera.

Dices: non minus perfecte agit et applicatur, nec minus conatur quam si esset causa naturalis, quia eius vigor et virtus est indivisibilis, igitur non minus totalis est quam tunc, negatur consequentia. Ad secundam probationem, [182a] verum est de causa partiali que non potest esse totalis propter defectum et insufficientiam potentie, non autem de partiali ex libera eius communicatione. Ad confirmationem, negatur, nisi de partiali que potest esse totalis, et que continet virtualiter et eminenter causalitatem additam, nec est ibi proprie pars et totum, nisi secundum unitatem et multitudinem entium. Ad aliam confirmationem, potest negari maior, si accipitur posse cum precisione, quia potentia perfecta potest agere effectum imperfectum libere, nec hoc derogat eius perfectioni, sed non posse nisi partialiter est imperfectionis; vel si maior

conceditur in generali sumendo similitudinem, sic est fallacia figure dictionis, mutando posse sic et tale agere in precise posse sic et tale.

Ad tertiam probationem, negatur consequentia, licet sequitur quod sit sufficiens ad producendum totaliter si voluerit. Ad probationem non infert propositum, quia angelus non est natus produci nisi a solo Deo, calor autem potest produci a solo Deo et simul a Deo et creatura.

Ad confirmationem, si vult *b* esse a Deo et a causa secunda, tunc impossibile est quod velit angelum sic esse, sicut vult *b* esse, sumendo similitudinem quoad precisionem vel multitudinem causalitatis, sed similiter vult quoad identitatem actus, et quoad simpliciter velle, et conceditur quod tunc angelus haberet esse et negetur ultima consequentia.

Ad quartam, negatur consequentia. Illa enim causalitas est idem velle divinum, et dicitur causa totalis, quando non concurrat alia causa, et dicitur partialis si concurrat alia causa. Ad quintam dicendum quod *b* motus ponitur, et non sequitur quod prius esset totalis, et quod causa secunda nihil faceret, quia licet divina volitio sit sufficiens ad ponendum totaliter effectum, tum ex sui libertate potest compati aliam causalitatem ad eundem effectum.

Ad sextam, conceditur antecedens. Deum enim prius naturaliter causare est Deum non dependere in causando a causa secunda, sed econtra. Et Deum posse illud agere sine causa secunda, non econtra. Et negatur consequentia, est enim imaginatio falsa quod causare prius naturaliter sit causare in quadam mensura in qua secunda causa non causet.

Ad octavum principale, videbitur in sequentibus, ubi inquiretur de ordine prime causalitatis et secunde simul concurrentium.

Ad nonum, videbitur infra in questione speciali de hoc.

Ad decimum, hec propositio “*a* causam secundam agere est novum” est distinguenda, sicuti et ista “*a* causa secunda agens est nova vel aliquid novum”; tunc sensu divisionis falsa est supposito quod *a* preesset secundum suam entitatem, quia illud quod est causam secundam agere seu secunda causa nunc agens non est novum, quia non est verum quod sit et non prefuit, in sensu autem compositionis verum est, quia licet illud esset, tamen non erat causam secundam nunc agere, sicut nunc erat causa secunda agens, et in hoc sensu causam secundam agere, licet sit causabile, quia ipsa est causa secunda, tamen non est novum causabile distinctum ab entitate cause secunde, ideo non sequitur quod sit aliquid causabile quod non causatur a Deo, si ponatur

in actu. De hoc supra in prologo questionis 1 et infra, ubi queritur an ideo causa secunda causet quia Deus causat.

Ad undecimum, negatur antecedens. Ad probationem videbitur distinctio 38, ubi inquiretur utrum quod non est, ideo non sit, quia Deus non vult illud esse.

Ad duodecimum negatur antecedens. Ad probationem, licet opera Dei primaria sint perfecta secundum perfectionem eis debitam et convenientem quod tali statu et tempore secundum dispositionem artificis sapientis, licet etiam opera Dei quoad totum universum sint pulchra et ordinata quo etiam ad opera a solo Deo condita, tamen alia opera particularia ad que Deus coagit sunt in se turpia et difformia difformitate nature, non culpe, non propter defectum influentie prime cause, sed propter [182b] defectum in causa secunda activa vel passiva, tum illa non sic deturpant universum, quin sapientia Dei ordinet illa seu de illis, ita ut conferant ad decorem universi, unde Augustinus de hoc loquens, 16 De civitate, capitulo 8, sic ait: Deus creator est omnium qui ubi et quando et quem causari oporteat, ipse novit sciens quarum partium similitudine vel diversitate pulchritudinum universitatis contexit, sed qui totus inspicere non potest tamquam difformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quomodo referatur ignorat. De hoc etiam diffuse Augustinus, 2 De civitate, 18 et capitulis 22 et 23, declarans multis exemplis quomodo pulchritudo alicuius corporis totius resultat ex contrariis et differentibus convenienter ordinatis, ut nigredo pupille in imagine. Si per se consideretur, videtur habere difformitatem potius quam pulchritudinem, tamen relata ad alias partes oculi et vultus decorat imaginis picturam. Similiter vox grossa et rudis in se considerata, si referatur ad aliam per modum tenoris, constituit melodiam et armoniam.

Idem, etiam Augustinus, Enchiridion, 2 de hoc agit.

Ad argumenta in principio questionis dicitur requievisse, quia novam creaturam substantialem secundum speciem creare cessavit, quin iam continetur virtualiter in naturis conditis, tamen novas secundum numerum quotidie producit.

Ad aliud, Augustinus intendit quod Deus non agit omnia se solo, nec privat creaturas actionibus ad quas acceperit virtutem a Deo. Talis autem actio dicitur propria huic cause secunde, non quin cum ea concurrat prima causa, sed dicitur propria, quia non communis cuilibet cause secunde,

sed isti convenit et non illi, ut calefacere convenit calori, et frigefacere frigiditati, vel dicitur propria, quia ex propria natura ei convenit.

Sequitur questio 2.

Secundo, circa distinctionem 22. Quero utrum ad effectus humanos qui sunt mali, concurrat effective potentia summi boni. Quod non, Iohannes 1, *Sine ipso factum est nihil*; glossa Augustini, id est peccatum.

Item, Deus ageret aliquid ad finem indebitum, et non propter seipsum ut finem. Contra, illud Proverbiorum 16, *Universa propter seipsum operatus est Dominus*. Consequentia patet de actu quo voluntas fruitur creatura et utitur Deo.

Contra: Isaie 26, *Omnia opera nostra in nobis operatus es Domine*, et capitulo 45, *Ego Dominus faciens pacem, et creans malum*.

Item, Amos 3, *Si erit malum in civitate quod non fecerit Dominus*.

Prima conclusio: ad productionem entium que sunt mala, pene non culpe Deus concurrat per se effective. Probatur Ecclesiasticus 2: *Bona et mala vita et mors paupertas et honestas a Deo sunt bona et mala*. Glossa: *prospera et adversa*.

Item, de malo pene exponit glossa illud Isaie 45, *Ego Dominus faciens pacem et creans malum*; Glossa: *malum hic accipitur pro afflictione et bello*. Sic etiam exponitur per Gregorium, 3 Moralia, capitulo 16, et Anselmus De concordia prescientie et libero arbitrio, capitulo 17, ubi sic ait: “Malum quod est incommodum, aliquando nihil est, ut cecitas, aliquando est aliquid, ut dolor. Et hoc malum, cum aliquid est Deum facere non negamus, quia scriptum est: ipse faciens pacem et creans malum, ipse namque creat incommoda quibus exercet et probat iustos, et punit iniustos”. Idem tractatur 2 Sententiarum, distinctione 37, capitulo ultimo.

Item, Daniel, libro 4, capitulo 2, cum ait Scriptura Deum creare mala, et non esse malitiam quam Deus non fecerit in civitate. Non malorum Deum causam demonstrat, sed equivocum est malitie nomen, quandoque nec quod naturaliter malum est [183a] ostendit, quandoque autem quod ad sensum nostrum est malum et laboriosum, ut tribulationes, hec quidem ex existimatione male sunt, calamitose quidam existentes. Veritate autem bone conversationis intelligentibus datrices salutis fiunt.

Preterea, positivum causabile per se quod est iustum seu quod esse et efficere iustum est potest esse, immo est a Deo. Malum pene est huiusmodi, ut distinguitur a malo culpe. Iustum enim est malos puniri penis. Hec est ratio Augustini, I De libere arbitrio, capitulo 1, distinctione 9. Deus sit bonus et iustus bonis premia, et malis supplicia tribuit, que patientibus mala sunt, quam obrem si iniuste nemo penas luit, quantum divina providentia hec universa regi credimus malorum pene Deus actor est. Et idem Augustinus, 12 De civitate, capitulo 3. Cum in penis est naturaliter vitiosa, hoc ibi bonum est, quod impunita non est. Hoc enim iustum et omne iustum procul dubio bonum.

Preterea, Deus est causa effectiva illorum que efficere congruit pulchritudini et reformationi et reordinationi omni universi. Mala pene sunt huiusmodi per Augustinum, De libere arbitrio, capitulo 14 et 15, ubi declarat quomodo deordinatio et deformitas facta per peccatum, reformatur per debitam penitentiam, et illationem malorum pene.

Secunda conclusio: ad productionem actuum positivorum humanorum, qui sunt vitiosi et prohibiti, concurrat Deus per se effective quoad omnem entitatem positivam per se causabilem effective in illis. Probatur per auctoritates et rationes positas questione precedenti, que probant de omni positivo per se causabili. Sed in speciali de actibus nostris, qui sunt mali, arguitur primo per auctoritates Anselmi, De concordia prescientie et liberi arbitrii, capitulo 17, non longe a fine libri, sic dicentis: “omnis quippe qualitas et omnis actio et quidquid habet aliquam essentiam, a Deo est, a quo est omnis iustitia et nulla iniustitia. Facit ergo Deus omnia que sunt iusta, vel iniusta voluntate fiunt, id est bona opera et mala in bonis quidem facit quod sunt, et quod bona sunt, in malis vero facit quod sunt, sed non quod mala sunt”. Et infra: “ipsum quoque velle quod aliquando iniustum est, aliquando iustum, nec est aliud quanti voluntate et potestate volendi inquantum est, bonum est, et a Deo est sequitur, sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus bonis, et quod essentialiter sunt, et quod bona sunt, in malis vero non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt. Idem repetit in libello De predestinatione et libero arbitrio, circa medium, et liber De gratia et libero arbitrio, circa finem. Item, Anselmus, De casu diaboli, capitulo 20, “cum diabolus convertit voluntatem ad quod non debuit, et ipsum velle et ipsa conversio fuit aliquid, et tamen non nisi a Deo et de Deo aliquid habuit, quia Deus facit omnes naturas substantiales et accidentales, universales et individuales. Inquantum enim voluntas et conversio sive motus est voluntatis et aliquid bonum est Dei est inquantum vero iustitia caret

sine qua esse non debet, non simpliciter malum. Sed aliquid malum est, et quod est malum, non Dei. Sed volentis sive moventis voluntatem est, et infra. Quid mirum si dicimus Deum facere singulas actiones que fiunt mala voluntate, confiteamur eum facere singulas substantias que fiunt iniusta voluntate et inhonesta actione.

Item, Gilbertus super Cantico <Canticorum>, sermone 4, “ab ipso Deo est virtus et motus virtutis; motus vero intentionis prave et ab ipso habet quod motus est, et ab ipso non habet quod pravus est”.

Item, Augustinus, 12 De civitate, capitulo 26, “occulta Dei potentia cuncta penetrans facit esse quidquid aliquo modo est in quamcumque est, quia nisi illo faciente non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset.

Preterea, omne bonum aut est Deus, aut a Deo, secundum Augustinum, 3 De libero arbitrio, capitulo 19. Sed omnis actus voluntatis secundum suam essentiam positivam est aliquod **[183b]** bonum, immo ens maioris nobilitatis quamqueque qualitas extra animam, igitur. Et hoc ponit Anselmus, De gratia et libero arbitrio, circa finem dicens: “Deus igitur habet in bonis quod bona sunt per essentiam, et quod bona sunt per iustitiam, in malis vero solum modo quod bona sunt per essentiam, non quod mala sunt per absentiam debite iustitie”.

Preterea, ad actus omnes humanos qui sunt boni et virtuosi vel qui sunt indifferentes concurrat et coagitat Deus per se, igitur et ad actus positivos qui sunt mali. Antecedens probatur ut supra, quia omne bonum aut est Deus aut ex Deo, et quia sicut nullum est verum quod non sit cognitum a divino intellectu, ita nullum est bonum quin sit volitum a divina voluntate, sed Deum velle *a* esse est Deum producere *a* in esse, cum eius velle sit omnipotens et infrustrabile.

Probatur iterum, quia rectitudo voluntatis est velle illud quod Deus vult eam velle, igitur Deus vult actum rectum esse, igitur facit ad illum. Consequentia principalis probatur primo, quia actus bonus et actus malus possunt esse eiusdem speciei, et omnino similes et equales quoad omnem realitatem naturalem positivam per se efficacem, quia actio precepta vel licita uni potest esse prohibita et illicita alteri, vel eidem alio tempore. Et quia omnino similis actus quoad entitatem naturalem qui est omnino vitiosus in magis perfecto vel religioso, non est vitiosus in alio minus perfecto et seculari, vel dormiente vel demente; et quia contingit similes habitus in intellectu et voluntate esse in homine iusto et in peccatore preter habitum caritatis infuse, igitur possunt

elicere aliquos actus voluntatis consimiles, et ita similis actus libere causabilis stat cum gratia, et cum peccato mortali. Patet iterum, quia actus non est bonus et meritorius ex sua natura, nec ex rigore iustitie, igitur potest esse non bonus nec meritorius, et quia posset esse a Deo solo, et tunc non esset meritorius. Si ergo voluntas creata cum notitia non est sufficiens causa effectiva actus qui bonus est nisi per se coagente Deo, sequitur quod nec est sufficiens causa actus qui malus est, et e contra. Si est sufficiens et totalis causa actus positivi qui est malus poterit esse causa sufficienter effectiva actus positivi, qui bonus est secundum illius realitatem physicam.

Confirmatur, quia idem actus numero propter maiorem continuationem vel propter aliqualem intensionem potest fieri de bono malus et de licito illicitus.

Preterea, actus positivus qui est malus dum est, conservatur a Deo, igitur dum sit causatur a Deo. Consequentia patet, tum quia non magis derogat divine bonitati concurrere ad fieri illius quam conservare illum in esse, tum quia conservatio est causalitas effectiva. Patet in superioribus, tum quia actus voluntatis quamdiu est tandiu causatur effective, quia dependent in facto esse a suo efficiente, sicut lumen; tum quia si nulla causa secunda sufficit sine causalitate divina conservare actum postquam habet esse, igitur nec sufficit producere illum de non esse ad esse, quia maius vel non minus est posse secundum quam posse primum. Antecedens probatur, quia ut in superioribus probatum est, omne ens secundum quamdiu est conservatur per se et manutenetur a Deo in esse, et quia actus anime dum est non minus dependet a Deo quam a voluntate creata, sed ab illa conservatur effective, igitur. Et quia pari ratione ipsa voluntas vel substantia angeli non conservatur a Deo, et ita Deo subtrahente manutenentiam et influentiam suam, nihilominus maneret illa in esse, quod est falsum.

Preterea, si negaretur hoc, maxime esset, quia videtur repugnare bonitati divine, sed hoc non valet. Primo, quia nec impedire, sed permittere mala esse et fieri, nec subtrahere influentiam generalem respectu maiorum, cum tamen facillime posset Deus illa impedire, non repugnat bonitati divine, igitur nec illis concurrere influentia generali. Se **-[184a]-** cundo, voluntas creata in conservando actum malum peccat. Et Deus conservat et non peccat, igitur. Similiter, utraque causa potest producere in suo ordine, et causa secunda peccabit, non prima.

Tertio, non minus potest Deus concurrere causaliter ad actum, qui est malus absque hoc quod hoc deroget eius bonitati quam creatura, quia non magis subicitur legibus quibuscumque quam creatura. Sed creatura aliqua potest causaliter concurrere ad actum malum, quamvis eius malitia

non imputetur illi creature, nec derogetur bonitati illius creature. Probo, tum quia obiectum vel notitia concurrat ad actum malum voluntatis, et tamen non culpabiliter, nec illa notitia est mala; tum quia si mihi prohiberetur trahere navem, et tibi preciperetur, tunc si simul trahimus navem, ego pecco trahendo, et tu non peccas non trahendo; tum quia traditio Christi fuit a seipso, et a Deo Patre, et etiam bene fuit etiam a Iuda et iudeis, sed male. Secundum Augustinum, super Epistola Canonica beati Iohannis, omelia 7, “si autem ita est de concursu suo in opere extrinseco eodem, igitur pari ratione de concursu respectu eiusdem effectus extrinseci”.

Quarto, non repugnat, nec preiudicat summe potentie divine concurrere ad effectum debilem et deformem naturaliter turpem et imperfectum, igitur et concurrere generali influentia ad actum qui est moraliter deformis.

Preterea, si causa prima determinat causam secundam sive causam particularem naturalem ad hunc effectum numero, pari ratione determinabit voluntatem ad hunc actum singularem, quia voluntas est ex se indifferens ad producendum hunc numero, vel alium omnino consimilem eque possibilem, quia eque continet hunc vel illum virtualiter, nec ipsa ex sua libertate determinat se ad hunc magis quam ad illum, quia intellectus non precognoscebat distincte hunc futurum magis quam illum.

Preterea, ad hoc videtur articulus Parisiensis, dicens quod “omnes motus voluntarii reducuntur in primum motorem, error; nisi intelligatur in motorem primum simpliciter non creatum, et intelligendo de motu secundum substantiam, non secundum deformitatem”. Ex articulo sic disposito seu expositio, videtur quod omnes motus voluntarii secundum illud, quod sunt substantialiter non secundum deformitatem reducuntur in causam simpliciter primam”.

Contra: sequitur quod simpliciter et absolute concedendum foret quod Deus est non solum permittens peccata et mala culpe, sed etiam operator, immo principalis actor malorum culpe. Probo consequentiam, quia cuiuslibet actus voluntatis Deus est causa effectiva. Sed aliquis actus voluntatis est peccatum, igitur alicuius peccati Deus est causa et actor, vel sic per syllogismum expositivum huius actus, Deus est actor. Hic actus est peccatum vel malum culpe, igitur huius peccati et mali culpe Deus est actor, et etiam principalis, quia in nulla actione concurrat ut causa inferior et secundaria. Minor patet, quia hec actio est mala et vitiosa, quia non bona, nec indifferens, et quia prohibita. Falsitas consequentis principalis probatur per Augustinum,

Enchiridion 77, et allegatur 1 libro, distinctione 45, capitulo 10. Deus finit fieri mala, sed non facit. Bona vero ipse facit.

Item Anselmus, De casu diaboli 7, “Credimus nullum hominem bonam posse habere voluntatem, nisi dante Deo, mala vero semper habere posse sola permissione Dei”.

Item, Hugo, libro 1 De sacramentis, parte 4, capitulo 5, “Bona fecit Deus et bene fecit, mala autem permisit et non fecit”. Item, Damascenus, libro 4, capitulo 11, “Consuetudo Scripture est permissionem Dei actionem eius vocare [184a] huius vero verba Scripture dicentis mala esse a Deo, non ut Deo agente suscipiendum, sed ut Deo permittente.

Item, probatur falsitas consequentis Iohannis I, *sine ipso factum est nihil*, glossa Augustini, id est peccatum.

Item, Augustinus, 1 De libero arbitrio, capitulo 1, Deus licet mali pene sit actor, non tamen mali culpe.

Item, super illud Esaye, 45, *Ego Dominus faciens pacem et creans malum*, glossa “confundantur qui Deum malorum conditorem arbitrantur, hic enim malum non contrarium bono, sed pro afflictione ponitur et bello”.

Si dicatur quod dicta sanctorum intelliguntur Deum non esse causam peccati seu mali culpe, quoad deformitatem que est macula et privatio. Sed bene est causa peccati et mali culpe quoad materiale positivum substratum illi deformitati. Contra hanc responsionem, arguetur infra, ubi arguetur contra conclusionem sequentem.

Item, contra hanc responsionem, quia simpliciter et absoluto sermone verum esset, et concedendum quod Deus est causa et actor, et peccati, et mali culpe per probationem consequentie principalis. Consequens tamen negant sancti, et quia sequitur quod Deus est peccator vel peccans, quia qui facit peccatum est peccator et scienter agens contra legem et ordinem iustitie. Sed actor peccati et mali culpe facit peccatum et malum culpe, igitur.

Item, quod illius actionis positive que mala est Deus non sit per se causa effectiva. Probatur primo, super illud Romanorum 3, *Numquid Deus iniquus est qui infert iram*, glossa “illius rei Deus ultor est cuius actor non est, non autem ait illius privationis sed rei”, hoc etiam habetur 3, De libero arbitrio, capitulo 6.

Secundo, Augustinus, 5 De civitate, capitulo 9, “Deus omnium dator est potestatum non voluntatum, male quippe voluntates ab illo non sunt”. Sed voluntas mala non minus est aliquid quam voluntas bona, secundum Anselmum, De casu diaboli, capitulo 8.

Tertio, Augustinus, 2 De libero arbitrio, in fine, dicit: motus voluntarius quo voluntas se avertit ab incommutabili bono ad commutabile bonum, quem fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites.

Idem, ponit 12 Confessionum, capitulo 3, et libro 3, capitulo 2, inquit a quo sit motus voluntarius quo voluntas non recte movetur, et respondet quod anima non fit serva libidinis, nisi propria voluntate, quia neque a superiori, nec ab equali, quia iniustum esset, neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur, ut eius proprius sit iste motus quo voluntatem a creatore ad creaturam convertit.

Quarto, non minus esset actor mali culpe quam mali pene, quia mali pene non est actor quoad privationem quam formaliter dicit talis malitia.

Quinto, non minus esset causa et actor mali culpe quam effectuum naturalium imperfectorum, nec minus essent attribuenda Deo. Probo, quia illis et hiis coagit influentia generali quoad omne positivum secundum te. Sed malum naturale, quod est imperfectio seu carentia perfectionis naturalis convenientis non est causaliter a Deo quoad privationem et deformitatem et defectum, quia quod sit deformitas non est ex defectu prime cause influentis, sed secundarum causarum activarum vel passivarum. Deus enim non est causa deficiens, et hoc determinat Augustinus, 83 Questionibus, questione 21.

Sexto, Augustinus, 83 Questionibus, questione 3, hoc probat sic. Nullo homine sapiente actore fit homo deterior, est autem Deus omni homine sapiente prestantior multominus, igitur Deo actore sit homo deterior, multo enim prestantior est Dei voluntas quam hominis sapientis. Sed constat quod non convenit voluntati hominis sapientis causare effective actum positivum quo fiat aliquis, sive ipse, sive alius deterior, igitur.

Septimo, Deus obduraret peccatorem non solum premittendo vel deferendo [185a] et gratiam non infundendo, sed positive immittendo et causando actus et habitus quo induratur. Consequens est contra Augustinum, De natura et gratia et liber De predestinatione divina. Et ponitur in glossa Exodi, 8 et 9 capitulis, et Romanorum 9, “quem vult indurat non impartiendo

malitiam, sed non impartiendo gratiam, et indurare dicitur non quod duritiam cordis in homine operetur. Sed indurare dicitur quem mollire noluerit; et quod scriptum est “ego indurabo cor pharaonis” non est intelligendum ad operationem Dei, sed ad prescientiam pertinere; ait enim “ego scio, quod non dimittet vos nisi in manu forti”. Consequentia patet, quia obduratio fit per habitum de difficili mobilem, et per actus pertinaces.

Octavo, actus exterior prohibitus non est a Deo, secundum illud quod est positive, igitur nec interior. Antecedens probatur, quia forma artificialis hominis imaginis in idolo non est a Deo, sed solum ab homine. Probatur super illud 1 Corinthiorum, 8, *scimus quia nihil est idolum*; glossa Augustini super Iohanne, “materiam idoli formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit, quecumque facta sunt, naturaliter facta sunt per verbum. Sed forma hominis in idolo non est facta per verbum, sicut peccatum non est factum per verbum”. Et ponitur 3 Sententiarum, distinctione 37.

Nono, Augustinus in sermone “non te prosequitur quod Deus fecit, sed malitia quam fecit homo, omnia quecumque fecit Deus, laudant Deum. Et loquitur de malitia pro actu malo positivo, quia sola privatio non persecutionem infert, vel causat cum sit non ens secundum te, actus etiam blasphemie in Deum, non laudat Deum”.

Decimo, Romanos 13, quequam a Deo ordinata sunt, sed actus peccandi et blasphemandi non est ordinatus.

Secundo principaliter, contra conclusionem eorum, non est Deus per se causa effectiva, respectu quorum non habet formaliter et simpliciter velle ut sint vel fiant, sic est de actibus qui sunt mali, ergo. Maior patet, quia Deus, cum sit agens liberum, nihil producit in esse nisi velit formaliter illud esse et fieri, et quia secundum Augustinum 83 Questionibus, questione 3, “idem est aliquid fieri Deo agente quod Deo volente, eo igitur modo vult quo causat, igitur si simpliciter et formaliter causat sequitur quod formaliter et simpliciter vult. Minor probatur multipliciter. Primo, quia Deus vellet voluntate bene placiti homines committere furta et homicidia. Consequentia probatur, quia formaliter et absolute vellet, quia formaliter et absolute causaret, et quia velle quod est idem Deo est velle beneplaciti, secundum Magistrum, libro 1, distinctione 45, capitulo ultimo, et distinctione 46, capitulo 1; et si per velle causat illa effective, igitur vult illa esse et fieri, aut voluntate beneplaciti et propositum, aut voluntate signi. Et hoc non, quia ea non precipit fieri, immo prohibet. Prohibitio autem non est signum quod velit illa fieri, sed

falsitas consequentis probatur, quia beneplacere ei quod homines committerent furta etc. quod est falsum, quia displicet sibi, et ista odit et punit. Homo autem non punitur, nec habet penitere pro actu qui Deo beneplacet et quem Deus formaliter et absolute vult esse et fieri, talem etiam actum displicere Deo, et Deum formaliter et absolute velle illum fieri et esse videtur repugnantia, quia velle est complacere, magis etiam placeret simpliciter Deo homines facere furta que faciunt quam homines facere bona, que Deus precipit, quia Deus formaliter et simpliciter vult illa fieri, non autem ista cum ista non fiant. Probatur iterum falsitas consequentis, quia in articulis Parisiensis “quod Deus aliquid reprobatur quod ipse vult voluntate beneplaciti error”.

Secundo, probatur minor, quia Deus prohibet *a* actum fieri et produci, igitur non vult formaliter *a* esse et fieri. Consequentia probatur, quia si homini sapienti non convenit prohibere que formaliter vult fieri. Mul - [185b] - tominus convenit Deo, et quia prohibitio divina esset signum falsum, et Deus in prohibendo et statuendo videretur duplex, et fictus aliud habens in mente et voluntate aliud pretendens in signo, quia prohibens aliquid fieri signat se non velle illud fieri, et quia si Deus vult fieri ea que prohibet fieri, igitur non illa prohibet ea intentione ut non fiant, igitur facientes excusantur a culpa, quia non agunt contra intentionem legislatoris, ut de leprosis, Matheus 9 et Marcus 1, et quia Deus faceret contra suam prohibitionem, igitur esset contrarius sibi ipsi et difformis sue prohibitioni.

Tertio, probatur minor, quia Deus est nollens huiusmodi actionem, igitur non est volens eam. Antecedens probatur, tum quia odit illam et punit, et sibi displicet et offenditur pro peccato. Sed displicere et offendi et odire est nolle, sicut amare et complacere est species volendi; tum quia prohibitio, etsi non sit formaliter voluntas Dei, tamen est signum voluntatis divine, secundum Magistrum, distinctione 45, libro 1, non autem signum quod velit illud fieri, igitur quod nollit, igitur si non est nollens, sequitur quod eius ordinatio prohibitiva est signum falsum; tum quia Psalmum, *Sacrificium et oblationem noluisti*; et Ysaie 65, *Que nolui elegistis*, et capitulo 66, *Que nolui elegerunt*. Tum quia talis actio non foret simpliciter et absolute contra Dei voluntatem, ex quo Deus respectu illius non haberet nolle formaliter, et ita non esset contra primam regulam rectitudinis increatam, igitur non esset formaliter mala.

Quarto, probatur minor, quia Deus est volens huiusmodi actum non esse et fieri, igitur non est volens illum esse. Antecedens probatur, quia oppositum precipit. Sed Deus vult illud quod precipit. Probo, quia preceptum est signum voluntatis divine per Magistrum, ubi supra et per

Hugonem, 1 De sacramentis, parte 4, capitulo 9, preceptum et prohibitio sunt signa voluntatis Dei, cum enim precipit monstrat se velle, ut fiat cum autem prohibet monstrat se velle, ut non fiat. Probatur etiam quia nisi vellet fieri quod precipit, igitur non est necessarium illud fieri, quia non conforme prime regule rectitudinis, scilicet voluntati divine, nec consequenter dictamini divini intellectus, quia voluntas divina et dictamen divini intellectus sibi invicem conformatur.

Quinto, sequitur quod Deus vellet voluntatem creatam peccare, et facere hominem male agere. Consequens est falsum, quia Deus vellet voluntatem velle illud, et sicut quod et quomodo non vellet eam velle, quia peccare volendo, est voluntatem velle quod Deus non vult eam velle. Et quia in articulis Parisiensis, dicitur sic: “Quod Deus facit quod aliquis peccet, et quod sit peccator, et vult voluntate beneplaciti quod ille sit peccator, error”.

Item, quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare, et quod ille peccet, error. Consequentia probatur: si Deus per suum velle coagit per se voluntati ad *a* actum malum, igitur Deus formaliter vult coagere voluntati ad *a* actum malum, igitur Deus vult voluntatem creatam coagere secum ad *a*, igitur vult *a* actum esse non ab ipso solo, igitur ab ipso et alia causa, ergo vult voluntatem agere *a* et voluntatem velle *b* effectum per actum *a*, sed voluntatem agere *a* est voluntatem comittere actum prohibitum, et transgredi preceptum, et hoc est peccare, ergo Deus vult voluntatem peccare, et facit eam peccare, quia facit eam facere quod non licet.

Ex hoc ultra arguitur sexto quod voluntas in nullo actu peccabit. Probo, quia aget et volet illud quod et sicut Deus vult eam agere, et velle, et conformatur formaliter velle divino quod est prima regula et mensura rectitudinis, licet difformetur [186a] voluntati signi, id est signo quod est preceptum vel prohibitio. Rectitudo autem voluntatis magis consistit in conformitate ad primam regulam rectitudinis increatam et inobligabilem quam ad quamcumque aliam regulam creatam.

Confirmatur: quia voluntas divina determinabit voluntatem creatam ad volendum vel agendum hoc et taliter. Probo, quia per ipsum adversarium prima causa determinat causam secundam ad agendum hunc effectum numero nunc, et non illum omnino consimilem eque possibilem. Voluntas autem creata non peccat in illo actu in quo agit et vult conformiter determinationi divine voluntatis tam in voluto quam in modo volendi, quia non deviat a prima sua regula. Et videtur quod causa inferior in agendo, non peccat que in actione sua sequitur determinationem et motionem cause prioris et superioris rectissime et quam debet sequi. Si enim movetur recte,

et ad finem debitum, ipsa agit recte et ad finem debitum, et si non, non igitur aut non peccat aut peccatum primo, imputandum est cause superiori predeterminanti et premoventi. Patet igitur minor principalis, quod Deus non habet formaliter velle respectu actuum voluntatis create qui sunt mali et prohibiti, et ad hoc est Magister, libro 1, distinctione 46, ubi post longam disputationem, an Deus velit, aut nolit malas actiones esse et fieri finaliter respondet, quia non habet velle ut sint, quia illa mala sunt, et ea prohibet, nec etiam habet nolle, quia illa non essent, et dicit quod hec pars est sanior, et magis approbatur sanctorum testimoniis.

Tertio principaliter contra conclusionem: aut divina voluntas prius naturaliter agit ad illum actum quam voluntas creata, aut posterius, aut simul naturaliter eque primo et immediate utrumque improbat in sequentibus. Similiter, aut ideo voluntas divina agit, quia voluntas creata agit, aut econtra, aut neutrum. Sed quodlibet in sequentibus improbat questione de hoc speciali.

Quarto, aut divina voluntas omnino uniformiter quantum est ex parte sui coagit ad actus malos, et ad actus bonos vel indifferentes aut non. Si primum, igitur uniformiter vult mala et bona, et uniformiter sunt sibi attribuenda. Si secundum, contra. Primo, quia coagit illis influentia generali. Sed non aliter coagit ad actus indifferentes et ad actiones naturales, immo ad actiones moraliter bonas, immo etiam ad actus meritorios supposita, enim caritate infusa sufficit influentia generalis ad bene agendum secundum inclinationem illius habitus.

Secundo, quia in divino velle esset formaliter diversitas, quia hec alietas influentie et causalitatis est prior effectu et causa efficiens.

Ad primum, quibusdam videtur consequens concedendum, secundum quod Deus sit causa et actor peccati et mali culpe, et etiam quod faciat malitiam, quia est causa eius quod est peccatum, nec ex hoc sequitur quod sit peccator vel quod peccet, quia peccans seu peccator dicitur non universaliter, qui causat effective illud quod est malum, sed qui agit quod non debet, et ut non debet vel omittit quod debet agere, et qui in committendo vel omittendo se habet difformiter recte rationi et contra regulam cui conformari tenetur concedunt, igitur quod Deus agit malum, sed non male, sicut econtra, 2 Ethicorum, “contingit agere iustum non iuste”. Sic etiam conceditur quod Deus conservat actum malum, et terminat eius dependentiam; et tamen in hoc non peccat. Sed voluntas in conservando actum qui dependet ab ea peccat. Similiter, conceditur quod Deus permittit mala fieri, et tamen non peccat in hoc. Sed rector humanus permittens mala

fieri peccaret cum ea prohibere posset conformiter diceretur facere malum, non tamen mala facere, nec est idem peccatum facere et peccare, sicut non est idem Deum facere cursum et Deum currere, vel Deum face - [186b] - re actum meritorium et Deum mereri, vel diceretur quod Deum esse causam et actorem mali potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod precipiat vel persuadeat mala fieri, et quod statuatur et auctenticetur leges iniustas, vel quod agit aliquid in quod agendo peccat, vel quod agit contra dictamen rationis, vel quod actio est mala quatenus est ab eo et ab eo habet quod sit mala, vel quod fecit voluntatem ut male ageret, et sic negatur. Alio modo, quod est principium effectivum universale concurrens generali influenza ad illud quod est peccatum et malum culpe, et sic conceditur. Contra hoc sunt dicta sanctorum qui negant Deum esse actorem peccati, et facere peccata.

Item, contra hoc sunt articuli supra allegati.

Item, idem est facere seu committere peccatum et defectum et peccare seu deficere, sicut calefacere et facere calidum, et utrumque eque male sonat et eque videtur derogare divine bonitati.

Item, hec propositio Deus facit peccatum vel actum malum importat quod actus habet a Deo quod sit malus, sicut natura facit lapidem, sed non facit imaginem et econtra. Ars facit imaginem, sed non facit lapidem, quia illa res habet *a* natura esse lapidem non esse imaginem, sed quatenus est ab arte est imago. Similiter, si *b* sit genitum ab *a*, et sit factum calidum ab *e*, tunc licet verum sit quod *a* fecit *b*, non tamen est verum quod *a* fecit *b* calidum, sicut *c* non fecit *b*, sed fecit *b* calidum. Ideo, aliter dicitur ad argumentum principale ab aliquibus quod quamvis de virtute verbi, hec sit falsa: "Deus est causa et actor peccati seu mali culpe", tamen de virtute verbi hec est vera: "peccati seu mali culpe Deus est actor et causa", quia ad veritatem huius sufficit quod illius rei que est peccatum Deus est causa. Sed dicere Deum esse actorem mali importat formaliter Deum esse causam mali, ut malum est, et quod est malum, quatenus est a Deo, et quod a Deo habet quod sit peccatum, et hoc importat Deum male agere, quia li 'peccatum' et 'malum' positum ex parte predicati post terminum causandi appellat suam formam. Sic etiam conceditur quod peccati obiectum vel notitia est causa effectiva, non tamen est actor peccati, sit etiam huius imaginis natura est causa effectiva et generativa, non tamen conceditur quod natura sit causa effectiva imaginis, iuxta talem modum loquendi conceditur quod trinitatem esse cognoverunt philosophi, sed non cognoverunt esse trinitatem. Ex hoc ad

argumentum dicitur, negando consequentiam, et probationes non probant. Consequens in illa forma. Si autem arguitur sic Deus est actor huius entis. hoc ens est peccatum et malum culpe et actio mala, igitur Deus est causa peccati et actionis male.

Confirmatur: Deus est actor eorum que sunt ab ipso, sed per te peccatum est ab ipso, igitur Deus est actor peccati. Secundo, Deus est actor illius quod est malum, igitur Deus est actor mali. Consequentia probatur, quia malum et illud quod est malum convertuntur, et hoc malum et hoc quod est hoc malum convertuntur. Si autem aliqua propositio sit vera, ponendo loco subiecti vel predicati alium terminum convertibilem, adhuc est vera. Antecedens patet per te, quia Deus est actor illius rei, et illa res est mala.

Tertio, per te hec est vera: “malum faciens est Deus”, ergo per conversionem Deus est faciens malum. Ad primum diceretur quod est fallacia figure dictionis vel accidentis, sicut dictum est supra, distinctione 2, questione 1, ubi respondetur ad tales paralogismos hoc lignum est a natura. Hoc lignum est imago, igitur imago est a natura, vel sic, imago hec est ab arte, sed hec imago est lignum, igitur hoc lignum est ab arte.

Item, ibi non est forma syllogistica, quia totale medium non sumitur in utraque premissarum. Sed tantum pars medii, sicut arguen - [187a] - do sic, Socrates videt Platonem, Plato videt Petrum, igitur Socrates videt Petrum; vel sic: Socrates est diversus a Platone, Plato est diversus ab albo, ergo Socrates est diversus ab albo. Esset igitur sic arguendum: Deus est actor huius rei, sed actor huius rei est actor peccati, igitur Deus est actor peccati. Ad confirmationem, per idem.

Ad secundum, negatur consequentia, sicut ars non facit illud quod est imago, tamen facit imaginem et econtra, natura facit illam rem que est imago, non tamen facit imaginem. Antecedens enim est due propositiones, quarum una notat causalitatem et non alia. Consequens autem est una propositio, et notatur causalitas respectu alicuius, respectu cuius non notatur in antecedente. Ad probationem consequentie, licet illa convertantur non infertur propositum. Ad probationem, verum est si loco totalis extremi subiecti vel predicati ponatur aliquod predicabile vel subiicibile totale. Non autem si partiale, quia *b* esse, et *b* esse album sunt idem, et convertuntur ut nunc, et tamen quod facit hoc esse, non fecit hoc esse album, nec econtra.

Ad tertium, licet antecedens posset negari, quia li ‘peccatum’ et terminus faciendi et causandi ponuntur ex parte eiusdem extremi quasi determinatio et determinabile. Potest tamen negari

consequentia, sicut ista imaginem causans est natura, igitur natura est causans imaginem vel trinitatem cognoscentes fuerunt philosophi, ergo philosophi fuerunt cognoscentes trinitatem, et ratio est quia terminus non uniformiter accipitur in convertente et in conversa, quia in conversa accipitur materialiter in convertente, autem formaliter propter naturam terminorum. Aliud enim importat convertens quam conversa. Antecedens etiam non est predicatio propria et directa, sed per accidens et indirecta. Sed consequens est predicatio directa. Sensus autem antecedentis proprius et directus non est verus, nec forma directa foret vera. Aliter potest dici ad argumentum principale quod quamvis de vi verbi responsio secunda videtur vera, tum quia hec propositio peccati Deus est actor est in forma enuntiandi impropria, et per accidens, et tantum materialiter vera, et quia in hac acceptione facit et pretendit sensum falsum, quia eundem sensum cum ista Deus est actor peccati. Ideo, potest utraque negari tamquam eundem sensum habeant, et quia in materia fidei cavenda est locutio que male sonat, et est occasio errorum, et communiter accipitur in sensu falso, ait enim Augustinus, 10 De civitate, capitulo 23, “sic liberis verbis loquuntur philosophi, nec in rebus aliquid intelligendum difficilimis offensionem aurium religiosarum pertimescunt, nobis autem ad certam regulam loqui, fas est ne verborum licentia, etiam de rebus que hiis significantur impiam gignat opinionem”, hec Augustinus. Negatur igitur consequentia principalis, quia pro eodem sensu accipiendum utramque predicationem.

Ad probationem consequentie, dicendum est ut supra, sed quia improbationes consequentis videntur probare quod illius rei positive que est actus prohibitus Deus non sit causa effectiva secundum realitatem positivam per se causabilem in illa. Ideo, ad primam improbationem, cum dicitur illius rei Deus est ultor cuius non est actor, dicendum quod non est illius rei actor quomodo est ultor, quia est ultor illius quatenus peccatum. Non autem actor est, etiam ultor tamquam statuens et ordinans punitionem, non autem ordinans illum actum committi. Est etiam ultor tamquam totalis causa vel inferens ultionem voluntati non coagenti, sed invite patienti. Ad secundam probationem, patet ex supra dictis.

Ad tertiam, patet ibi quod Augustinus ponit Deum esse causam omnis entitatis create, ait enim sic: “nulla natura est que non sit ex Deo, motus igitur ille aver - **[187a]** - sionis, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat et ad Deum non pertinere non dubites”. Dicendum est igitur quod ille motus quatenus defectuosus est et vituperabilis non est a Deo aversio autem non dicit precise substantiam actus, sed notat

deformitatem pluribus igitur causis concurrentibus ad aliquem effectum. Defectus quandoque est ratione unius cause non ratione alterius et imputabilis uni non alteri, ut defectus in actu voluntatis non est ex parte cognitionis, nec imputabilis cognitioni. Similiter de defectu in prole, interdum enim est ratione patris, interdum ratione matris, interdum ratione influentie alterius.

Ad quartum, negatur consequentia, quia est actor mali pene eo modo quo supra dictum est ipsum esse ultorem mali culpe, et quia malum pene quatenus malum pene circumscripta culpa a Deo est eo modo quo potest esse ab aliquo quatenus est malum pene, quia a Deo habet quod sit afflictivum anime et punitivum et reordinativum secundum iustitiam. Sed malum culpe, secundum quod huiusmodi esse a Deo est Deum agere illicite, malum autem pene secundum quod huiusmodi esse a Deo est Deum punire hominem.

Ad quintum, negatur consequentia. Ad probationem, licet huiusmodi defectus naturales non sint attribuendi Deo tamquam cause defective vel insufficienter influenti, tamen ex alia ratione non sunt defectus culpe attribuendi Deo, et defectus naturales possunt aliter Deo attribui, quo modo non possunt attribui defectus culpe. Huiusmodi autem defectus naturales imperfectionis non sunt attribuendi causaliter Deo tamquam cause insufficientis potentie et influentie, sicut causis secundis tamen attribuendi sunt Deo tamquam cause, cuius ordinatione et dispositione ad ordinationem causarum secundarum, sequitur naturali necessitate talis imperfectio, possunt et interdum sic sibi attribui quod Deus potest esse totalis causa alicuius entis naturaliter imperfecti vel monstruosi ex sua libertate non ex defectu potentie, sed non potest esse totalis causa alicuius rei que sit vitiosa culpabiliter.

Ad sextum, concedo quod Deo actore, nemo fit deterior, licet generali influentia concurrat ad actum hominis quo homo fit deterior, homo enim non fit deterior per illum actum quatenus est a Deo, sed quatenus ab ipsa voluntate hominis obligata ad oppositum, ut si plures homines concurrat ad idem opus prohibitum uni et concessum alteri, tunc iste non dicitur fieri deterior alio actore, quia Petrum fieri deteriorem alio homine actore non importat solum quod simul temporaliter agunt respectu eiusdem, secundum quod ille cooperatur per modum precipientis vel consulentis vel impellentis et inducentis et complacentis.

Ad septimum, negatur consequentia, quia Augustinus permittere intelligit non solum generali influentia ad entitatem positivam coagere speciali influentia intrinsecus infundere et spatiali inspiratione inclinare.

Ad octavum, negatur antecedens. Ad probationem, per formam idoli non intelligit aliquid positivum existens in idolo, quia dicitur ibi quod idolum nihil est, sed intelligit divinitatem vel dignitatem adorationis quam credunt homines ibi esse et non est, ipsum enim esse Deum et dignum adoratione adinvenit opinio hominum sive homines et nihil est.

Ad nonum, Augustinus intendit quod cum homo utitur creaturis, si qua utitur sive seipso contra te ad nocendum tui natura hominis vel alia creatura qua utitur non te prosequitur ex natura sua et ex creatione et institutione sua. Sed homo perversus ex malitia sua utitur seipso et creaturis contra te et prosecutio penalis ortum habet non ex primario et naturali ordine rerum, sed ex malitia hominum inferentium et sufferentium, quia mala pene orta sunt ex malis clipe.

Ad decimum, dicendum quod ordinata sunt quatinus sunt a Deo, licet quatenus a creatura rationali sunt, fiant inordinate. Deus enim omnia ordinat et per creaturam omnia inordinata reordinat secundum leges iustitie eli - **[188a]** - ciens etiam bona et referens in bonos fines.

Ad secundum principale, ponenda est multiplex distinctio de velle divino. Deus enim variis modis dicitur velle aliqua, non quod in velle divino sit formaliter alietas intrinseca, sed hec varietas est formaliter in denominationibus formalibus et sumptis a velle divino. Est autem in velle divino tantum virtualiter et equivalenter, quia velle divinum est illimitatum et liberum equivalens quoad variam positionem effectuum et varietatem denominationum variis actibus volendi quorum quilibet esset finitus, quibus diversa diversimode volumus. Prima igitur distinctio, Deus respectu quorundam dicitur habere velle omnimode efficacie, et sic scilicet efficaciter dicitur velle ea que vult esse, nec dependent mediate vel immediate, directe vel indirecte a voluntate creata, etiam que sic vult esse quod non permetteret aliquod impedimentum, et prius se solo poneret illud in esse quam remaneret improductum et omne impedimentum tolleret, et omnem defectum suppleret, si contingeret occurrere ex parte creature. Et sic efficaciter voluit mundum esse de hac voluntate, ad Romanos 9, *voluntati eius quis resistit*. Non autem universaliter velle simpliciter et absolute est velle efficaciter, multa enim simpliciter et absolute volumus que non efficaciter volumus, quedam enim simpliciter volumus facere, que tamen non faceremus si occurrisset impedimentum etiam vincibile, illud autem volumus efficaciter quod ponimus in esse. Si omnino possumus et omnia media requisita. Ad positionem illius ponimus si possumus, et omne impedimentum tollimus si possumus, ideo si illud non

ponitur signum est impotentie in nobis et nata est sequi resistentia³. Secundo modo, Deus respectu quorundam dicitur habere velle preordinationis preceptorie vel consultorie, et sic dicitur velle ea que precipit vel consulit sive fiant, sive non fiant; et hoc velle potest dici velle beneplaciti antecedentis, quia quantum est ex parte Dei antedecenter beneplaceret sibi quod hec fierent, nisi voluntas creata sue libertati relicta resistat et ob hoc talis ordinatio que dicitur preceptum vel consilium dicitur voluntas signi non quod sit ipsum velle divinum, sed est signum quod Deus quantum est ex se vellet et approbaret sic fieri, et ob hoc ea que fiunt contra eius precepta dicuntur fieri contra eius voluntatem.

Tertio, respectu quorundam habet velle approbationis et specialis acceptationis et complacentie, et sic dicitur velle bona que fiunt. Complacet enim in illis tamquam recte rationi consonis et divine ordinationi preceptive vel consultive conformibus, et acceptat illa tamquam laude et premio digna de hac voluntate, ad Romanos 12, ut probetis que sit voluntas Dei bona beneplacens et perfecta, potest dici velle beneplaciti consequentis vel beneplaciti simpliciter.

Quarto modo, respectu quorundam habet velle concessionis et licentie, et sic vult queque sunt licita non illicita, ut actus indifferentes.

Quinto, respectu quorundam dicitur habere velle generalis influentie seu velle non subtractionis influentie, et hoc est velle large et in generali. Correspondenter, Deus multipliciter dicitur habere nolle respectu diversorum, dicitur enim quedam nolle efficaciter, sicut est nollens alium mundum esse. Secundo, respectu quorundam habet nolle prohibitionis antecedentis seu contrarie preordinationis, et sic dicitur nolle mala fieri que prohibet fieri vel precipit non fieri, sive fiant, sive non.

Tertio, dicitur respectu quorundam habere nolle reprobationis et detestationis specialis et displicentie consequentis. Et sic est nollens mala que fiunt, reprobatur enim et detestatur illa tamquam recte rationi et statutis suis dissona et ea speculiter deputat ad vituperium et ad penam, sicut igitur dicitur nescire mala vel malos, Matheus, 25, eo quod reprobatur illos, ita et dicitur nolle quia detestari et reprobari econtrario acceptationi, sic intelligitur [188b] illud Esaye 1, *quo mihi multitudinem victimarum vestrarum holocausta arietum et adipem pinguium nolui*; et Osee, 8, *ipsi regnaverunt et non ex me, principes extiterunt et non cognovi, et tamen secundum*

³in mg.: "alia lectura habet: et nata est sequi tristitia".

etiam adversarios, Deus non habet proprie et simpliciter nolle respectu malorum que fiunt, quia iam non fierent, secundum Magistrum, distinctione 47, immo quod respectu huiusmodi effectuum habeat formaliter aliquo modo velle. Patet per illud Osee, 13, *dabo eis regem in furore meo*, et Danieli 4, *excelsus dominabitur in regno hominum, et cui voluerit det illud*"; et <ad> Romanos, 13, *non est potestas nisi a Domino*, quo modo etiam respectu ipsorum quos Deus reprobat habet Deus aliquod nolle et similiter velle. Patet 1 Romanos 8, cum filii Israel petierunt sibi regem, Dominus hoc reprobans ait Samueli: *non te abiecerunt sed me ne regnem super eos iuxta omnia opera sua*. Et tamen ibidem dicit Dominus, *audi vocem eorum et constitue super eos regem*.

Quarto, dicitur nolle negationis et subtractionis influentie, et sic est nollens ea esse que non sunt. Secunda distinctio, Deus dicitur velle quedam simpliciter et absolute, quedam vero secundum quid et conditionaliter, vult autem simpliciter et absolute ea que vult efficaciter et ea que vult secundum velle approbationis et acceptationis spiritualis seu beneplaciti consequentis, et ea que vult secundum velle concessionis et licentie que fiunt et ea que contingunt ex dispositione causarum naturalium, dicitur autem velle esse et fieri secundum quid et quasi conditionaliter ea bona que vult secundum velle ordinationis antecedentis, que tamen non fiunt non ei simpliciter et absolute vult illa esse et fieri, quia forent secundum Magistrum, distinctione 46 et 47, tamen sic dicitur ea velle, quia quantum esset ex se vellet et mallet ea fieri quam non fieri, nisi staret ex parte voluntatis create libere et quantum est ex se paratus est coagere et dedit super hoc signum, scilicet preordinationem et premii promissionem, et si illa fierent magis approbaret et acceptaret. Si voluntas creata sue libertati relicta vellet illa facere de illa voluntate, 1 <ad> Timotheum 2, *vult omnes homines salvos fieri*, et Matheum 23, *Quotiens volui congregare filios tuos sub alis et noluisti*.

Tertia distinctio, Deus respectu quorundam que fiunt dicitur habere velle beneplaciti antecedentis ut vult bona que fiunt conformiter iustitie preceptive sine conditione vel suppositione culpe vel alicuius implicantis culpam, ut diligem et colere Deum respectu, vero quorundam que fiunt dicitur habere velle beneplaciti consequentis et quasi conditionaliter et presuppositive, ut mala pene, non culpe que infert secundum iustitiam punitivam vel que statuit et ordinat observari presupposito quod creatura rationalis peccaverit ut confiteri et penitere et

satisfacere, et sic etiam voluit Christus pati et si iudei vellent sibi inferre mortem Christus non recusaret, hec distinctio habetur per Damascenum, libro 2, capitulo penultimo.

Ad secundam, igitur, rationem principalem potest negari maior, quia loquendo de positio actus qui est prohibitus quod est entitas per se causabilis effective abstrahendo a privatione rectitudinis seu a deformitate potest dici quod Deus, licet concurrat ad illud effective, et ita licet aliquo modo formaliter velit illud esse, cum non est dicendum quod simpliciter velit illud esse et fieri. Sed secundum quid quia habet tantum velle generali influentie, cum admixtione involuntarii multiplicis, puta cum nolle contrarie preordinationis seu prohibitionis antecedentis et nolle reprobationis et detestationis et displicentie nolle etiam contrarium concessionis et licentie.

Dicitur igitur illud positivum velle secundum quid et quasi conditionaliter, quia quantum est ex se magis vellet illud non poni, tamen si voluntas creata vult omino illud ponere, et non obedire divine ordinationi, Deus non vult substrahere influentiam et magis vult voluntatem creatam sue libertati relinqui et per consequens suam generalem influentiam expositam et paratam esse, et ex malis si contingat elicere bona quam omnino voluntatem creatam impedire vel necessitare, sic etiam proiciens merces in mari dicitur velle illam projectionem non simpliciter et absolute, sed secundum quid et conditionate, quia magis vult divitiis privari quam submergi, si etiam pater trahens navem prohibet filio presenti trahere, filius autem trahit cum patre, tunc pater videns hoc coagit filio, nec tamen proprie loquendo pater vult simpliciter filium trahere, immo displicet patri, tamen non desinit filio coagere, quia filius non posset trahere sine auxilio patris. Pater enim magis vult trahere quam non coagendo filio navem in medio fluminis relinqui de huius commixtione voluntarii et involuntarii, 3 Ethicorum, capitulo 1, negandum est igitur Deum simpliciter et absolute velle huiusmodi positivum, licet concurrat effective, sed potius absoluto sermone dicendum quod Deus est nollens fieri illud, vel permittens illud fieri. Unde Creno. 3, non enim ex corde humili avit et abiecit filios hominum quasi diceret invite quasi contra cor suum. Et Ysaie 1, *Deus heu, consolabor super hostibus meis*. Et Ezechiel 18, *numquid voluntatis mee est mors impii et non ut convertatur et vivat*, et capitulo 33, *nolo mortem impii, sed ut convertatur*.

Ad probationem maioris, cum dicitur quod cum Deus non agat, nisi per suum velle, eo modo vult quo causat, et agit et influit, igitur simpliciter vult. Responsio: eodem modo vult quo causat per negationem alietatis et distinctionis in re inter Deum velle et Deum causare, sed non eodem

modo, id est non cum eadem determinatione et modificatione attribuitur et vere putatur velle et causare, cuius ratio est eadem, quia determinatio addita variis determinabilibus varia importat, et difformiter accipitur ut Deus scit simpliciter et non vult simpliciter hominem esse reprobum vel peccatum. Similiter, vult eternaliter et causat temporaliter. Similiter, mercator proicit simpliciter merces in mari, et tamen non vult simpliciter. Dicendum igitur quod Deum velle simpliciter *b* fieri a sorte importat Deum velle approbatorie et acceptatorie et complacenter, aut secundum velle concessionis et licentie vel preordinationis antecedentis, vel sine permixtione involuntarii et displicentie et prohibitionis seu contrarie preordinationis, quod est falsum, dicere vero quod Deus ad *b* agit et influit simpliciter non importat que dicta sunt, sed quod est causa non per accidens, sed per se requisita per se attingens ad essentiam effectus a qua per se dependet effectus. Contra: Deus ad actum vitiosum vult coagere secundum velle approbationis et complacencie, igitur vult actum huiusmodi simpliciter esse et fieri. Antecedens probatur, quia Deum coagere ad illum est bonum et iustum et rationabile, quia attribuitur ipsi Deo. Responsio: negatur antecedens. Ad probationem, non infert antecedens, nisi in antecedente accipiatur approbatio et complacencia non respectu termini, sed precise respectu divine causalitatis et volitionis, et tunc negaretur principalis consequentia. Videtur tamen Hugo, libro 1 De sacramentis, parte 4, capitulo 10, concedere tamquam verum quod Deus vult malum fieri et esse, licet non sit communiter dicendum, quia simplicibus posset esse occasio erronee opinionis. Dicit enim ibidem sic bene et sine scrupulo dicitur Deus vult bonum, et cum dicitur bene sonat. Si vero dicatur Deus vult malum, grave est auditu et non facile recipit pia mens, cum enim dicitur Deus vult malum videtur hoc solum dici, quia Deus malum diligit et approbat quod pravum est, et amicam sibi reputat iniquitatem, et gaudet quasi de consimili et putat bonum quod malum est a ideo refutat hec pia mens, secundum quod Deus vult malum, non quia quod dicitur non bene dicitur, sed quia quod bene dicitur, non bene intelligitur, hec ille.

Ex hiis videtur quod verum est Deum velle mala, et loquitur ibi de malis culpe, licet non publico sermone sit ita loquendum, quia videtur non bene sonare apud male intelligentes et huic sonare videtur quod dicit Magister, libro 1, distinctione 28, capitulo 3. Quedam inquit sunt que non tante sunt religionis et auctoritatis ut eis oporteat semper confitendo aut recipiendo inservire verum silentio preteriri, que nunc aliquando nec illius tamen sunt perversitatis, quin cum oportet
[189b] - tunum fuerit eis uti liberum habeamus. Item, Anselmus, De casu Diaboli, capitulo 1, postquam dixerat quod Deus non est causa, nisi essendi et boni, et non est causa mali, vel non

essendi subdit, cum in divinis libris legimus, aut cum secundum illos dicimus Deum facere malum, aut facere non esse, ne putes quia negem propter quod dicitur aut reprehendam, quia ita dicitur sed non tantum debemus inherere improprietați verborum veritatem tegenti quantum inhiare proprietați veritatis sub multiplici modo genere locutionum latenti, hec ille. Videtur ex dictis istis posse concedi Deum velle et facere mala, sed ut supra ab Augustino est allegatum non est nobis fas loqui nisi cum regula et discretionem ne offendantur aures religiose, et ne detur occasio erroris, videtur etiam aut ex vi et impositione verborum, aut ex communi usu et acceptione rationis importari sensus falsus, ideo convenientius est non concedere simplici et absoluto sermone, quod Deus velit actus malos fieri, etiam quoad positivum in eis cambile, sed vult tantum secundum quid et conditionaliter, et cum admixtione multiplicis involuntarii. Sed quia improbationes minoris videntur probare quod Deus nullo modo habet velle formaliter respectu huiusmodi effectuum, ideo ad probationem primam minoris negatur consequentia, quia modus quo Deus dicitur velle huiusmodi effectus positivos non est velle beneplaciti antecedentis, nec beneplaciti consequentis, quia non est velle preordinationis vel licentie, nec est velle approbationis et complacencie. Quod enim non sit concedendum Deum velle huiusmodi voluntate beneplaciti, patet per articulum 16 in posterioribus, dicentem sic quod “Deus aliquid reprobat quod ipse vult voluntate beneplaciti, error”. Negatur etiam consequentia, quia nomen furti et homicidii etc. involutum est cum malitia ex sua enim significatione notat circumstantiam deformem, ideo consequens importat Deum habere formaliter velle respectu mali ut malum. Ad probationem primam consequentie, patet supra.

Ad secundam, conceditur quod velle beneplaciti est idem cum Deo, non autem voluntas signi que est preceptum vel prohibitio, et hoc intendit Magister.

Ad tertiam, dicendum quod non vult illa fieri voluntate signi, sed potius est nollens illa esse secundum nolle signi, dat enim antecedenter et consequenter signum quod illa reprobat, et quia antecedenter prohibet illa fieri et consequenter punit illa, nec dicitur proprie et simpliciter velle illa voluntate beneplaciti, quia non est simpliciter dicendum quod illa sibi bene placeant. Sed vult illa secundum velle generalis influentie seu non subtractionis influentie. Si autem hic modus volendi dicatur velle beneplaciti debet dici velle beneplaciti secundum quid conditionalis et ex suppositione, quia ex quo voluntas creata non vult obedire ordinabilibus antecedentibus Deo magis placet voluntatem reliqui sue libertati et sua generalem influentiam non substrahi et

ex malis bona elici et per iustitiam punitivam malefacta reformari quam voluntatem creatam impedire vel necessitari.

Ad secundam probationem minoris principalis, si consequens accipitur simpliciter et absolute velle, conceditur. Si autem accipitur quod nullo modo est formaliter volens illud positivum esse negatur consequentia, aliquid enim potest esse formaliter, aliquale tamen secundum quid. Ad primam probationem consequentie, verum est de velle simpliciter et absolute, cum sapiens quidem prohibet respectu quorum non habet simpliciter omnino nolle, immo respectu quorum habet aliqualiter velle, ut cum pater coagit filio ad tractum navis, cui tamen prohibuit trahere et quem reprobat et puniendum iudicat.

Ad secundam probationem, dicendum quod illa prohibitio non est signum falsum nec fictum, sed verum neque oportet quod significet Deum simpliciter et absolute velle illud fieri vel velle non fieri, secundum Magistrum, nec oportet quod significet Deum uno modo habere velle circa illud. Sed significat quod Deus reprobaret et detestaretur illud, si fieret tamquam dissonum recte rationi et regule rectitudinis et dignum punitione, et ita quod Deus respectu illius aut non habet velle, aut secundum quid et quasi commixtum cum innoluntario.

Ad tertiam probationem, non est dictum quod simpliciter velit illa fieri que prohibet, et **[190a]** ideo prohibet ea intentione, id est ad hunc finem, ut homines caveant. Si vero legatur Deus interdum prohibuisse aliquos actus, quos tamen fieri simpliciter volebat voluntate licentie, et quos positos in actu non reprobat, ut de leproso mundato, Marci 1 et 2, cecis illuminatis Mathei 9, quibus Christus prohibuit revelare, illi autem publicaverunt, nec tamen leguntur culpabiliter publicasse. Si autem in hoc non deliquerunt, nec preceptum Christi transgressi sunt, tunc dicendum secundum glossas ibidem quod prohibitio erat signum documenti istius, scilicet ut exemplo doceret iactantiam fugiendam nec propriam gloriam querendam in collatione beneficiorum. Ad aliam probationem, negatur consequentia. Non enim prohibet sibi ipsi coagere secundum generalem influentiam, ideo etc. Ad tertiam probationem minoris principalis, negatur antecedens, loquendo de nolle simplici et absoluto, etiam secundum adversarios. Ad primam probationem, nolle potest sumi proprie pro quadam tendentia, et quasi nisi voluntatis ad repellendum et tollendum tale obiectum. Alio modo, pro quadam reprobatione et detestatione contraria acceptationi et complacentie, seu pro quodam consensu voluntatis conformi ad rationem reprobantem tale obiectum.

Secundo modo, odium et displicentia dicuntur nolle non primo modo nisi secundum quid. Ad alias probationes, patet ex supra dictis.

Ad quartam probationem minoris, negatur antecedens, quia secundum Magistrum, distinctione 47, voluntas Dei non esset omnipotens ad probationem non semper preceptum est signum quod Deus simpliciter velit illud fieri quod precipit fieri, sed interdum est signum quod vellet quantum in se est nisi voluntas creata rebellaret, quam tamen non vult impedire nec coagere necessitate, signum est etiam quod simpliciter vult aliquid circa illud, vult enim doctrinam regulativam dari homini, et suam dominationem et iustitiam suam ostendi, ut mali sint inexcusabiles, et iuste appareant puniendi et boni ex obedientia premiandi, sic licet imolationem non vellet quam Abrahe precepit, et postea illam prohibuit, Genesis 22, tamen simpliciter volebat Abraham velle obedire. Volebat etiam Abrahe fidem probari, et eius obedientiam manifestari et remunerari, et exemplum obedientie nobis dari. Potest etiam dici ad ista quod divina voluntas precipiens *a* fieri, et prohibens *b* fieri habet formaliter quemdam modum volendi et nollendi circa *a* et *b*, sicut enim intellectus noster habet diversos conceptus verbales differentes secundum modos significandi grammaticales qui dicuntur modus indicativus, imperativus, optativus etc. Sic voluntas nostra habet circa huiusmodi obiectum varios actus conformiter et correspondenter differentes, et sicut conceptus complexus verbalis in modo imperativo correspondens isti orationi ‘fac hoc’, non est propositio veridica vel falsidica, nec enuntiative significat aliquid esse vel non esse. Sic actus voluntatis nostre correspondens non est actus quo simpliciter et absolute velim hoc esse, sed est actus imperativus et ordinativus quo impero hoc esse, velle igitur divinum infinitum et illimitatum et liberum equivalens infinitis actibus nostris continet virtualiter, omnes huiusmodi denominationes varias secundum quas dicimus quod Deus precipit vel prohibet vel vult *a* fieri eodem modo de nolle imperativo et ordinativo respectu prohibiti, sicut de velle respectu precepti. Sic igitur preceptum est signum alicuius modi volendi, quo Deus est aequaliter volens formaliter, et actualiter et expresse intrinsece.

Ad quintam probationem, negatur consequentia, quia nec habet Deus forma - **[190b]** - liter velle respectu mali, ut malum est. Quod tamen importatur per consequens, et quia non habet simpliciter velle, respectu positivi quod est prohibitum ad probationem consequentie. Si probationes intelligantur de velle simpliciter negantur. Si vero de velle formaliter secundum generalem influentiam tantum, licet secundum quid, et cum admixtione involuntarii, negatur

ultima consequentia, nec valet discursus, sicut dictum est ad primum principale contra conclusionem, Deus enim licet secundum generalem influentiam se habeat causaliter respectu illius positivi, et illud positivum concomitetur deformitas ex carentia circumstantie debite et imputabilis respectu voluntatis create, non sequitur quod Deus causaliter se habeat respectu illius deformitatis vel illius actus, ut est deformis.

Ad sextam probationem minoris principalis, negatur consequentia. Ad probationem, non se habet conformiter velle divino, ut preceptivo et imperativo, licet conformiter se habeat velle divino, ut generaliter influenti quoad positivum causabile per se, sed in prima conformitate, vel contraria difformitate consistit rectitudo vel malitia voluntatis non in secunda, ut de filio trahente cum patre contra prohibitionem patris.

Ad confirmationem, patebit in sequentibus, ubi queritur an Deus prius agat ad actus voluntatis malos quam voluntas. Ad dictum Magistri, dicendum quod convenientius loquendo, dicendum quod Deus, nec vult simpliciter mala fieri, nec est simpliciter volens illa non fieri, vel simpliciter nollens illa fieri, quia secundum et tertium, notant imperfectionem divine potentie, et primum notat quod non solum habeat simpliciter velle respectu positivi prohibiti, immo respectu difformitatis et quod causaliter se habet respectu actus mali ut mali, et quod approbet et acceptet actum malum, et diligat et concedat, ideo convenientius dicitur quod illa permittit, quia et hoc est verum, nec male sonans, sicut etiam de hiis que volumus secundum quid, et cum admixtione involuntarii dicimus illa permitti, ut eger non dicit se velle secari, nec nolle omnino, sed dicit permittam.

Ad tertiam rationem principalem, contra conclusionem, patebit infra in questione speciali de hoc.

Ad quartam, dicendum quod uniformiter uniformitate secundum identitatem et indistinctionem principii effectivi, quod est in Deo formaliter, sed non uniformiter secundum modificationes et determinationes istius causalitatis, nec secundum consimiles circumstantias causandi sive active, sive passive, ut declarabitur in questione speciali de actibus bonis, et de actibus malis, scilicet an Deus prius concurrat quam voluntas vel econtra.

Ad argumentum in principio questionis intelligitur quod Deus non facit peccatum, nec est causa peccati, quia actus ut malus nullo est a Deo causaliter.

Ad aliud, negatur consequentia de fine per se intento a Deo agente. Ad probationem, licet voluntas creata non intendat finem debitum in illa actione, nec referat in finem debitum actionem illam, tamen de illum effectum positivum refert et ordinat in finem debitum, sciens bene uti malis, et illa reordinare per iustitiam, et ex illis bona elicere.

Sequitur tertia questio, distinctione 22.

Viso quod Dei potentia concurrat effective ad actus humanos qui mali sunt quantum ad entitatem positivam in ipsis per se causabilem. Quero utrum divina voluntas possit esse causa productiva actuum malorum, ut mali sunt. Arguitur quod sic, quia potest velle, immo vult actus malos, quatenus sunt mali, ergo coa - **[191a]** - git ad illos quatenus sunt mali. Consequentia patet, quia Deus non aliter extra se agit aliquid, nisi quatenus vult illud esse. Antecedens probatur, quia ex ordinatione divine voluntatis est quod huiusmodi actus sint mali, non enim ex sua essentia habent quod sint mali. Contra: Deus faceret peccatum, et ita peccaret. Notandum: hic non queritur an Deus sit causa per se effectiva mali ut malum est, quoniam mali ut malum est, non est per se aliqua causa effectiva, secundum Augustinum, 12 De civitate, capitulo 7, et 83 Questionibus, questione 21, sed eo modo quo actus mali ut malus est, potest esse causa effectiva quod modo etiam voluntas creata dicitur peccare et facere peccatum et esse causa peccati, quod modo etiam Augustinus, 3 De libero arbitrio, capitulo 1, inquit a quo fit voluntas mala, et libro 2, capitulo ultimo. Quo modo etiam privationis queritur et assignatur causa, secundum Aristotelem, 2 Physicorum. Et secundum Anselmum, De casu diaboli, capitulo 1.

Prima conclusio: Deus non vult formaliter peccatum seu malum culpe esse vel fieri ab homine, nec formaliter vult hominem peccare et male agere, nec per consequens vult formaliter actum malum, quatenus malus est. Probo, quia non placet sibi, sed displicet et odit illud quatenus huiusmodi, igitur non est volens illud secundum quod huiusmodi, pari enim ratione concedendum vel negandum utrumque.

Preterea, Psalmum *Quoniam non Deus volens iniquitatem tu es.*

Item, Damascenus, 2 Sententiarum, capitulo penultimo, ait sic: “eorum que sunt in nobis quequidem bona sunt Deus antecedenter vult et acceptat, que autem perversa et vere mala sunt neque antecedenter, nec consequenter vult”. Et capitulo ultimo: “oportet scire quoniam omnia precognovit Deus, non omnia autem predeterminat, non enim vult malitiam fieri”.

Item, Hugo, I De sacramentis, parte 5, 30, loquens contra aliquos qui dicebant quod homines non faciunt nisi hoc quod Deus vult, quia non aliud volunt, aut velle possunt quam quod Deus vult sic ait hoc, et si de bonis aliquando conceditur de malis nulla ratione approbatur malis, si quidem potestatem tribuit non voluntatem, quo modo ergo non faciunt, nisi quod Deus vult qui numquam volunt, nisi quod Deus numquam vult, quia semper malum volunt quod Deus numquam vult. Preterea, rationes adversariorum probant quod simpliciter et absolute vult.

Preterea, *a* non est sub illa ratione volitum a Deo sub qua ratione non est conforme divine voluntati. Sed *a* quatenus malum non est conforme divine voluntati, immo eo formaliter est malum, quo difforme velle divino imperativo.

Preterea, ad hoc sunt articuli in Posterioribus condemnati, articulus quartus, “quod Deus facit quod aliquis peccet, et quod sit peccator et vult voluntate beneplaciti quod ille sit peccator, error”. Articulus quintus, “quod nullus peccat volendo aliquo aliter quam Deus velit eum velle, error”. Articulus septimus, “quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, error”.

Ad idem sunt articuli 10 et 11. Illi autem qui sunt contrarie opinionis concedunt Deum velle huiusmodi voluntate beneplaciti, ideo contra eos sunt conditi articuli.

Secunda conclusio: Deus non est causa actus mali, ut malus vel peccati ut peccatum est, nec est causa ut actus sit malus, nec actus est a Deo malus. Ad hoc sunt auctoritates Anselmi, allegata questione precedenti. Respondendo ad questionem specialiter, De casu diaboli, capitulo 20: “Motus, inquit, voluntatis in quantum est aliquid, bonum est et Dei est, in quantum vero iustitia caret et quod est malum non Dei, sed volentis est sequitur quare quod aliquid est a Deo fit et Dei est quod vero nihil est, est malum, ab iniusto fit et eius est. [191b]

Item, De concordia prescientie et liberii arbitrii, circa finem, sic dicit: “malum incommodi ut cecitatem aut dolorem Deum facere non negamus, quia scriptum est”. Ipse faciens pacem et creans malum, sequitur: sicut autem Deus non facit iniustitiam, ita nec facit iniustum aliquid esse, qui tamen facit omnes actiones et motus sequitur ipsum quoque velle quando quidem recte est bonum et iustum est, quando vero non recte malum et iniustum est, est autem aliquid recte esse, et hoc est a Deo, non esse vero recte non est aliquid, nec est a Deo.

Item, Augustinus 1 De libero arbitrio, capitulo 1, “Mali pene Deus actor, sed non mali culpe”. Et pro hac conclusione sunt auctoritates que adducebantur contra responsionem ad precedentem questionem, saltem vere, et intelligende sunt de actu malo, ut malus est.

Item, Augustinus, 83 Questionibus, questione 4 et 21, inquirens de prima causa mali culpe negat Deum esse causam illius, quoniam bonorum tantum Deus est causa. Et habetur 1 Sententiarum, distinctione 46, capitulo 11. Item, distinctione 36, capitulo 2, Magister querit cum Deus sciat tam bona quam mala, an concedendum sit mala esse a Deo et respondet quod insanie est dicere mala esse in Deo, illa enim in Deo esse intelliguntur que ex ipso et per ipsum sunt, ea vero per ipsum sunt et ex ipso, quorum actor est. Sed non est actor, nisi bonorum, non ergo ex ipso vel per ipsum sunt nisi bona. Et capitulo 4 adduxit Ambrosius dicens quod omnia esse in Deo, et per ipsum et ex ipso sunt unum idem, et ex quo concludit quod mala non sunt in Deo, quia non per ipsum, nec actor eorum est.

Item, distinctione 38, ubi inquit an scientia Dei sit causa rerum, dicit quod prescientia Dei non est causa malorum, et adducit Augustinus 15, De trinitate, et super Iohannem, prescit Deus et predicat que non est ipse facturus, sicut prescivit et predixit infidelitatem iudeorum, sed non fecit, et de predestinatione sanctorum prescivit Deus etiam ea que non est ipse facturus, id est omnia mala.

Preterea, concedendum esset quod Deus facit peccatum et facit homines peccare, quod omnino negandum est, quia Iohannes 8, *Qui facit peccatum, servus est peccati*; Et Boetius, 3 De consolatione, prosa ultima, probat quod malum nihil est, quia Deus malum, id est peccatum facere, non potest.

Preterea, Hugo, in De sacramentis, parte 2, capitulo 20, Deus malum non fecit, sed cum factum est inordinatum esse non permittit, quia malorum non est actor sed ordinator.

Item, 2 Sententiarum, distinctione 37, capitulo ultimo, dicit quod in hoc conveniunt omnes catholici tractatores quod Deus non sit actor malorum culpe.

Item, libro 1, distinctione 46, finaliter hoc determinat Magister per dicta sanctorum. Ad huiusmodi auctoritates respondetur ab adversariis multipliciter, primo quod Deus vult peccata esse et fieri non quod velit simpliciter, et per se secundum quid et per accidens in quantum videt valent ad exercitium bonorum et punitionem malorum, vel ad pulchritudinem universi ex

contrariis per antiphrasim componendam, sicut mercator in naufragiis vult secundum quid et per accidens proicere merces in mari, sicut etiam medicus vult in medicinis venenum, huiusmodi enim actiones mixte sunt ex voluntario et involuntario, ideo quandoque fit denominatio ab uno, quandoque ab alio. Unde, Proverbiorum 13, *vult et non vult piger*. Contra: si velle malum et esse causam mali non infert imperfectionem, nec indignitatem in Deo ex eo quod vult et causat illud per accidens et secundum quid, ergo in voluntate creata non infert indignitatem et vituperium, quia voluntas frequenter vult actionem malam non per se et simpliciter, sed secundum quid et per accidens, puta propter bonum utile vel delectabile consequens, ut si quis velit furare diviti det pauperi, vel velit adulterari ut habeat prolem quam serviat Deo.

Item, Deus eque esset actor malorum culpe [192a] sicut pene, quod est contra Augustinum et Anselmum et Damascenum, ut supra allegatum est. Consequentia patet, quia condemnationem hominis non vult nisi secundum quid et per accidens, scilicet ex suppositione que sibi displicet. Unde, Threnos 3, *non enim ex corde humiliavit et abiicit filios hominum*, et Ezechiel. 18, *nolo mortem peccatoris etc.* ut questione precedenti patet.

Item, eque essent ei attribuenda peccata et mala culpe, sicut effectus multi causarum secundarum naturalium vel actus quidem humani indifferentes vel non illiciti. In actionibus enim huiusmodi, multa contingunt per accidens que non sunt per se intenta, sed per accidens concomitantur actionem vel terminum.

Item, rationes eorum probant quod simpliciter et absolute eum causa peccati, ut peccatum et vult peccatum. Aliter etiam respondent quod Deus non facit peccare hominem cogendo, aut necessitando vel impellendo hominem invitum, ita ut homo excusetur, et Deus accusetur. Contra: quia sic consimiliter non est actor bonorum vel actuum indifferentium vel naturalium, et ita sancti non haberent magis negare Deum actorem malorum quam predictorum, quod videtur manifeste contra dicta eorum. Aliter respondent quod Deus non est actor malorum actuum, sicut bonorum est enim actor bonorum infundendo supernaturaliter habitus inclinantes ad bonum et facientes ad meritum, ut fidem, spem et caritatem, non sic ex parte peccati. Contra, ut prius, quia eque esset actor malorum ut mala sunt, sicut actuum indifferentium vel naturalium, et eque essent sibi attribuenda, quia non infundit habitus supernaturales inclinantes ad illos. Item, Deus non infundit habitum supernaturalem ante omnem actum bonum moraliter vel ex genere, igitur eque esset actor peccati, sicut illorum. Aliter iterum respondent quod Deus non est sic causa

malorum ut sibi sint imputanda et attribuenda sicut bona, non enim sunt a Deo tamquam peccante, nec est actor eorum imputabiliter, sicut homo. Nullus enim actus est iniustus respectu prime cause, sive sumendo positive sive privative, sive actum cum privatione circumstantiarum debitarum, licet sit iniustus respectu voluntatis create declinantis quantum in se est a voluntate divina et volentis, licet non valentis perturbare ordinem causarum superiorum. Contra: si actus malus ut malus non est Deo imputandus et attribuendus, igitur non habet a Deo quod sit malus, nec est a Deo malus, nec Deus est causa mali ut malum, et ex opposito si Deus est causa actus mali ut malus est, igitur actus est malus respectu divine voluntatis et quatenus est a voluntate divina. Consequentia probatur: primo quia pluribus causis concurrentibus ad *b* effectum, quarum una sit *a*, si in *b* effectum sit aliquis defectus qui non sit ratione ipsius *a* cause, sed ratione alterius cause concurrentis, tunc non est dicendum quod ille defectus vel quod *b* effectus, ut defectuosus sit ab *a*, ut si fetus sit simus vel huiusmodi, et defectus non sit ratione patris, nec imputandus patri, sed magistri vel alteri cause, tunc pater non dicitur esse causa illius defectus, nec Iuppiter est causa inclinationis illius pravi ad mala, sed alius planeta. Eodem modo de actu humano procedente a pluribus hominibus, si aliquis defectus sit ratione unius et per unum, et ab uno, non ab alio, ille cuius ratione non est seipsum excusat quod non sit ab eo, nec per ipsum, nec sibi imputandum. Et si queritur propter quid sit talis defectus in effectum, vel propter quid sit talis effectus sic defectuosus, non convenienter respondetur, nisi causa a qua est eo modo quo defectui ut defectus est, convenit habere causam, et similiter quia hec res est lignum a natura, et est imago ab arte, non econtra, ideo respectu artis est imago, et respectu cause naturalis est lignum, et natura facit lignum, et ars facit imagi - [192b] - nem, non econtra. Arguitur igitur sic *b* actus ut malus non est Deo imputandus, nec est malus respectu voluntatis divine, igitur non est malus quatenus est a Deo, nec a Deo est malus, nec a Deo habet quod sit malus. Consequentia patet ex dictis ut si *b* obiectum sit album ab *a*, et calidum ab *c*, tunc non est imputandum *a* et quod *b* sit calidum, sed ipsi *c* et econtra, vel quod *b* sit album, non est attribuendum vel imputandum ipsi *c*. Sed ipsi *a* nec est propter quid *b* sit huiusmodi.

Item, *b* effectus non habet ab illa causa quod sit malus vel peccatum a qua non habet quod sit male elicitus, nec actus est malum culpe quatenus est ab illa causa a qua nullum vel nihil male elicitur, sic est de bonitate divina, igitur. Maior patet, quia eo formaliter est malus et peccatum quo male elicitur, esse enim malum culpe est conditio actus respectiva ad causam, immo per denominationem extrinsecam et accidentalem sumptam a causa elicente dicitur malus.

Item, actus mali ut malus est, non est causa nisi deficiens et defectuosa, quia malum culpe est defectus viciosus formaliter, igitur non habet esse malus ab illa causa que non potest esse deficiens defectu culpabili.

Item, quod illi cause tamquam iniuste sit imputandus actus malus a qua habet quod sit malus et que est causa illius ut malus. Probat per Augustinum, 1 De libero arbitrio, capitulo 12, ubi inquit quid faciat animam servire libidini et peccare, et dicit quod nihil superius et prestantius illa potest facere eam servam libidinis, quia iniustum esset, nec etiam inferius ea, quia impotens illud esset, ex quo concludit quod nihil faciat animam peccare, nisi ipsa voluntas. Et 3 De libero arbitrio, capitulo 26, inquit que sit prima causa peccati et voluntatis male, et dicit quod illa causa est voluntas, quia si non esset voluntas, non esset cui imputandum sit peccatum, illa igitur voluntas aut est iusta, aut iniusta. Si iusta, igitur quisquis ei obtemperaverit non peccabit. Ex quo patet quod illa voluntas que est prima causa peccati ut peccatum est iniusta.

Preterea, cuiuscumque entis vel modi essendi Deus est causa partialis potest esse causa totalis, eo modo quo illi convenit habere causam, sed Deus non potest esse causa totalis actus peccati et mali ut malus est, quia si est a solo Deo, igitur non est malus malitia culpe. Maior patet etiam de malo pene, vel negatur. Dices per idem argumentum, quod Deus non est causa actus meritorii ut meritorius, quia si est a solo Deo, non est meritorius. Potest dici quod quamvis secundum leges positas non esset meritorius, tamen non est impossibile quod sit a solo Deo, et acceptetur ad vitam eternam, sicut de habitu caritatis.

Preterea, ad hoc sunt plures articuli in Posterioribus quod Deus facit quod aliquis peccet, et quod sit peccator, error. Item, quod Deus facit malum esse et peccatum esse, error. Item, quod Deus est causa aliquo modo actus demeritorii, ut est demeritorius, error.

Item, quod Deus est causa et actor peccati, ut peccatum est, et mali in quantum malum est, error. Item, quod a Deo est quod actus demeritorii sit in quantum demeritorius est, error. Item, quidam alii, ut infra tangetur.

Contra: duas conclusiones positas arguitur primo sic. Respectu huius complexe significabilis quod est peccatum esse et fieri, vel Socratem peccare aut Deus habet formaliter velle et propositum, aut nolle, aut nec velle, nec nolle, sed tantum permissionem. Si secundum, contra, quia peccatum non esset aut voluntas Dei non esset omnipotens, ut ostendit Magister 1

Sententiarum, distinctione 46 et 47, et per Augustinus, Enchiridion, 76: “Deo semper quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult non facere”. Si tertius, contra: quia respectu cuiuslibet obiective intelligibilis significabilis complexe sive affirmative, sive negative, sive vere, sive false, Deus actu positive [193a] habet formaliter velle vel nolle. Probatur multipliciter. Primo, quia cum Deus respectu illius possit habere velle vel nolle, si neutrum habet, igitur potest se habere secundum dispositionem nobiliorem, quia actualiorem. Actus enim est nobilior et honorabilior potentia, cum mediate Deus etiam se haberet secundum voluntatem, sicut dormiens secundum intellectus, quod reprobatur Aristoteles 12 Metaphysice, immo est summe in actu.

Secundo, Deus posset mutari, quia nullum actum secundum voluntatem habet circa tale obiectum, et posset habere sicut si intellectus nullum actum prius habens circa tale obiectum, inciperet habere aliquem actum vel sicut si Deus prius nullum actum secundum voluntatem habens inciperet habere actum circa aliquid, generaliter diceretur mutari.

Tertio, si intellectus divinus nullum actum formaliter positive haberet circa tale obiectum, esset imperfectus, igitur similiter de voluntate, et sicut intelligere in actu est perfectius quam intelligere in potentia, ita velle vel nolle in actu ad velle vel nolle in potentia.

Quarto, pari ratione posset nullum actum volendi vel nolendi formaliter positivum habere respectu huius quod est Antechristum fore, vel respectu cuiuscumque alterius contradictionis de omnibus obiectis extra se. Consequens est falsum, quia Antechristus non esset futurus, nec non futurus. Consequentia probatur, quia si non derogat perfectioni divine voluntatis non habere formaliter actum respectu huius, pari ratione respectu illius, et si peccatum vel compositum ex positivo et difformitate est futurum, determinate absque hoc quod divina voluntas habeat formaliter velle respectu illius, pari ratione poterit aliud esse futurum.

Quinto, intellectus divinus et memoria habent actum formaliter respectu illius directe, igitur et voluntas. Consequentia probatur, quia in Deo sunt equales secundum operationem, sicut et in nobis partes imaginis sunt equales, secundum Augustinum, 10 De trinitate, penultimo, et 15 De trinitate, 23.

Sexto, sequitur quod illud intelligibile non esset iustum, nec iniustum, quia nec contra Dei voluntatem, nec secundum Dei voluntatem, nec conforme, nec difforme, nec magis nolitum

quam volitum, nec displicens quam placens. Septimo, Deus non perfectissime disponderet et gubernaret omnia, quia perfectius disponderet, si haberet actum volendi vel intelligendi circa bona et mala, nec potest perfecte dispondere de malis non habendo actum, nisi permissionem respectu eorum. Sicut enim non haberet perfectam notitiam omnium nisi formaliter et distincte actu cognosceret unumquodque, ita nec perfectam providentiam et dispositionem, nisi respectu omnium haberet actualiter velle vel nolle. Dicitur igitur quod respectu cuiuscumque intelligibilis complexe vere vel false, Deus habet formaliter actu et positive velle vel nolle, et quidquid cadit sub permissione divina, est formaliter volitum a Deo.

Secundo principaliter, Deus vult peccatum fore cum est futurum, ergo vult peccatum esse cum est presens, et Deus per suum velle est causa futuritionis peccati, et quare peccatum est futurum, igitur est per suum velle causa positionis et presentie, cum est presens. Consequentia patet, quia eadem est causa essendi et fiendi et futuri esse et facti esse, secundum Aristotelem, 2 Posteriorum, circa medium. Antecedens probatur primo, quia Deus scit *b* peccatum fore, et quodlibet futurum contingens, et non nisi per determinationem sue voluntatis. Si enim *b* haberet esse futurum aliunde, esset necessario futurum, et quia Deus non scit *b* esse futurum per essentiam ipsius *b*, quia nihil est, nec scientia Dei dependet a futuris, nec Deus scit hoc per suam essentiam aut per suum intellectum aut per suam omnipotentiam vel immensitatem, circumscribendo velle divinum, quia istud naturaliter et necessario sciret, et quia omnia ista sunt indifferentia et indeterminata ad *b* fore - [193b] - re vel non fore, circumscribendo determinationem divine voluntatis. Confirmatur: Deus nullo modo scit certitudinaliter bona vel alia indifferentia fore, nisi per determinationem sue voluntatis infrustrabilis et non impedibilis, igitur nec mala, et econtra, si mala, igitur et alia. Confirmatur: nullum possibile esse habet posse esse nisi a Deo, secundum Anselmum, De casu diaboli 12, igitur nullum futurum habet esse futurum, nisi a Deo. Confirmatur: a Deo habet quod sit contingens futurum, igitur et quod sit futurum.

Confirmatur: *b* peccatum Antechristi est determinate futurum, non ex se, quia est ex se indifferens ad fore vel non fore, igitur determinatur ab aliquo libero, non nisi voluntate divina, quia ab eterno est determinatum fore, et nulla voluntas est eterna, nisi divina, et intelligitur ratio de malo futuro, ut malum futurum.

Tertio principaliter: Deus vult *b* peccatum fuisse quod fuit, igitur vult *b* peccatum esse, quando est. Antecedens probatur, quia est necessarium et non malum. Consequentia probatur pari ratione, quod enim Deus numquam vult fore et numquam vult esse, numquam etiam vult fuisse. Confirmatur: Deus est causa quare *b* fuit, igitur erat prius causa quare *b* erat. Consequentia patet ut supra. Idem est causa eiusdem secundum esse factum et futurum et presens. Antecedens probatur, quia quidquid necessario est aliquale est huiusmodi a prima necessitate que est causa omnis alterius necessitatis. Unde Anselmus 2, Cur Deus homo, capitulo 17, omnis necessitas aut impossibilitas, divine subiacet voluntati.

Quarto, omne verum Deus vult, cum sit prima et summa veritas, et omnem falsitatem est nolens, sed Socratem peccare vel esse peccatum est verum, igitur Deus est hoc volens. Confirmatur: omne verum est a Deo, sed peccatum esse vel fore est verum, igitur est a Deo. Maior probatur. Primo, quia sicut prima et summa bonitas ad alias bonitates, sic prima veritas ad alias veritates. Sed prima bonitas est causa omnis alterius bonitatis, igitur prima veritas est causa omnis veritatis.

Secundo, nisi prima veritas esset aliquo modo causa omnis veritatis posterioris, sequitur tunc quod veritas posterior posset esse sine prima veritate, nec dependeret ab ea.

Tertio, hec est vera: Antechristus peccabit, ergo huiusmodi veritatis est certa causa, non solum teri, quia esset necessaria, nec Antechristus, quia nihil est, nec pari ratione aliquid aliud, nisi prima veritas, quia etiam quamque causa secunda causat in virtute prime.

Quarto, per Augustinum 83 Questionibus, questione 1, “omne verum a veritate verum est, est autem veritas Deus”. Deum igitur habet auctorem omne verum, et 1 libro De doctrina Christiana, capitulo 4, “Omne verum ab illo est qui ait Ego sum veritas”, et super illud I Corinthios, 12, *Nemo potest dici Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto*, glossa Ambrosii, “omne verum a quocumque dicatur, a Deo est”. Ad hoc respondet Magister, libro 1, distinctione 46, capitulo penultimo, dicens quod sicut non valet hec argumentatio, Deus prohibet furtum fieri et furtum fieri est verum, igitur Deus prohibet verum, ita non valet, Deus vult verum, et furtum fieri est verum, igitur Deus vult furtum fieri. Dicit igitur quod quamvis hoc verum, quod dicitur ista locutione vera, mala fiunt, sit a Deo, non ex hoc sequitur quod a Deo sit ut mala fiant. Contra: Deus vult hoc verum, igitur vult ita esse, sicut significatur per hoc verum, sed non significatur

nisi peccatum esse vel fore, igitur quia unumquodque, sicut se habet ad veritatem, ita ad entitatem, 2 Metaphysice.

Item, verum potest sumi ut est proprietas signi complexi, et ut est proprietas obiective intelligibilis significabilis complexe. Patet 5 et 6 Metaphysice, fiat igitur argumentum de vero secundo modo, et stat argumentum.

Item, instantia quam Magister ponit non videtur similis argumento predicto, quia terminus prohibitionis includit negationem. Prohibere enim furtum fieri est vel - [194a] - ille vel precipere nullam actionem furtivam fieri, vel omnem actionem furtivam non fieri, modo non sequitur precipio nullam actionem furtivam fieri, igitur precipio nullam actionem fieri, ita non sequitur, prohibeo furtum fieri, et furtum fieri est verum vel est operari, igitur prohibeo verum vel operari.

Quinto principaliter, Deus vult falsitatem ut falsitas est et est causa falsitatis ut falsitas, ergo pari ratione de malitia. Consequentia patet, quia sicut falsitas ad veritatem, sic malitia ad bonitatem, et quia non minus videtur repugnare falsitas summe veritati, quam malitia summe bonitati. Antecedens probatur. Primo, quia quod est causa quare unum contradictorium est verum, est causa quare alterum est falsum. Idem enim ex parte rei est propter quid veritatis huius, et falsitatis illius.

Secundo, quia aliqua falsitas est que non potest esse, nisi a solo Deo, et aliqua propositio est quam non potest facere falsam, nisi solus Deus, scilicet Michael non est, vel Petrus non est iustus, et quia solus Deus potest facere contradictoriam esse veram.

Sexto, Deus intelligit quod *a* actus sit malus, igitur et vult. Probo consequentiam. Primo, quia non magis inconveniens est divinam volitionem ferri super malum quam divinam intellectionem, nec plus derogat perfectioni divine. Probo, quia non est maior similitudo et conformitas volitionis ad obiectum, quam perfecte cognitionis que est exemplaris idea perfecte representativa.

Secundo, quia est intelligibile relucens in Deo, ut in arte causaliter. Probo, quia Deus potest peccatum delere et tollere causaliter.

Tertio, quia divinum intelligere et divinum velle est omnino idem actus, igitur respectu cuiuscumque obiecti est intelligere, et super quodcumque obiectum fertur et transit divinum intelligere, sequitur quod et divinum velle. Confirmatur: si Deum intelligere mala non sit Deum

velle mala, aut hoc est propter distinctionem intellectionis et volitionis, et hoc non, aut propter distinctionem obiecti, et hoc non, quia idem est.

Quarto, quia ea que sunt extra Deum non minus dependent a divino velle, quam ab intelligere divino, igitur si non stat malum esse et Deum non scire illud, sequitur quod nec stat malum esse et Deum non velle illud. Confirmatur: *a* actus ut malus seu compositum ex positivo et deformitate manet in esse, igitur dependet et conservatur a Deo, igitur a divino velle, igitur et Deus vult, immo manutinet illud in suo esse sibi conveniente.

Septimo, principaliter volens *a* et sciens et volens *b* esse necessario inseparabiliter copulatum et annexum ipsi *a*. Si est rationabiliter volens vult *b*, sed Deus vult *a* actum positivum esse, quia ad productionem eius coagit et vult *a* esse a voluntate, quia non vult *a*, esse a solo Deo, et quia vult coagere voluntati ad *a* vult et leges suas esse et stare, et istis necessario est annexum *a* peccatum esse, et habere *b* deformitatem, igitur. Confirmatur: volens antecedens et sciens et volens consequentiam si est rationabiliter volens vult consequens, sed Deus vult antecedens et consequentiam, qua sequitur peccatum esse et fieri vel fore, igitur. Maior probatur. Primo, quia posset nolle consequens, vel velle oppositum consequentis, et ita vellet repugnantia, igitur irrationabiliter. Secundo, qui concedit antecedens et consequentiam, habet concedere consequens, igitur qui assentit antecedenti et consequentie, habet rationabiliter assentire consequenti.

Tertio, si antecedens est iustum et rectum, igitur et consequens, igitur volens antecedens potest convenienter velle consequens. Prima consequentia probatur, quia ex iusto non necessario sequitur iniustum, sicut nec ex vero falsum, quia operans iustum necessitaretur ad peccatum.

Quarto, per Aristotelem, 3 Ethicorum, irrationabile est iniusta facientem non velle iniustum esse, aut stuprantem non velle incontinentem esse. Minor principalis probatur, quia sequitur *a* actus positivus est libere a voluntate et a prima causa, et tales leges stant, igitur volun -[194b] - tas peccat, et Deus vult antecedens. Similiter, sequitur Deus finit mala fieri, igitur mala fiunt, et Deus vult antecedens, quia Deus vult sinere mala fieri, et sinit volens mala fieri secundum Augustinum, Enchiridion 16, et ponitur distinctione 46, libro 1. Similiter, sequitur iste est penitens vel est iustificandus vel punitur pro peccato, igitur peccat vel peccavit. Similiter, sequitur Christus passus est mortem illatam a iudeis, igitur iudei intulerunt mortem Christo, et Deus voluit et acceptavit antecedens, quia voluit Christum pati, et Christus orans ait: *non sicut*

ego volo, sed sicut tu vis. Confirmatur: volens aliquid sub conditione determinata, si simpliciter et absolute vult illam conditionem, vult simpliciter et absolute illud. Sed Deus vult *a* actum esse peccatum, si *a* actus sit, sed simpliciter vult *a* esse, quia ad ipsum esse simpliciter agit. Confirmatur, quero quo modo voluntas creata vult malum si per se et directe. Contra: quia malum ut malum non habet rationem volibilis, et patet 15, questione 1, numquid si per accidens igitur et Deus quia vult antecedens et inseparabiliter annexum.

Octavo principaliter, Deus vult illud et est causa illius, quod est homini expediens et utile ad salutem spiritualem, sed peccare est huiusmodi. Probat Augustinus, 8 Correctione et gratia, capitulo 35, scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Ad Romanos 8, talibus enim scilicet electis usque adeo Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui eorum deviant et exorbitant etiam hoc ipse faciat eis proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores, et 14 De civitate, capitulo 13, audeo dicere superbis esse utile cadere in aliquod apertum manifestumque peccatum. Unde sibi displiceant, qui iam sibi placendo ceciderant, salubrius enim Petrus sibi displicuit quando flevit, quam sibi placuerit quando presumpsit propter quod Psalmus ait: *Imple facies eorum ignominia, et querent nomen tuum, Domine.*

Nono, Deus vult et est causa illius quod facit et confert ad pulchritudinem universi, quia totum bonum universi est ab eo, sed peccata ut peccata sunt huiusmodi. Probo primo: bona magis apparent commendabilia ad laudem et gloriam Dei ex positione malorum contrariorum. Augustinus, Enchiridion 7, “singula bona sunt, simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod sibi malum dicitur bene ordinatum et suo loco positum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparatur malis. Et patet opposita iuxta se posita magis apparent, secundum Aristotelem, 2 Celi, et 3 Meteororum, et I Elenchorum.

Secundo, per Augustinum, 11 De civitate 18, “Neque ei Deus ullum angelorum vel hominum crearet quem malum fore prescivisset, sic nisi pariter noscet quibus eos bonorum usibus commendaret, atque ita ordinem seculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam architectis honestaret, id est oppositis iuxta se positis sequitur, sicut si contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt, ita quadam rerum contrariorum oppositione seculi pulchritudo componitur, sicut in ecclesiastico scribitur. Contra malum bonum, et contra vitam mors, et contra virum iustum peccatorem, et sic intueri omnia opera altissimi, et capitulo 13, et

sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum cum peccatoribus pulchra est, quamvis peccatores per seipsos consideratos sua difformitas turpet. Idem, ponit Augustinus, De vera religione 67. Item, Aristoteles, liber De celo et mundo, “Mundus constat ex principii contrariis, ut ex siccis, calidis, frigidis et humidis, sicut civitas ex contrariis gentibus, ex egenis et divitibus, ex parvulis et senioribus, ex debilibus et fortibus, ex reprobis atque probis. Ars quoque naturam imitatur, ut pictura ex contrariis coloribus ad decorem imaginis, et [195a] musica ex contrariis vocibus sequitur, hec autem omnia videntur facta boni causa, et prestare salutem per secula.

Decimo principaliter, Deus illa vult esse et est causa illorum, ut sint et fiant quo esse in universo bonum est, immo que esse in universo melius est quam non esse, sed peccata ut peccata et mala sunt huiusmodi, igitur minor probatur. Primo, per Augustinum, Enchiridion 76, “Quamvis ea que mala sunt in quantum mala sunt non sint bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala bonum est. Nam nisi esset hoc bonum ut essent et mala, nullo modo sinerentur ab omnipotente bono cui quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere”. Et ponitur 1 Sententiarum, distinctione 46. Item, Hugo, De sacramentis, 1 De libero, parte 4, capitulo 5, “Nec bona sunt mala, nec mala bona, sed bonum fuit esse et bona et mala, et voluit utrumque esse Deus, quia utrumque esse bonum fuit” et capitulo sequenti, sic ait: “et maius bonum fuit esse ex bono et malo, quam ex solo bono, sicut ergo eterne sapientie ignotum esse non potuit omne quod futurum fuit, sic coeterne voluntati eius displicere non potuit omne quod bonum fuit, et vidit totum quod futurum fuit et bonum esse, hoc totum ut esset totum et vidit mala que essent futura cum bonis, et consideravit quod malis adiuncta bona commendarentur et pulchriora fierent comparatione malorum, et mala que non erant bona essent bona inter bona, quoniam ex eis ornarentur et commendarentur bona, et amplius bonum acciperent ad decorem et pulchritudinem universorum, sequitur. Permisit ut mala essent, que esse bonum erat, et ut essent cum bonis voluerit, quia bonum erat. Item, quod melius sit mala esse quam non esse, immo quam quedam bona esse, capitulo 23, sic ait: contingit quod bonum est, alicuius bonum esse illius et non esse bonum ad omnia, et iterum contingit quod malum est alicuius malum esse illius, et bonum omnium esse, quoniam ex eo bonum est omnium, et contingit quod bonum est et alicui bonum minus esse bonum quam quod malum est, et alicui malum, quoniam ex eo maius bonum est ex quo omnium bonum est et maius bonum est esse illud a quo maius bonum, non debet autem in compensatione minoris boni impediri quod maius

est bonum ab illo qui optimus est, et diximus quod maius bonum est esse bonum ex malo et bono, quam ex solo bono, permitti igitur mala debuerunt ut essent. Precepti igitur Deus quod bonum erat singulis, et permisit quod bonum est universis, quantum et maius bonum erat universitatis quod impedire non debuit”, hec ille.

Undecimo principaliter, omne iustum est a Deo et ipsum vult Deus, sed peccatum ut peccatum est iustum, igitur. Maior patet, quia Dei voluntas est prima regule iustitie, et quia iustum est bonum iusti et honesti, quod est maius quam bonum nature. Minor probatur, quia omnis pena peccati iusta est secundum Augustinum, 1 Retractationum 8. Unum peccatum est pena prioris peccati, et merito prioris peccati corrumpit homo in sequens peccatum in penam prioris peccati, ut declarat Magister per auctoritates sanctorum, 2 libro, distinctione 36, et per Gregorium, 25 Moralia, capitulo 10. Si dicatur quod secundum peccatum quod est pena prioris peccati est a Deo permittente. Contra: quia est iustum, igitur a Deo volitum, et quia hec reprobatur Augustinus, 5 libro contra Iulianum, recitans illud Psalmus *propterea tradidit illos Deus in desiderium*, ostendens per multas auctoritates quod Deus non solum permittit, sed facit cadere in posteriora peccata.

Item, non magis esset pena posterius peccatum quam peccatum prius, quia illud etiam committitur Deo permittente, si dicatur quod peccatum est pena quoad substantiam actus, et non quoad deformitatem. Contra: quia interdum quoad substantiam delectat et attrahit.

Item, peccatum est pena quatenus nocet, sed nocet quatenus malum et privatio boni iustitie, igitur quatenus peccatum est pena. Si dicatur ut dicit Magister 2 Sententiarum, distinctione 36, quod peccatum inquantum est pena peccati est a Deo, non autem inquantum est peccatum. Contra, primo: saltem habetur quod Deus vult peccatum esse et est causa peccati quoad difformitatem inquantum est pena prioris peccati, quia ipsum inquantum est pena est a Deo, aut igitur tamquam permittente solum, et tunc consimiliter peccatum inquantum peccatum est a Deo, aut a Deo tamquam formaliter volente et tunc propositum.

Item, peccatum inquantum peccatum est nocens et pena, igitur si inquantum est pena est a Deo, sequitur quod inquantum peccatum est a Deo. Item, ipsum esse secundum peccatum et ipsum esse penam sunt necessario inseparabiliter annexa, et habent inseparabilem connexionem vult Deus, quia etiam lege divina fit hec connexio ut pena significat secundum peccatum, igitur.

Duodecimo principaliter, Hugo 1 De sacramentis, parte 4, capitulo 12: “Si dicatur Deus vult malum, grave est auditu, et hec refutat pia mens, non quia quod dicitur non bene dicitur, sed quia quod bene dicitur non bene intelligitur”.

Tertiodecimo, si negaretur hoc videretur quia infert Deum peccare et esse iniustum et non recte velle, sed hoc non valet, quia idem respectu diversorum potest esse iustum et iniustum et ab una voluntate esse iuste volitum, et ab alia iniuste. Patet primo de ipso actu positivo qui est prohibitus, voluntas enim creata iniuste vult et causat illum, voluntas autem increata iuste. Patet iterum, quia Deus iuste permittit, et rector humanus iniuste permetteret si tam faciliter impedire posset. Patet iterum, 1 Sententiarum, distinctione 48, ubi ostendit Magister per dicta sanctorum quod homo interdum iniuste vult illud idem quod Deus iuste et recte vult, et econtra, homo recte vult oppositum eius quod Deus vult, ut bonus filius vult patrem vivere, quem Deus vult mori, et malus filius male vult Patrem mori, quem Deus vult bene mori, et iudei male volebant Christum pati et crucifigi, quem Deus bona voluntate volebat pati, patet iterum per Anselmum, De virginitate, capitulo 8. Postquam enim dixerat quod omne quod est debet esse et recte est, querit quo modo verum sit quod mala debent esse et recte sunt. Respondet quod malum debet esse et non esse, debet ei esse respectu divine voluntatis que bene et sapienter permittit illud esse, sed non debet esse quantum ad hominem qui iniqua voluntate concipit. Potest etiam poni exemplum quod percussio aliquando est recta, et debet esse respectu percussi, qui scilicet meruit et debet pati, sed respectu percutientis non debet esse, nec est recta, quia ille non debet percutere, nec ad ipsum pertinet. Quartodecimo, si negatur velle hoc videtur, quia prohibet illud, sed hoc non impedit. Tum quia prohibet actum positivum, dicens non facias hoc, et tamen per suum velle agit ad illud; tum quia Deus quedam precipit que est formaliter nolens, ut de immolatione Ysaac quam precepit et quam nolebat, quia impedivit, igitur pari ratione potest prohibere aliquid, licet sit volens illud.

Quintodecimo, Deus vult *b* actionem Socratis esse malam, igitur vult Socratem male agere secundum actionem *b*, et vult Socratem elicere *b* actionem malam. Consequentia patet, quia idem est *b* actionem Socratis esse malam, et Socratem elicere *b* actionem malam. Antecedens probatur. Primo, quia Deus vult *b* actionem esse prohibitam, quia per suum velle eam prohibet, igitur vult *b* actionem esse illicitam et malam, quia eo formaliter est illicita quo prohibita. Secundo, quia *b* actionem esse malam non est ex natura ipsius *b*, nec ex institutione voluntatis

create displicet enim voluntati create quod *b* actio sit peccatum et illicita, quod igitur *b* actio fit mala provenit ex determinatione et institutione divine voluntatis que determinat talem actionem esse [196a] mala, igitur Deus hoc vult.

Tertio, quia ratio recta et ratio divini intellectus dictat *b* actionem esse malam, igitur dignum et iustum est hanc actionem esse malam, igitur sic esse est a Deo volitum tamquam iustum et rectum.

Quarto, Deus vult *b* esse, sed *b* esse est actionem malam elicita a Socrate; per conversionem, quia *b* esse actionem malam male elicita est *b* esse, igitur per idem arguitur quod Deus vult Socratem esse malum et peccantem, quia Socratem esse peccantem et male agentem est Socratem esse, sed Deus vult Socratem esse, igitur. Confirmatur: si Deus vult Socratem esse, et non vult Socratem esse peccantem, aut igitur propter distinctionem in actu volendi, et hoc non, aut propter distinctionem in obiecto, et hoc non, quia Socratem esse peccantem est Socratem esse.

Sextodecimo principaliter, Deus vult et facit indignorum indignas promotiones, igitur pari ratione alia mala. Antecedens probatur Romanos 13, *Non est potestas nisi a Deo, ideo qui potestati resistit, ordinationi Dei resistit*, et Danielis 4, *Excelsus dominatur in regno hominum, ut cui voluerit det illud*, et Iob, 34, *Qui regnare facit ipocritam propter peccata populi*, Et Osee 13, *Dabo ei regem in furore meo*.

Decimoseptimo, Deus non solum concedit et licentiat male facere, sed etiam precipit, et ad hoc speciali instigatione movet, inclinatur, et incitat, igitur vult. Antecedens probatur, quod concedat et licentiet, quia licentiavit sathanam ad temptandum Iob, unde Iob ait: *Dominus dedit, Dominus abstulit*, non ait: *Dominus dedit et diabolus abstulit*. Sed Dominus abstulit tamquam principaliter illud imputandum sit Deo. Et 3 Regum ultimo, *Egrediar et ero spiritus mendax in ore prophetarum*, et ait Dominus: *egredere et fac*.

Item, frequenter reges infideles incitabat et eis inspirabat insurgere contra populum Israel, quod tamen erat iniustum ex parte facientium, hec enim faciebant libidine dominationis vel zelo ulciscendi. Unde, Esaie 10 de Senacherib rege Assiriorum ait: *Dominus Assur virga furoris Domini mei ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei, mandabo illi ut auferat spolia et dividat predam, et ponat illum in conculcationem quasi lutum platearum*. Et

quod ista fuerint facta specialiter et principaliter Deo auctore, patet quoniam ut ibidem habetur in textu et in glossa: iste Senacherib postea punitus est, eo quod illa ascripsit sibi et potentie, et non Deo. Ut enim dicit Isidorus: Senacherib fuit quasi instrumentum, Deus autem principale movens. Et de Nabucodonosor, rege Caldeorum, contra populum Israel, dicit similiter capitulo 13: “Ego mandavi sanctificatis meis, et vocavi fortes meos in ira mea, Dominus exercituum precepit militie belli venientibus de terra procul, ut disperdat omnem terram”.

Item, 2 Regum, 16, cum Abisay vellet percutere semel maledicent quod ait David: *Dimitte eum ut maledicat, Dominus enim precepit ei ut malediceret*; et infra: *dimitte eum ut maledicat iuxta preceptum Dei*.

Item, 2 Thessalonisenses 2, *Immittit illis Dominus errorem, ut credant mendacio*.

Item, Romanos 1, *propterea tradidit illos Dominus dicens: tradidit permittendo vel deserendo*. Contra: non aliter traderet bonos quam malos, quia etiam bonos permittit tradi et cadere. Item, Isidorus, libro 2 De summo bono, capitulo 2. Pena precedentium peccatorum vocatur induratio veniens de divina iustitia. Unde, propheta ait: *Indurasti cor nostrum ne timeremus te, neque enim dum quicumque iusti sunt a Deo impelluntur, ut mali fiant, sed dum mali iam sunt indurantur ut deteriores existant*. Unde, Apostolus dicit *quia veritatem Dei non receperunt ut salvi fierent, immisit illis Deus spiritum erroris, facit ergo Deus quosdam peccare, sed in quibus iam alia peccata precesserunt*, hec ille. Deinde specialiter contra secundam conclusio - **[196b]** - nem. Primo, Deus est causa actus prohibiti secundum positivam entitatem illius, igitur est causa difformitatis et malitie illius, et per consequens illius ut mali. Antecedens supponitur ex conclusione precedente. Consequentia probatur. Primo, quod est per se causa subiecti, est consequenter causa passionis et proprietatis inseparabiliter consequentis, eo modo quo huiusmodi passio nata est habere causam. Patet, quia aliter non est causabilis passio huiusmodi, nisi ad causationem subiecti; et etiam 8 Physicorum, “Quantum agens dat de forma, tantum dat de consequentibus formam”. Patet etiam quia voluntas creata non est causa illius difformitatis per se, quia talia privatio non est per se causabilis. Et quia secundum Dionysium, De divinis nominibus, 4, “Nullus ad malum respiciens omnino operatus est”, igitur causa illius solum per accidens, eo quod est causa subiecti, secundum actus positivi, ideo est consequenter causa proprietatis annexe, sive positive, sive privative. Confirmatur: actus malus et difformis est sua difformitas et malitia, ideo causa huius est causa illius. Antecedens probatur, quia seipso est

difformis, quia seipso est difformis recte rationi, et est sua obliquitas et difformitas a recta ratione, sicut actus rectus et conformis est sua rectitudo et conformitas ad rationem.

Secundo, Deus est causa privationis boni debiti in esse non minus quam voluntas creata, ergo actus mali ut malum est, quia malitia per se et formaliter consistit in privatione habitus. Antecedens probatur: sit *b* actus bonus debitus in esse, et sit *a* actus contrarius prohibitus, tunc sic quod est causa alicuius forme in subiecto est causa privationis forme contrarie, ponens enim unum contrariorum in subiecto, eo ipso privat subiectum opposito. Sed Deus est causa positionis ipsius *a*, igitur. Confirmatur: Deus est causa omissionis actus precepti, igitur est causa peccati. Antecedens probatur, quia sicut Deus est prima causa essendi eorum que sunt, ita est prima causa non essendi eorum que non sunt, sicut enim illud quod est ideo est, quia Deus dat illi esse, ita quod non est, ideo non est, quia Deus non dat illi esse cum posset.

Tertio, Deus est causa principalis privationis iustitie et rectitudinis debite in esse, igitur peccati ut peccatum. Patet consequentia, quia peccatum est formaliter privatio iustitie debite in esse, secundum Anselmum, De conceptu virginali, capitulo 5. Antecedens probatur, quia iustitia debita in esse est gratia vel caritas. Sed Deus est sola vel principalis causa remotionis et destructionis huiusmodi iustitie, quia ipse tollit huiusmodi caritatem causaliter, auferens autem a subiecto habitum est causa privationis opposite circa illud subiectum: huiusmodi etiam habitus non est producibilis nisi a solo Deo per creationem et supernaturalem effusionem, igitur non est destructibilis nisi per annihilationem, igitur a solo Deo, et quia 2 Physicorum, “Presentia cuius et influentia est sola vel principalis causa habitus eius absentia vel subtractio est sola vel principalis causa privationis habitus, Deus autem est sola vel principalis causa iustitie et rectitudinis. Confirmatur, quia habitus iustitie conservatur continue a solo Deo quamdiu est, igitur non corrumpitur nisi quia Deus substrahit influentiam, igitur est causa corruptionis eius. Si dicatur quod corrumpitur demeritorie per actionem malam peccatoris. Contra, quia principalius corrumpitur a Deo per media tacta. Et confirmatur: pone quod per solum peccatum omissionis Deus substrahit et aufert gratiam, tunc sola privatio actus non corrumpit habitum priorem.

Item, vel ille actus corrumpere habitum iustitie, secundum quod talis actus positive vel secundum quod malus non primum, quia talis actus secundum illud quod est non habet

contrarietatem ad habitum iustitie, quia actus eiusdem rationis potest realiter esse licitus, nec secundum, quia privatio secundum se non habet vim corrup- [197a] - tivam habitus positivi.

Quarto, ab eo habet privatio boni quod sit mala, a quo habet quod sit privatio debiti in esse. Sed a Deo est huiusmodi. Maior probatur, quia circumstantia debiti obligationis est circumstantia qua complective et ultimate facit privationem boni esse malam, ceteris paribus. Si tollitur circumstantiam debiti et obligationis, privatio non erit mala, et si sit privatio debiti, erit mala. Minor probatur, quia solus Deus obligat hominem ad agendum vel habendum *b*, et solus Deus potest obligare vel absolvere ab huiusmodi debito.

Quinto, privatio glorie in parvulo decedente sine baptismo est a Deo, sed ipsa est formaliter peccatum, igitur antecedens quoad primam partem probatur, quia Deus eos privat huiusmodi gloria, et hec privatio est pena damni, quoniam eos Deus punit pro peccato originali.

Secunda pars probatur, quia est privatio boni debiti in esse, alioquin non esset eis pena, nec malum, nec valet dicere quod est a Deo quatenus pena, non quatenus peccatum, quia non est eis pena, nisi secundum quod est peccatum, quia non est eis mala vel pena, nisi secundum quod est privatio boni debiti in esse, et secundum hoc est peccatum.

Sexto, peccatum originale est a solo Deo causaliter. Probo, quia quod est a solo Deo, si est malum, est a Deo malum. Sed anima intellectiva in instanti creationis est a solo Deo, et tunc est mala malo peccati originalis, vel sic quod est a Deo creatum malum, est a Deo malum, sed anima est a Deo creata mala, quia non bona, igitur. Confirmatur 2 Sententiarum, distinctione 3, capitulo 5 et 6, videtur dicere Magister angelos non fuisse creatos a Deo malos, nec fuisse malos ab initio sue creationis, quia ut ait Augustinus: “Iniustum est ut hoc in aliquo quod creavit damnet”; et Origines probat hoc idem ex hoc quia Deus malitiam non fecit.

Septimo, huius actus Deus est causa, sed hic actus prout actus malus est hic actus, igitur huiusmodi actus etiam, ut mali Deus est causa.

Octavo, ab eo habet actus quod sit malus, a quo habet quod sit prohibitus, sed a Deo habet quod sit prohibitus, igitur maior probatur, quia eo formaliter malum et illicitum quo prohibendum. Minor probatur, quia ipse Deus prohibet huiusmodi actum, nec actus habet quod sit ex natura prohibitus, immo potest esse ex se indifferens primo, et postea prohiberi. Confirmatur: ab eo habet causaliter actus quod sit malus, ex cuius solius libera et voluntaria ordinatione fit ille

malus. Sed Deus est huiusmodi, quia quod ille sit malus non habet ex natura sua, nec ex ordinatione voluntatis create, sed solum ex institutione divina, que statuit tales actiones esse illicitas et malas, et tales esse acceptabiles et meritorias, eandem etiam actionem invariata et continuata potest Deus facere prius esse licitam, et postea esse illicitam, quia potest eam concedere pro prima parte temporis, et prohibere pro secunda.

Nono, omne causabile effective eo modo quo est causabile Deus est vel potest esse causa effectiva. Sed non solum quod *b* actus sit, sed quod sit malus est causabile effective, igitur maior probatur, quia causa secunda non potest causare, nisi causa prima sibi concausante, alioquin causa secunda causaret independenter quatenus causaret illud effective. Et quia quidquid est aliquale seu aliqualiter se habens seu habens aliqualiter esse est huiusmodi dependenter a prima causa, et omne causare cause secunde et taliter causare est dependenter causare, igitur qualitercumque causa secunda causent, ipsa non esset taliter causans, nisi in virtute prime sibi concausantis prius ordine essentiali. Minor probatur, quia actus non solum secundum illud quod est, sed etiam ut malus est, est quid novum, et quia non esset volun - [197b] - tati tamquam cause imputandum secundum quod malum, nisi a voluntate haberet causaliter esse malum. Patet etiam per Anselmum, De concordia, capitulo ultimo, "Mala habent a voluntate creata non solum quod sunt, sed etiam quod mala sunt". Confirmatur: Deus est causa non solum omnis entis secundi, sed et omnis modi essendi, igitur circumstantiarum actus, igitur actus ut mali.

Decimo, Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem, ut dicit maxima communis theologorum, sed Socratem peccare et *b* esse actum malum non implicat contradictionem, igitur. Dices: Deus potest facere quidquid fieri ab eo non implicat contradictionem, peccatum autem fieri ab eo implicat contradictionem. Contra: quia illud attribuitur Deo ratione omnipotentie, sed hoc nullam inferret omnipotentiam, quia etiam ego possum facere quidquid fieri a me non implicat contradictionem, immo si Deus non posset facere, nisi unicam rem, adhuc illud esset verum.

Undecimo, Deus potest esse causa destructiva et remotiva actus mali ut malus est, igitur et productiva et constructiva. Antecedens patet, quia Deus se solo potest facere quod nec actus sit, nec sit malus, vel quod sit et desinat esse malus absolvendo hominem a precepto pro tunc. Consequentia probatur, quia quidquid Deus potest destruere, etiam et reparare in se vel in simili.

Duodecimo, Deus intelligit actum malum esse secundum quod malus, igitur est vel potest esse causa illius ut mali. Probatur consequentia. Primo, quia Deum velle *b* esse aliquale est Deum causaliter facere illud esse tale, et est Deum causare illud in esse tali, igitur et Deum scire *b* esse huiusmodi. Consequentia probatur, quia divinum scire non est minus perfectum et omnipotens et causale efficax quam divinum velle, que sunt omnino idem. Secundo, quia idea et ars perfecta et exemplar perfectum in intelligente potest esse principium rei factibilis. Ars enim et exemplar est ad cuius similitudinem natum est fieri obiective representatum.

Tertio, aut ideo peccatum est, quia Deus scit et cognoscit illud esse, aut econtra, aut neutro modo. Si primum, igitur staret scire divinum esse causabile et propter quid respectu actus mali ut malus. Si secundum, contra, quia peccatum esset causa et propter quid scientie divine. Si tertium, igitur circumscripto scire divino, nihilominus *b* posset esse actus malus, licet Deus non sciret ipsum esse malum, nec dependeret a scientia divina.

Tertiodecimo, aut actus est malus quatenus est conversio ad bonum commutabile, aut quatenus est aversio a bono incommutabili, quocumque dato Deus est causa illius ut sit, quia ut sic vel est motus ad creaturam, vel motus a Deo ut termino a quo receditur. Sed omnis motus voluntatis est a Deo, ad quemcumque terminum moveatur.

Quartodecimo, *b* actus aut respectu divine voluntatis et quatenus est a divina voluntate est malus, et sic propositum, aut nec malus nec bonus, aut bonus et iustus. Si secundum, igitur Deus nec bene, nec laudabiliter ad illum concurrat et nec voluntarie et scienter secundum dictamen recte rationis. Si tertium, contra. Primo, quia si quatenus a voluntate creata tantum sit malus, et quatenus a voluntate divina sit bonus et rectus, ergo simpliciter et absolute loquendo, non magis dicendus est esse malus quam bonus, immo magis dicendus est bonus, quia a causa principali est bonus et bene sit. Secundo, quia si respectu divine voluntatis sit bonus, igitur conformis est sue regule et prime regule rectitudinis, quia relatus ad illas est rectus, igitur simpliciter est rectus.

Quintodecimo, si negatur hoc, maxime videretur, quia sequeretur Deum peccare et male agere, sed hoc non valet, quia Deus est causa actus meritorii ut meritorius est, et tamen Deus non meretur, igitur pari ratione poterit esse causa actus demeritorii ut demeritorius est, et tamen non demerebitur. Confirmatur, quia hoc videretur quod inferret Deum deficere et esse causam defectivam, sed hoc non valet, quia Deus potest esse causa defectus naturalis, quia se

solo potest producere aliquod naturale imperfectum vel monstruosum, nec tamen dicendum esset quod Deus deficeret vel esset causa defectiva seu deficiens.

Sextodecimo, actus malus non est Deo imputandus, nec Deus super illo est accusandus, igitur nec voluntatis create est imputandus. Consequens est falsum. Consequentia probatur a maiori, quia effectus magis imputandus est primo et principali actori, quam activo secundario et quasi ministro vel instrumento. Confirmatur: causa que nec potest agere, nec movere, nisi mota et preventa ab alia causa priori, si agit et movet, non imputandus est sibi effectus tantum quantum cause moventi, et prevenienti. Eodem modo de omissione, quia cause non potenti movere et agere, nisi preveniatur a causa priori, que non subest sue potestati, si non agat non agere, non tantum sibi imputandum est, quantum cause priori non moventi, quia ideo non movet quia prior non movet, nec econtra, sic est de causa secunda respectu prime.

Ad primum, contra duas conclusiones suprapositas, dicendum quod respectu huiusmodi, quod est Socratem peccare Deus non habet velle secundum quod vult formaliter Socratem peccare, nec habet nolle secundum quod simpliciter et formaliter sit nollens Socratem peccare, sed habet nolle prohibitorium, sicut respectu bonorum que precipit et tamen non fiunt, habet velle imperatorium quod est proportionale conceptui verbali in imperativo modo secundum communem conceptum intellectus noster non enuntiat, nec affirmat, nec negat simpliciter aliquid esse vel non esse. Habet etiam nolle reprobationis et detestationis quasi contrarie acceptationi et complacentie respectu malitie respectu etiam actus, ut est res positiva habet velle generalis influentie et nolle prohibitionis, ideo communi locutione convenientius dicitur quod respectu mali ut malum est non habet simpliciter velle neque nolle, sed permissionem, quia ea etiam communi sermone dicimus permittere respectu quorum habemus velle mixtum cum involuntario ad improbationem primam illius partis, licet respectu mali ut malum est. Deus non possit habere velle, quia iam illud non esset malum, potest tamen habere nolle, et tunc non foret illud malum. Et cum dicitur quod Deus posset se habere modo et dispositione nobiliori, negatur, quia illud argueret quod Deus actu agit et vult quidquid potest velle, quia intelligentia potest movere celum secundum partem motus qua non movet, sed movebit. Et cum communiter dicitur quod actus est nobilior potentia intelligitur quod habere actualiter perfectionem receptibilem est esse modo perfectiori quam posse illam habere, ita quod Aristoteles loquitur de operatione vel

perfectione receptibili in aliquo, et que potest addi realiter nature perfectibili susceptive, non autem de quocumque modo essendi vel dicendi secundum actum.

Ad secundam, negatur consequentia. Deus enim qui vult *b* esse, potest nolle *b* esse, cum *b* esse sit contingens, et tamen non mutabitur, et de intellectu aliquo modo est simile, quia Deus prius iudicans *a* non fuisse, iudicat postea *a* fuisse sine mutatione Dei. Sed non est simile de habere cognitionem simpliciter vel non habere, quia scire malum non est malum, immo nescire mala est ignorantie et imperfectionis, sed velle simpliciter malum est malum, sed non velle vel nolle, non est malum.

Ad tertium, licet consequentia non valeat, tamen consequens non contra propositum, quia non pono voluntatem Dei non habere aliquem actum formaliter respectu mali, licet non habeat actum secundum quem formaliter sit **[198b]** nollens vel volens simpliciter malum esse.

Ad quartam, negatur consequentia. Deum est enim notum simpliciter velle vel simpliciter nolle Antechristum fore, quia hec importat quandam rem positivam per se causabilem fore absque hoc quod implicetur, vel importetur malitia, nec potest Antechristus esse nisi a Deo causatur esse, et divine perfectioni derogat oppositum. Sed *b* actus non habet a Deo quod sit malus, nec Deus facit ipsum esse malum, quia ipsum esse malum ab aliquo est ipsum indebite et contra preceptum elici ab illo, ideo non derogat, immo convenit divine perfectioni non velle ipsum secundum quod huiusmodi.

Ad quintum, licet consequens non sit contra propositum, quia Dei voluntas respectu illius mali habet nolle prohibitorium et detestatorium, tamen consequentia non valet. Ad probationem, licet sint simpliciter equales secundum perfectionem et operationem, quia cuiuscumque causabilis potest esse causa divinus intellectus, potest et divina voluntas, non tamen sequitur quod respectu cuiuscumque Deus habet cognoscere quod illud est huiusmodi habeat velle illud esse huiusmodi.

Ad sextam, negatur consequentia, quia est contrarium et difforme precepto divino, et ita ipsi velle prohibitivo et imperativo, immo argumentum potest reduci ad oppositum, quia illud esset formaliter conforme divino velle, et ita iustum.

Ad septimam, negatur consequentia, immo non perfecte disponderet et gubernaret omnia, si vellet mala fieri, et si nollet ea fieri, esset gubernator et imperfectus et impotens sufficienter, igitur disponit, quia prohibet et punit.

Ad secundum principale, negatur antecedens. Ad primam probationem, dici potest quod hoc scit per suam infinitam intelligentiam, quia nullum intelligibile potest latere Deum modo quo est verum sive necessarium sive contingens, quo modo autem scit fore mala futura non per determinationem voluntatis secundum quam determinat ea fore, sed secundum quam determinat quedam alia, hoc videbitur inferius, distinctione 38, ubi queritur utrum omne futurum ideo esset, quia Deus scit illud fore. Ad confirmationem, negatur consequentia, intelligendo consequens determinatione secundum quam determinet, et velit simpliciter illa fore. Ad aliam confirmationem, conceditur antecedens proprie sumptum, quia nullum ens futurum est futurum nisi a Deo. Sed accipiendo large consequens, negatur consequentia. Posse enim peccare et potestatis peccandi est a Deo, sed peccare non est a Deo ut declaratur, 2 Sententiarum, distinctione ultimo. Ad aliam confirmationem, negatur antecedens, quia implicatur falsum, scilicet quod sit futurum et non contingenter. Ad aliam confirmationem quod sit determinate futurum, non habet ab aliqua causa existente in presenti, quia nec est aliquod futurum ab aliqua causa in presenti existente, sed habet esse futurum, quia futura est voluntas que peccabit, est etiam determinate futurum remote et mediate a Deo, non tamquam causa futura illius vel causa futuritionis illius, sed quia voluntas erit a Deo, et talis actus erit a voluntate contra Dei precepta, quem Deus videt futurum et scit se conservare illum pro futuro ad quod sequitur peccatum esse.

Ad tertium principale, negatur antecedens. Ad probationem, est necessarium per accidens, et ex circumstantia preteritionis, aliquando autem fuit falsum, cum etiam dicitur quod malum fuisse non est malum, hoc est falsum, si adhuc sit illum malum. Et si illud non est remissum, tamen malum fuisse non est per se malum. Sed hoc probat sufficienter antecedens, non videtur etiam valere consequentia. Sicut enim Deus non necessario scit *b* esse vel fore, et tamen postquam *b* fuerit scit necessario illud fuisse, ita divine voluntati repugnat velle malum esse vel fore, non tamen fuisse, loquendo de velle generali quo vult fuisse que fuerunt, quia etiam secundum adversarios non vult simpliciter peccatum esse vel fore, et tamen probatio nititur inferre quod vult simpliciter [199a] illa fuisse. Ad confirmationem, negatur antecedens, accipiendo *b* fuisse pro malo ut malum est. Ad probationem, verum est de eo quod est aliquale positive per se causabile et terminans per se productionem, non autem accipiendo esse aliquale generaliter pro esse huiusmodi cuius modi esse significabile est per predicationem quamcumque veram. Et cum dicit Anselmus quod omnis necessitas vel impotestas eius subiacet voluntati, dicendum est quod intentio Anselmi est quod improprie dicitur Deus necessario facere hoc, vel non posse facere

hoc specialiter de his que dominatur necessario fieri vel non posse fieri, ex immutabili determinatione divine voluntatis, quia talis necessitas vel impotestas ut dicit non precedit velle vel nolle divinum, nec est causa divine voluntatis, sicut necessario velle vel nolle, sed potius econtra, sed non est intentio eius, ut quidquid necessario fuit huiusmodi Deus velit contingenter vel necessario illud fuisse huiusmodi.

Ad quartum principale, sumendo verum pro signo complexo veridico, conceditur omne verum esse dum est Deus vult esse, quia est quedam res per se causalis, sed non omne tale verum Deus simpliciter vult esse verum proprie loquendo, quia ipsum esse verum est ipsum esse et sic esse, sicut significatur per illud. Sed si hoc significatum Socrates peccat, Deus vult esse verum, hoc est velle secundum quid et conditionaliter, et consequenter supposita quadam ypothesi displicibili, scilicet sic esse in re, nec ex hoc sequitur quod velit illud antecedens seu ypothesim, sumendo autem verum pro esse vel non esse, generaliter huiusmodi cuius modi significabile est per predicationem veram, negetur antecedens.

Ad confirmationem, maior est vera de vero quod est significatum complexum veridicum, quia est propositio vocalis, vel scripta, vel mentalis, que est sua veritas, accipiendo autem verum pro esse vel non esse huiusmodi cuius modi esse vel non esse significabile est vere, negatur maior. Sed hoc non videtur sufficere, quia ita esset verum quod omnis falsitas est a Deo, quia omne complexe falsum est a Deo, etiam sic a Deo est omnis error et deceptio, potest igitur dici quod omne verum est a Deo, potest intelligi primo, quia omne signum complexum veridicum est a Deo, et sic conceditur.

Secundo, quod quicumque sive fidelis sive gentilis, sive iustus sive peccator, dicit vel cognoscit vel iudicat verum a Deo et ex Dei dono est quod dicat et cognoscat vel iudicet verum. Deus enim illuminat omnem hominem, qui etiam solem suum facit oriri super bonos et malos, et sic intelligitur dictum Ambrosii.

Tertio, quod omne sic se habere sive positive sive privative qualiter se habere significatur formaliter per signum verum, et qualiter se habere requiritur et sufficit ad veritatem cuiusdam predicationis est a Deo causatur, et omne sic se habens est a Deo, sic se habens a Deo causaliter sic, non est maior vera, sed tantum de vero, id est sic se habere qualiter se habere est per se causabile effective. Deum enim esse Deum non est a Deo causaliter. Socratem enim male vivere non est a Dei voluntate causaliter.

Quarto, quod omne verum est a Deo verum aut ut causali effectivo aut ut exemplari ostensivo, et ut primitivo et regulari et iudicativo et mensurativo, conceditur maior. Omne ei verum in aliis a Deo est eo verum quo conforme iudicio divini intellectus iudicantis sic esse. Iudicium enim divini intellectus est exemplar primitivum omnis veri, et omnis dicens aut iudicans verum eo vere iudicat quo iudicat conformiter divino iudicio intellectuali, et dicens quod Socrates malevixit, cum ergo dicitur omne verum esse a Deo, *li a* non est nota causalitatis effective, sed primitivae ostensive et exemplarive. Divinum enim intelligere et iudicare est regula et mensura omnis iudicii, alterius veri, et omne iudicium falsum eo est falsum, quo deviat et est diffor - [199b] - me a iudicio divini intellectus. Si igitur probationes maioris procedant in tertio intellectu. Ad primam probationem, negatur argumentum, quia esse causa veritatis vituperabilis et prohibite et difformis dictamini practico de agendo et eliciendo vel fugiendo non est perfectionis, sed defectus. Ad secundam negatur consequentia, quia ea ex quibus causatur malum ut malum sunt a Deo antecedenter, scilicet ipsa voluntas.

Ad tertiam, huius veritatis ‘Antechristus peccabit’ non est vere aliqua causa realiter, nisi causa huiusmodi propositionis effectiva. Si vero queratur quare est vera, ut queratur aliqua propositio que sit responsiva causalis, sic dicendum quod non propositio significans formaliter aliquam rem nunc esse, sed aliqua propositio de futuro, puta quia voluntas Antechristi libere comittet vel omittet, ita quod illa oppositio de futuro est causalis respectu huius ‘Antechristus peccabit’ cuius propositio de presenti correspondens erit causalis respectu huius de presenti ‘Antechristus peccat’. Si igitur queratur quid est causa huius quod est hec veritas, dicendum quod intellectus creatus cum prima causa, nec ex hoc sequitur quod sit causa quare sic erit. Si vero queratur que sit causa quare sic erit, sic nulla non est causa, sed erit.

Ad quartam, auctoritates intelliguntur in secundo vel quarto sensu.

Ad quintum principale, non valet consequentia, quia malitia est defectus vituperabilis illi a quo est, sed falsitas propositionis non est defectus moralis vituperabilis et culpabilis, immo nec est vere et realiter defectus naturalis, nisi in quadam similitudine et translatione, quia eque perfectum ens est hec propositio ‘Socrates sedet’, quando est vera et quando est falsa. Deformitas igitur signi a significato, quod est eius mensura et regula dicitur quasi defectus naturalis. Si autem antecedens intelligatur quod Deus sit causa falsi ut falsum, id est sit causa

essendi taliter qualiter esse significatur per propositionem falsam, vel quod Deus potest causare iudicium falsum, ita quod sit falsum quatenus a Deo inspiratum et revelatum, negatur.

Ad sextam, negatur consequentia. Ad primam probationem, negatur illud, quia Deum velle malum est Deum esse causam mali, non sic Deum intelligere malum.

Ad secundam probationem, negatur antecedens proprie loquendo, licet reluceat ut in arte exemplari et speculari. Ad probationem, non tollit, nec delet illud proprie in eo formaliter quod producat vel corrumpat illud, sed non imputando ad penam vel difformitatem omissionem vel commissionem priorem, et hoc non est esse artem causalem illius, nisi in similitudine quadam.

Ad tertiam, conceditur quod respectu cuiuscumque obiecti est divinum intelligere et etiam divinum velle, et super quodcumque obiectum transit et fertur divinum intelligere uniformiter, transit divinum velle, et ideo sicut divinum intelligere est intelligere malum et non est velle malum, ita divinum velle est intelligere malum, et non velle. Unde, non sequitur divinum velle fertur obiective super malum, ergo vult malum. Si tamen per hanc propositionem divinum velle transit et fertur vel tendit super *b* obiectum, non solum importatur quod ille actus qui est divinum velle, habet pro aliquo sui obiecto secundario *b*, sed etiam importatur quod actus divine voluntatis est volitio ipsius *b*, sic negatur quod super quodcumque transit divinum intelligere, transeat formaliter divinum velle. Deus enim etiam secundum adversarios intelligit simpliciter malum esse et fieri, et tamen non vult simpliciter, nec sequitur quod idem transit et non transit super idem, quia hic est transitus metaphoricus, secundum quod idem est cognoscens aliquod obiectum esse huiusmodi, et non est volens illud. Ad confirmationem, dicendum quod non est propter differentiam intellectionis divine a volitione divina, nec propter distinctio **-[200a]** - ne obiecti, sed propter immensitatem et illimitationem actus divini cum summa perfectione et rectitudine que omne intelligibile verum intelligit, et nullum malum vult, sit etiam secundum te intelligit simpliciter malum et non vult simplicitate ipsum.

Ad quartam, negatur consequentia malum ei ut malum non dependet causaliter effective ab intelligere divino, sic nec a velle divino accipiendo malum dependere causaliter eo modo quo natum est causari ab aliqua voluntate. Ad confirmationem, accipiendo in consequente malum ut malum, negatur consequentia, quia ut sic a nullo dependet et conservatur per se effective, eo autem modo quo causatur dependet et conservatur, sic non attribuendum est Deo, sed voluntati male elicenti et continuanti.

Ad septimum, conceditur maior si vult *a* simpliciter et absolute et totaliter sine inclusione vel permixtione involuntarii et displicibilis, et sic negatur minor, ut patet ex questione precedenti. Si autem vult *a* secundum quid et conditionaliter, et cum permixtione in voluntarii et displicibilis negatur maior. Per idem ad confirmationem, interdum enim voluntas vult antecedens non simpliciter et absolute et totaliter secundum quodlibet inclusum vel implicatum in antecedente, immo in antecedente implicatur aliquando aliqua conditio super quam et respectu cuius formaliter et directe non est velle, et illa conditio sic accipitur in consequente, quod volens consequens vellet formaliter et directe illam conditionem. Ad primam, igitur probationem maioris, si consequens intelligitur de velle et nolle simpliciter, negatur consequentia. Si de nolle reprobationis vel de velle oppositum consequentis conditionaliter et imperative, et quantum foret et ex se conceditur antecedens. Nec hoc est velle modis repugnantibus.

Ad secundam, negatur consequentia, quia assensus quo intellectus assentit tali antecedenti, est assensus simpliciter non sic permixtus cum dissensu voluntas etiam non necessitatur ex evidentia notitiae ad volendum, sicut intellectus ad assentiendum.

Ad tertiam, negatur prima consequentia. Ad probationem verum est ex absoluta positione iusti, sine implicatione et assignatione iniusti, sequitur etiam ex cuiusdam iusti positione determinata interdum quoddam iniustum fuisse, ut ex iusta punitione sequitur culpam fuisse.

Ad quartam, talis vult simpliciter et absolute actiones ex quibus, sequitur ipsum esse iniustum et ille actiones sunt sibi prohibite, et ideo consequenter et implicite vel interpretative vult esse iniustus. Ad confirmationem, negatur minor. Patet ex questione precedente.

Ad aliam confirmationem, voluntas nostra non vult per se formaliter et directe peccare seu peccatum, nec tamen Deus dicitur velle malum sic voluntas creata, quia voluntas creata vult simpliciter elicere actum et complacet simpliciter in illo actu, qui est malus et sibi prohibitus et quem scit esse malum et prohibitum, scit enim actualiter vel habitualiter vel implicite vel scire debet et quantum in se est imperat illud esse non sic Deus.

Ad octavum, negatur maior. Si sit expediens et utile, non per se et simpliciter et directe. Sed per accidens et secundum quid et indirecte et occasionaliter ratione penalis confusionis consequentis et revocantis, et hec confusio est iusta pena⁴.

Ad nonum, conceditur maior. Si faciant et conferant ad decorem universi, et ordinem et pulchritudinem universi, per se et ex se. Si autem per accidens et ab alio ordinante secundum leges iustitie. Negatur maior, nunc autem peccatum per se et ex se facit aliqualem turpidinem et deordinationem universi, sed per accidens facit ad ordinationem decorem et pulchritudinem inquantum ipse Deus reordinat et reformat per punitionem secundum leges iustitie, ita non ut simpliciter deordinetur, et deturpetur universum per malum clipe sine bono iustitie punitive facit etiam per accidens inquantum creature rationali ex positione malorum occasionaliter magis apparet commendatio bonorum et laus Dei prohibentis illa antecedenter, et punientis illa consequenter et ex illis bona elicentis, et illis [200b] bene utentis. Unde, ratio potest deduci ad oppositum, quoniam peccata deturpant et deordinant universum quantum in se est. Si autem per se et ex se facerent ad decorem et ordinem universi ponenda essent in celestibus et in patria.

Ad decimum, simpliciter et absolute loquendo, negatur minor. Peccata enim esse et fieri non est bonum. Ad auctoritates intendunt quod mala esse bonum est per accidens et indirecte et extrinseca denominatione, quia bonum est Deum sinere mala esse et fieri et bonum est ex illis bona elicere, et illis bene uti, et illa ordinare et ad leges iustitie reducere. Intendit igitur quod Deus voluerit sinere mala esse et fieri, et bonum ex illis elicere et non nisi volens sinit et bene, et sapienter sinit de hoc supra dictum est, questione 2 Prologi, respondendo ad rationes contra secundam conclusionem. Quod autem dicit Hugo “Maius bonum esse mala esse in universo quam non esse, non est intelligendum quin universum esset melius et pulchrius, si omnia bona vel tanta bona haberet sine malis quanta continet cum malis, sed intendit quod universum compositum ex bonis antecedentibus mala et ex quibusdam malis, et ex ulterioribus bonis que consequenter elicit Deus ex malis, et que concomitanter adduntur est melius quam si esset precise compositum ex bonis illis antecedentibus mala sine bonis illis que concomitanter adiunguntur malis, et que Dei sapientia elicit ex bonis et malis, et ad que et per que ordinat illa mala. Omnia enim ista bona adiuncta, et consequentia sunt magis bona quam illa mala sint mala, tamen universum compositum ex prioribus bonis, et ex consequentibus bonis vel ex tantis bonis

⁴in marg: “alia lectura habet: ratione penalis confusionis consequentis et remanentis etc”.

sine illis malis foret melius quam contentum ex bonis et malis. Dei autem voluntas sic ordinavit fieri et permitti.

Ad undecimum, negatur minor. Ad probationem, illud intelligitur de pena a iudice inflictata et illata et de pena satisfactiva vel recompensativa vel reordinativa, non autem de pena quamcumque contracta.

Item, aliquid potest dici iustum simpliciter, et iustitia intrinseca que dat esse iustum illi et subiecto illius, et sic nulla pena que est actus prohibitus, vel que est in homine peccatore est iusta. Alio modo dicitur iustum secundum quid et extrinsece seu per denominationem extrinsecam a iustitia alterius extrinseci, puta ex parte Dei qui iuste se habet erga illud, sicut dicimus quod debilis potest vinci potentia, que est in alio, sed in ipso est simpliciter in potentia.

Item, aliquid dicitur iustum, quia iuste fit, et agitur, aut quia iuste infertur, aut quia iuste permittitur. Peccatum igitur sequens potest dici pena non proprie iusta formaliter, sed que iuste permittitur, per subtractionem specialis auxilii, ut iustitia se teneat formaliter ex parte Dei et sue ordinationis. Si autem queritur an peccatum in quantum peccatum sit pena, dicendum quod si sit reduplicatio rationis formalis peccati tamquam rationis per se et adequate, negatur. Si sit specificatio quasi rationis subiective immediate, conceditur, quia peccato ut subiecto immediato convenit esse penam.

Ad duodecimum, Hugo ibidem, capitulo 13, simpliciter negat quod Deus velit malum. Et patet 5, capitulo 30. Patet igitur responderi quod cum dicitur Deus vult malum hoc refugit pia mens, non quid quod dicitur non bene dicitur. Sed quia non bene intelligitur, id est non qui hoc posset dici in bono sensu, et cum debita specificatione, sed quia non bene intelligitur a communiter audientibus. Quod enim Deus vult malum potest bene dici de positivo actu, si per se esset, et de velle secundum generalem influentiam cum nolle prohibitivo et detestativo. Potest etiam dici quod Deus mala vult, id est volens et voluntarie permittit et volens sic ordinavit, et voluntas creata relinqueretur sue libertati, et quod Dei influencia generalis esset parata et exposita non solum ad agendum que precipiuntur, sed etiam respectu aliorum. Ad 13 conceditur antecedens, [201a] peccatum enim est defectus voluntatis agentis vel omittentis, vel actus ut relati ad voluntatem activam, ideo voluntatem velle malum ut malum, intelligitur autem voluntatem velle formaliter, et per se et directe ipsam malitiam, vel intelligitur voluntatem complacere, et quantum in se est approbare et imperare simpliciter actum malum et prohibitum,

vel elicere actum huiusmodi quem elicere est sibi malum. Ad probationem consequentis, conceditur quod idem actus potest esse iuste volitus vel elicitus ab una voluntate et iniuste ab alia, sed falsum est quod illa voluntas que iuste elicit velit malum, sicut illa que iniuste elicit.

Ad decimumquartum, negatur minor, ex quo non apparet aliunde quod illud prohibuerit alia intentione vel revocaverit. Ad primam probationem, dicendum quod si Deus prohibet actum positivum ex hoc, sequitur quod ille actus habet bonitatem naturalem secundum quod ens positivum, et quod habet turpitudinem et malitiam secundum quod deformis est recte rationi et divine voluntatis ordinationi, ex quo sequitur quod habet aliquantulum velle respectu illius positivi in esse secundum quod est positivum, quia non potest accipere esse reale positivum, nisi Deo concausante, sed secundum quod est turpis et deformis et malus, Deus non habet velle illum. Ad secundam probationem, de illo precepto constat nobis aliunde quod Deus erat nollens, quia postea prohibuit per angelum Abraham volentem exequi ex quo nobis apparet, quod prius preceptum non erat signum quod Deus vellet simpliciter illud fieri, sed quod vellet aliud circa hoc, ut tactum est questione precedenti.

Ad decimumquintum, negatur antecedens, accipiendo di velle simpliciter, quia nec vult illam esse, cum Deus vult hanc conditionalem, si *b* actio sit *b* actio est mala, non enim vult oppositum consequentis stare cum antecedente, ut scilicet *b* actio sit, et sit non mala. Ad primam probationem antecedentis, negatur consequentia, nisi consequens exponatur modo predicto, non ei sequitur, prohibeo *a* fieri, igitur volo *a* fieri male. Sed igitur volo quod si *a* fiat, non fiat bene, sed male, et est velle conforme et correspondens propositioni conditionali, velle enim prohibitionem ipsius *a* non est velle ipsum *a* prohibere, autem ipsum *a* est velle prohibitionem ipsius *a*, et cum dicitur eo prohibita quo sunt mala. Si intelligitur quod eo ipso quod prohibetur formaliter, sequitur ipsam esse malam, et quod ipsam prohiberi est ipsam esse malam, negatur, quia ipsam prohiberi est prohibitionem esse, et cum hoc stat quod ipsa non est mala, quia stat quod ipsa non sit, et ita quod nullum malum sit. Si autem intelligitur quod eo ipso quod prohibetur, sequitur ipsam esse malam. Si fiat ex eo quod est deformis prohibitioni, que est ordinatio et lex iusta, conceditur. Ad secundam probationem non probat aliquid, nisi in sensu secundo modo dicto, sic etiam rector humanus determinat, si actio furtiva fiat quod ipsa sit digna suspendio, tamen non vult malum esse vel fieri.

Ad tertiam, per idem.

Ad quartam, licet antecedens non sit verum, quia accipit velle simpliciter, tamen si inferatur quod eodem modo velit *b* esse actionem malam, quo modo vult *b* esse, forma arguendi non valet. Unde ad illud additum discursus non valet, volo Socratem esse et Socratem esse malum vel egrum, vel simum est Socratem esse, igitur volo Socratem esse egrum et sanum, licet enim Socratem esse malum et egrum sit Socratem esse, tamen velle Socratem esse non est velle Socratem esse malum et egrum. Si vero arguitur sic Socratem esse est volitum a Deo Socratem esse est Socratem esse malum, patet per conversionem, igitur Socratem esse malum est volitum a Deo. Responsio: similis paralogismus est iste “Coruscum esse est scitum et volitum a te; sed coruscum esse venientem et famescentem est coruscum esse, igitur coruscum esse venientem est scitum a te”, vel aliter “hoc esse album est cognitum a te intuitive; sed hoc esse album simile *b* est hoc esse album, ergo hoc esse album simile *b* est cognitum a te intuitive”. Hec, igitur, conclusio Socratem esse malum est volitum a te vel a Deo habet duplicem sensum, unus quasi materialis, scilicet illud intelligibile quod est de facto Socratem esse malum, tamen contingenter et per accidens est obiectum volitionis divine et sic est sensus verus, sed in isto non accipi solet talis pro - [201b] - positio. Alius sensus est quasi formalis, scilicet non solum velle divinum habet pro obiecto illud quod materialiter et per accidens est Socratem esse malum. Sed etiam sic quod secundum illud velle formaliter est Deus volens Socratem esse malum, sicut secundum actum intellectus est formaliter et simpliciter sciens Socratem esse malum, ita quod si in Deo corresponderent diversi actus limitati in voluntate, sic in nobis haberet actum proprium secundum quem formaliter vellet Socratem esse malum qui actus proportionabiliter corresponderet actui quo formaliter cogitur Socratem esse malum, et sic negatur.

Ad aliam confirmationem, non proptet hoc vel illud, sed propter illimitationem et perfectionem et rectitudinem divini velle quo vult omne volibile eo modo quo ratio divini intellectus dictat esse volendum.

Ad decimumsextum principale, accipiendo promotionem active, ut est actio mala promoventis vel ut est inordinata cupiditas et ambitio promotionis, vel inordinata complacentia in illa, vel inordinatus usus illius. Negatur antecedens, accipiendo illas ut male et indigne et iniuste sunt, tamen habere potestatem et auctoritatem et iurisdictionem, cum possit esse sine peccato, huiusmodi est a Deo. Ad probationem antecedentis, intelligitur quod Deus permittit speciali dispositione propter demerita hominum, et talia interdum Deus dicitur facere, quia permittit

speciali dispositione et ratione ex meritis hominum, ut dicitur inducere in tentationem quem non vult eripere, et dicitur excecere quem non vult illuminare, ut in sequentibus patebit ubi inquiretur an ad actus qui mali sunt Deus primus concurrat quam voluntas creata.

Ad 17 negatur antecedens, ad probationes patebit inferius in questione nunc prenominata. Deinde, ad illa quibus specialiter arguitur contra secundam conclusionem. Ad primum, negatur consequentia accipiendo etiam esse causam deformitatis quo modo voluntas creata dicitur causa illius. Ad primam probationem, diceretur quod et si illud esset verum de passionibus et proprietatibus positivis per se effective causabilibus, non tamen de passionibus privativis et defectivis que sunt defectus respectivi ad agens ita quod sint formaliter effectivi ab activo male elici et difformiter recte rationi vel potest dici quod quamvis sit causa passionis, id est rei pro qua stat passio predicabilis de subiecto, non tamen semper est causa quare effectus est sic se habens qualiter se habere, significatur per enuntiationem passionis de illo.

Ad confirmationem, negatur consequentia, ut hoc lignum est hec imago, et tamen causans effective lignum, non facit imaginem, nec econtra, de hoc superioribus. Ad secundum, negatur antecedens, illud enim est causa privationis boni debiti in esse, quod debet habere illud bonum et privatur eo et ab illo ut causa habet privatio quod sit privatio boni debiti inesse a quo habet quod sit privatio, et ab illo debitum erat haberi bonum oppositum vel quasi bonum oppositum, hec autem est voluntas creata non divina. Ad probationem antecedentis potest dici quod causa efectiva alicuius forme, licet sit consequenter aliquo modo causa privationis forme contrarie, que quidam forma contraria est debita inesse ab illo cui inest privatio, non tamen sequitur quod sit causa privationis boni debiti inesse, ut privatio boni debiti in esse, sicut aliquid est causa actus, qui est malus, et tamen non est causa actus mali ut mali vel malitie, sicut etiam aliquid est causa rei, que est imago, et tamen non est causa efectiva imaginis. Deum igitur esse causam privationis boni debiti inesse importat Deum esse causam privationis, ut privatio boni debiti, et secundum quod huiusmodi causari ab ipso Deo et per ipsum, et hoc implicat ipsum esse debitorem, vel potest dici quod causa efectiva forme non dicitur causa privationis forme contrarie, ex quo eius causalitas et influentia erat parata et exposita eque vel magis ad productionem forme contrarie, immo quantum erat et se magis erat parata ad [202a] formam oppositam debitam esse, et ad privationem huiusmodi forme.

Ad confirmationem, negatur antecedens. Ad probationem, licet si aliquo modo causa non essendi rerum que non sunt, non tamen sequitur quod sit causa omissionis actus debiti in quantum huiusmodi, quia hoc plus importat ut dictum, potest etiam dici quod ex quo est causalitas et influentia exposita antecederet ad actum qui omittitur et quantum erat ex se magis incitabat et movebat ad actum, quia dedit preceptum ad hoc, et potentiam voluntatis creavit et ordinavit ad hoc, ideo non debet illa ommissio sibi causaliter attribui.

Ad tertium, conceditur consequentia, si sit causa privationis iustitie debite in esse secundum quod huiusmodi, et quod sit causa privationis tamquam debitor iustitie seu privationis iustitie debite ab ipso, sic non est causa se habens in sic causando difformiter recte rationi, et ita per modum demerentis, et sic negatur antecedens, articulus eius Parisiensis, dicit sic: “Quod Deus est causa maxima et immediata privationis iustitie in actu, error”. Ad probationem, licet huiusmodi habitus materialiter sit iustitia debita in esse et omne peccatum originale⁵ de facto sit materialiter privatio talis iustitie habitualiter et qualitative, tamen peccatum non est formaliter et per se privatio iustitie, sed privatio iustitie et rectitudinis que est vivere conformiter ordinationi divine voluntatis et recte rationi dictanti perceptive et obligative. Deus etiam non est causa corruptionis et privationis talis iustitie habitualis infuse tamquam causa que teneatur et debeat huiusmodi iustitiam habere vel causare. Sed est causa illius corruptionis per modum punientis ex demerito priori, secundum naturalem intelligentiam, non est igitur causa privationis iustitie debite ab ipso et debite respectu ipsius ut debitoris, et per consequens causa privationis contra rectam rationem.

Ad quartum, conceditur quod ab eo causaliter habet privatio boni quod sit mala a quo habet quod sit privatio debiti inesse et a quo ut debitore et respectu cuius, ut debitoris illa privatio est privatio boni, et sic negatur minor. Sed si intelligitur quod ab eo causaliter effective sit privatio mala a quo tamquam obligante antecederet ad huiusmodi bonum, et per suas leges precipiente et faciente aliquem debitorem talis boni, negatur maior, et sic procedit probatio minoris.

Ad quintum potest negari minor. Ad probationem est privatio boni debiti inesse non tamquam respectu, cum ius antecederet et formaliter et directe sit preceptum et respectu oppositi sit prohibitio, sed tamquam eius quod consequenter succedit observationi precepti post statum obedientie et meritorie observantie preceptorum. Beatitudo enim est debita non tamquam illud

⁵in marg: “alia lectura habet: omne peccatum mortale”.

quod antecedenter et directe imponitur, et iniungitur per preceptum, sed tamquam illud quod promittitur et consequenter redditur post complementum servitii meritorii.

Ad sextum, negatur antecedens. Ad probationem, verum est si sit malum ratione creationis precise et quatenus creatum. Anima autem non subest peccato originali ex eo precise quod creata est a Deo, sed ex demerito primi parentis ex quo per naturalem propagationem descendit corpus informatum ab illa anima. Ad secundam probationem, negatur minor, nec sequitur quod a Deo sit creata bona et iusta. Sed a Deo est creata in essentia naturali, et substantiali et a primis parentibus, ut a radice originali demeritoria habet quod sit mala. Ad confirmationem⁶, non est simile de angelo qui non procedit ab aliquo priori angelo per naturalem generationem, sicut homo ab homine.

Ad septimum, non videt discursus, huiusmodi ligni nam est causa effectiva, sed hoc lignum artificialiter figuratum est hoc lignum, etiam ut lignum artificialiter figuratum, igitur habitus artificialiter figurati, etiam ut ligni artificialiter figurati, nam est causa non valet, quia non est verum quod lignum inquantum lignum sit formaliter per se sic artificialiter figuratum, nec econtra artificialiter sic figuratum non inquantum sic figuratum est lignum, et quia licet huius ligni natura sit causa, non tamen natura est causa quare hoc lignum sit talitercumque se habens qualiter se habet.

Ad octavum, negatur maior. Sed ab eo cui est prohibitus, quia ab illo habet quod eliciatur in debite et difformiter recte rationi, ad probationem si intelligitur quod ei formaliter convenit esse prohibitum et esse illicitum et malum, et quod esse prohibitum est meritorium et circumstantia antecedens ex que infertur actum esse malum, si ponatur inesse, conce - [202b] -ditur argumentum, et non probatur propositum, alioquin princeps a quo sunt prohibita mala esset causa omnium malorum, que comittuntur a subditis. Si vero intelligitur quod prohibitio sit ratio malitie, vel quod quidquid prohibetur ex eo quod prohibetur est malum vel quod prohibens in eo quod prohibens facit formaliter esse malum. Negatur, quia potest prohiberi quod non est, nec erit, immo ad hoc prohibetur ut non sit in hoc sensu, igitur falsum est quod actus eo formaliter sit malus quo prohibitus, cum esset prohibitus antequam fieret, sed eo est malus quo contra prohibitionem elicitum ab eo cui erat prohibitus. Ad confirmationem, si maior intelligitur ex cuius ordinatione statuente et determinante illum actum fieri, et cui conformis sit huiusmodi

⁶in marg: "alia lectura habet: ad proccationem confirmationis".

actus, negatur minor. Non enim ita fit actus malus ex ordinatione divina, sed ex recessu ab illa, et ex eo quod fit contra illam. Si autem maior intelligitur, ex cuius ordinatione prohibente illum fieri et propter difformitatem ad illam fit malus vel ex cuius ordinatione fit, ut si talis actus fiat, iudicetur esse malus, negatur maior, sed ab eo fit malus quod deviat ab illa ordinatione.

Ad nonum, conceditur maior de causabili effective, et non defective, ita quod causare illud non sit deficere, et sic negatur minor. Peccati enim ut peccatum est non est causa effectiva, sed defectiva, secundum Augustinum, 12 De civitate, 7, et patet quia omnis causalitas que nunc est, posset esse, et actus non esset malus. Si vero maior accipiatur generaliter de qualitercumque causabili, sive per se, sive per accidens, sive effective positive, sive defective et privative, negatur maior. Potest etiam dici quod est figura Dei, commutando causare et agere in sic causare et agere, causare enim actum malum ut malum non dicit solum causare aliquid, sed taliter, scilicet indebite et deviendo a regula cui debet conformari. Ad probationem maioris, illud assumptum videtur falsum, si accipitur causare generaliter pro causare aliquid positive, et pro causare taliter defective, nam articulus Parisiensis dicit sic: “Quod qualitercumque voluntas causat aliquid, causat taliter in virtute prime cause, error”. Et cum dicitur quod causa secunda causaret sic independenter, et independens in causando taliter, et secundum quod causans taliter potest dici quod quamvis voluntas agens defective seu deficiens culpabiliter in agendo agat dependenter a prima causa, tamen reduplicando precise rationem et circumstantiam defectus voluntas non in quantum defectibiliter agens et deficiens agit dependenter, nec in quantum deficiens agit independenter, quia agere dependenter vel independenter non sunt per se differentie defectus in agendo vel potest dici quod voluntas in quantum agens defectibiliter agit dependenter a prima causa non immediate et quasi concausante eidem ut deficiente, sed mediate et remote quatenus voluntas et eius libertas et potestas sunt a Deo, probationes vero maioris procedunt de causalitate quoad circumstantiam defectivam. Ad confirmationem, conceditur assumptum, accipiendo proprie modum essendi pro dispositione positiva determinate per modum qualitatis accidentalis vel essentialis, accipiendo autem large modum essendi pro quacumque conditione vere predicabili, negatur, quia articulus Parisiensis circa hoc dicit sic: “Quod Deus est causa cuiuslibet modi actus, et cuiuslibet circumstantie producte, error”. Hoc enim equivalenter est dicere quod non qualitercumque actus est causabilis a causa secunda est et causabilis a causa prima, quia non indebite et vituperabiliter. Ad 10 est figura d, mutando facere aliquid in facere taliter, scilicet illicite et defectibiliter deformiter a ratione et regula cui

conformari obligatur, cum enim dicitur Deus potest facere quidquid non implicat contradictionem, sensus est: Deus potest causaliter effective [203a] ponere in esse omnem entitatem quam poni in esse non est contradictio, sed ex hoc non sequitur quod Deus omnem rem posset talitercumque ponere inesse qualitercumque poni illam est possibile, maxime si li talitercumque ampliatur ad supponendum pro modis privativis et defectivis et respectivis ad determinatum agens.

Ad undecimum, negatur consequentia. Ad probationem conceditur quod quidquid potest destruere potest construere, sed ex hoc non probatur consequentia, quia esse causam constitutivam actus mali ut malus importat non solum causare et construere aliquid, sed taliter, scilicet deviano a prima rectitudine, dices: potest rem eodem modo construere et reponere quo modo potest eam destruere et remove, sed potest actum ut malum destruere et remove, igitur potest dici quod Deus non potest male producere actum, ita nec potest male destruere illum, et ita eodem modo potest construere quo destruere, quia recte et bene, tamen aliquem defectum et modum causandi non potest facere quem defectum et modum causandi potest tollere, id est potest impedire actum male elici a causa, et tamen non potest illum male elicere esse, autem causam constitutivam illius ut mali est, est agere indebite. Destruere autem actum ut malum est, est facere ut non male eliciatur, non valet igitur consequentia in illo argumento.

Ad duodecimum, negatur consequentia. Ad primam probationem, negatur consequentia. Ad probationem, non infert propositum, cum eius Deus intelligit malum ut malum non est causa illius ut mali, et ita divinum intelligere nihil potest causare, qui possit et divinum velle. Ad secundam probationem prime consequentie, concedo quod idea et ars divina que est ei exemplar alicuius factibilis potest esse causa productiva illius factibilis exemplari. Sed non sequitur, igitur mali ut malum, quia esse causam mali ut malum non solum dicit causam alicuius factibilis, sed taliter esse causam, scilicet deficienter et deformiter, et contra dictamen recte rationis.

Ad tertiam probationem, dicendum quod neutro modo ut in sequentibus declarabitur, ubi de hoc specialiter. Ad improbationem, negatur consequentia.

Ad tertiumdecimum, dicendum quod quatenus est aversio a bono incommutabili, accipiendo aversionem large pro obliquitate et deviatione a voluntate Dei preceptiva et iniunctiva, et talis aversio quatenus aversio et declinatio a recta regula non est a Deo, licet omnis motus et actus anime secundum illud quod est sit a Deo.

Ad decimumquartum, *b* actus qui est prohibitus et a voluntate creata elicitus respectu divine voluntatis quatenus elicitus a Deo est bonus bonitate naturali, quia omne ens in quantum est ens est bonum, secundum Augustinum. Sed non bonus bonitate iustitie, nec malus secundum iniustitiam quatenus est a Deo. Ad improbationem secundi membri, negatur consequentia. Patet de concursu ad effectus causarum naturalium, immo ex operibus malis possumus sumere materiam et occasionem laudandi Deum, nam secundum Augustinus, 3 De libero arbitrio, capitulo 24 et 16, vitia animarum ostendit Deum esse laudandum, nam anima non est vitiosa, nec vituperanda, nisi quatenus recedit a voluntate et ordinatione conditoris qua est sua rectissima regula.

Ad decimumquintum, negatur minor. Ad probationem, licet Deus non mereatur, secundum divinitatem, quia mereri est fieri dignum, et recipere perfectionem et premium ab aliquo qui non habet ex se, tamen actus meritorius ut meritorius imputandus est et attribuendus Deo, non tamquam ei qui meretur, sed ei ex cuius dono et gratuito beneficio actus est meritorius, et per cuius gratiam acceptatur ad premium, et ita actus meritorius ut meritorius imputatur, et attribuitur Deo ad laudem, igitur si consimiliter sit causa actus peccati ut demeritorii ut huiusmodi, sequitur quod peccatum ut peccatum imputandum est Deo et attribuendum, et in ipsum reducendum et referendum, peccatum autem ut peccatum non imputatur cause nisi ad demeritum et vituperium.

Item, actus dicitur bonus et meritorius quatenus est conformis divine voluntati, et a divina voluntate acceptato, sed dicitur malus et demeritorius quatenus est contra Dei voluntatem, et devians ab illa, et ob hoc reprobatur, ergo malum ut malum [203b] non est attribuendum divine voluntati causaliter, sicut bonum et meritorium. Ad confirmationem, negatur minor. Ad probationem, si Deus se solo producat effectum naturaliter imperfectum et defectuosum, non ex hoc est dicendum quod Deus sit causa deficiens vel defectiva, quia secundum communem acceptionem, hoc importat quod talis causa sit insufficientis potentie et influentie vel quod non influit ut debet, et ideo si in effectibus causarum naturalium sint aliqui defectus, non ex hoc debet dici causa prima, sed secunda defectiva, quia hoc non est ex insufficientia et defectu potentie et influentie in prima causa. Si vero causa prima esset causa defectus moralis, et vitii ut vitium est, et ille actus esse vitiosus, quatenus esset a prima causa. Defectus enim in effectum non dicitur esse ab illa causa cui non est imputandus, et in quem non est referendus ille defectus

patet, quia homo se excusat et defendit super defectum in effectu qui sibi et alteri cause, si ipse non sit causa, et propter quid eius defectus, nec sibi vult attribui causaliter, et ita dicere Deum esse causam defectus moralis et culpabilis secundum quod huiusmodi importat Deum culpabiliter deficere.

Ad decimumsextum, negatur consequentia. Ad probationem, negatur, quia activum secundarium est per se activum et liberum, nec stat ex parte primarii activi, quin eius influentia sit exposita cause secunde ad agendum recte. Ad confirmationem, negatur maior, si privatio talis est quod relinquit secundam causam sue libertati, de hoc magis in sequentibus. Ad argumentum in principio questionis, patet ex dictis ad octavum, contra secundam conclusionem.

Sequitur quarta questio, distinctione 22.

Viso de latitudine et extensione causalitatis et influentie divine ad que et quot se extendat, videndum est de modo et gradu causalitatis et influentie. Et quero utrum Deo et creatura agentibus eundem effectum, Deus in infinitum perfectius agat et influat quam creatura. Quod non, quia Deus non agit, nec influit infinite ad extra. Probo, quia non posset perfectius et efficacius coagere et influere uni cause secunde quam alteri, vel ad unum effectum quam ad alterum, quia non potest influere perfectius quam infinite. Consequens est falsum cum agat et influat libere ut voluntas nostra, igitur. Contra: quia agit et influit potentia et principio in infinitum perfectiori, igitur causalitate et influentia in infinitum perfectiori. Primus articulus: an Deo coagente cause secunde, in infinitum agat et influat actualiter. Secundus articulus, an in infinitum perfectius quam causa secunda. Tertius, and perfectius coagat et influat uni cause secunde quam alteri et ad unum effectum quam alterum.

Quoad primum, non queritur an Deus agat infinite, quoad infinitatem effectus, id est an agat infinitum effectum, quia constat quod non. Nec queritur an coagendo cause secunde, agat infinite quoad infinitatem principii activi, id est an agit principio activo infinito effectivo secundum perfectionem virtutis, quia constat quod sic, sed queritur an agat infinite quoad modum et efficaciam causandi et influendi, et quoad actualem usum sive actuale exercitium causalitatis, ita quod dicatur agere et influere infinite non secundum infinitatem absolutam entitatis in causa vel in effectu. Sed secundum infinitatem cause ut actu causantis et ut applicte effective ad extra, et ut tendit seu fertur ad extra super effectum, et quod iste modus et intellectus influendi infinite differt a duobus prioribus, declaratur primo, quia voluntas creata inter Deum

agit perfectius et efficacius nunc [204a] quam prius, si quia principium activum quam est ipsa sit in se perfectius quam prius, nec quod effectus procedens sit perfectior. Sed magis conatur et efficacius applicat se, et tendit in aliud quantum est ex se, licet interdum non sequatur vel eliciatur actus perfectior propter imperfectionem cause concausantis vel propter aliud impedimentum consimiliter de effectu exteriori, quia possibile est, ut nunc eque perfecte et eque efficaciter sim applicatus ad trahendum navem, sicut prius quantum est ex parte mei, et tamen non sequitur eque velox, immo tardior motus navis.

Item, igne est sole simul calefacientibus idem subiectum contingit quod ignis perfectius influat et calefaciat, licet virtus que est in sole sit simpliciter in se perfectior, licet etiam omnis gradus caloris, qui est ab igne sit, tunc etiam a sole, et contra.

Item, secundum hunc modum diceretur quod Deus perfectius producit et excellentiori modo, cum producit per creationem supernaturaliter quam cum producit educendo de potentia materie in coagendo cause physice, licet idem sit in Deo principium productivum, et licet terminus productus per creationem sit interdum ens imperfectus, quia forma accidentalis, ut fides infusa et terminus productus naturaliter sit substantia ut ignis iuxta, igitur hunc intellectum videndum est an Deus coagens cause secunde agat et influat actualiter infinite quoad modum et efficaciam et applicationem, et intelligitur de influentia Dei generali, secundum quam influit causis secundis regularitet et communiter. Et primo arguam ad utramque partem articuli, deinde respondebitur et primo arguitur pro parte affirmativa illa causa agit infinite que est infinita non solum in essendo, sed etiam in causando. Deus est huiusmodi, quia per exercitium causalitatis non transit de infinitate ad finitatem, et quia sicut est independens in essendo, ita et in causando.

Secundo, Deus ageret et influeret imperfecte et diminute, quia omne finitum secundum quod finitum est imperfectum et limitatum, cum possit dari eo perfectius.

Tertio, si agit et influit finite, aut igitur finitate que sit Deus, vel in Deo formaliter aut finitate que sit creatura vel in creatura formaliter. Non primum, quia quidquid est in Deo est infinitum. Non secundum, quia non causat formaliter per aliquid extra se inexistens formaliter creature, quia causat formaliter per suum velle.

Quarto, illud causat infinite et causalitate seu influentia et efficacia infinite perfecta quod causat et influit tam perfecte et modo tam perfecto intensive quod talis causalitas et talis modus

causandi non potest convenire, nec communicari virtuti create et finite quantumcumque perfecte, nec potest suppleri per virtutem finitam, et cui non potest equivalere in causando quecumque virtus finita quantumcumque perfecta. Patet, quia quodlibet finitum potest communicari creature et potest supplere per finitum, sed primum agens est huiusmodi. Probatur, quia creatura posset agere independenter nec indigeret influentis prime cause.

Quinto, Deus creando causat infinite, igitur etiam coagendo secunde cause. Consequentia patet, quia concursus secunde cause non imperficit in infinitum causalitatem divinam. Antecedens probatur, quia creando producit modo tam perfecto et eminenti quod non potest communicare virtuti finite, nec totaliter, nec partialiter, nec ad talem modum producendi. Potest etiam partialiter attingere virtus finita.

Sexto, possibile esset quod aliqua creatura ageret eque perfecte, aut etiam perfectius quam Deus. Probo, quia si Deus influit finite, igitur non in infinitum. Sed in certa proportionem vel citra certam proportionem perfectius quam *b* virtus finita. Sed ultra omnem proportionem datam contingit dare virtutem finitam activam per - **[204b]** - perfectius quam sit *b*, quia in duplo in triduplo etc.

Septimo, illa virtus agit et ad agendum applicatur infinite que in agendo conatur et nititur infinite. Deus est huiusmodi, igitur. Maior patet, quia secundum quod magis nititur secundum hoc perfectius agit quantum est ex parte sui, et efficacius applicatur ad agendum. Minor probatur, quia illa virtus conatur infinite in agendo que agit conatu infinito, et applicat se ad agendum secundum vigorem infinitum, sic est quod vigor prime cause est infinitus et omnino simplex et indivisibilis.

Octavo, Deus est infinite activus respectu *b* effectus, igitur infinite agit respectu *b* effectus, aut potest influere infinite. Consequentia probatur, quia eo modo agit quo est activus et tantum agit vel agere potest respectu *b*, quantum est activus respectu *b*. Antecedens probatur, quia esse activum respectu *b* est perfectio simpliciter. Deus enim non esset ens universaliter perfectum, nisi hoc sibi conveniret. Sed omnis perfectio simpliciter convenit Deo infinite et immense, igitur.

Nono, Deus infinite vult respectu positionis ipsius *b* effectus, igitur infinite causat respectu positionis *b* effectus. Consequentia probatur, quia velle *b* esse est causare *b* in esse, et eo formaliter causat *b* quo vult *b* esse. Antecedens probatur, quia infinite intelligit, quia in infinitum

perfectius quam intellectus creatus, igitur infinite vult. Confirmatur: infinite sapienter influit, igitur infinite perfecte secundum voluntatem influit.

Decimo, si diceretur agere finite, hoc esset quia ad effectum tantum finitum agit. Sed hoc non valet, quia Deus non perfectius ageret quam creatura, et eque finite et imperfecte, sicut creatura, quia ad effectum eque imperfectum eundem, nec magis influeret causa prima quam secunda.

In oppositum arguitur. Primo, sequitur quod causalitas agentis secundi superfluit, et nihil agit ad effectum. Sed per causalitatem divinam ponitur totaliter effectus. Probo, quia causa infinita non solum est in virtute absoluta, sed etiam in causando et influendo actualiter, et quoad actuale exercitium causalitatis et secundum actualem applicationem ad agendum est causa sufficiens totalis. Patet, quia tali precise posita et omni alia circumscripta sufficienter ponitur effectus, et quia sicut causa infinite virtutis potest sufficienter et totaliter ponere effectum, ita causa infinite actionis et influentie actualis ponit totaliter effectum, sicut enim causativa potentia ad positionem effectus potentialem, sic causalitas actualis ad actualem positionem effectus.

Secundo, sequitur quod Deus ageret effectum infinitum. Probo, quia si agat infinite, igitur ita perfecte sicut posset et secundum ultimum potentie, quia non potest magis perfecte quam infinite, igitur agit quantum potest.

Tertio, quia actio denominatur et specificatur a termino ad quem, et agens dicitur agere perfectius et imperfectius secundum maiorem vel minorem perfectionem termini ad quem. Probo consequentiam, quia precise tantum ignis calefacit quantum passum calefit, et quia non secundum quantitatem medii inter agens et terminum, quia tale medium nihil est, nec secundum maiorem vel minorem quantitatem principii productivi, quia idem principium potest agere magis vel minus perfecte maxime principium liberum. Patet de voluntate mea.

Quarto, sequitur quod Deus nihil movebit nisi velocitate infinita. Probo, quia virtus motiva non que solum in essendo, et secundum illud quod est, sed etiam in movendo et secundum quod actu movens, et applicata ad motionem non habet determinatam proportionem ad mobile, nec agit secundum determinatam proportionem [205a] potentie motive ad potentiam mobilis movet velocitate infinita, quia velocitas motus oritur ex proportione cause motive in actu moventis ad potentiam mobilis, loquor enim de influentia Dei generali. Si autem Deus movet infinite, igitur in movendo et secundum quod actualiter exercens motionem excedit improportionabiliter

mobile, et potentiam mobilis, igitur inquantum movens non agit ex determinata proportione. Confirmatur: Deus infinite movet *b*, igitur *b* infinite movetur a Deo, tam enim perfecte movetur a Deo quam perfecte Deus movet ipsum, igitur *b* movetur infinite. Confirmatur: hec ratio principalis et precedens, si virtus infinita ageret et moveret necessitate naturali ageret effectum infinitum, et moveret velocitate infinita, igitur et si agat infinite, licet libere. Consequentia probatur, quia taliter et tam perfecte agit ex quo agit infinite, sicut si ageret necessitate naturali. Non enim ageret tunc perfectius quam infinite, et quia tunc ideo moveret infinita velocitate, quia moveret ex infinita proportione potentie motive ad potentiam mobilis.

Quarto, sequitur quod quilibet virtus motiva finita posset movere quodcumque mobile, nec terminaretur per maximum in quod potest vel per minimum in quod non potest contra Aristotelem, 1 De celo et mundo. Consequentia probatur, quia virtus coagens et coadiuvans esset infinita, et excederet infinite resistantiam mobilis, etiam secundum quod actu influens et coadiuvans et applicata ad movendum, quanto autem motor aliquis perfectius adiuvetur a motore concurrente tanto potest perfectius mobile movere, igitur si infinite adiuvetur a motore concurrente potest in infinitum maius mobile movere.

Confirmatur, sequitur quod propter quamcumque augmentationem resistantie mobilis vel diminutionem potentie motive vel active non cessaret, nec remitteretur motus vel actio in inferioribus. Probo, quia semper potentia motiva non solum in essendo, sed in movendo et agendo excederet infinite resistantiam mobilis, et per consequens in nulla proportione numerali excederet minus quam prius, et loquor de concausatione divina secundum influentiam generalem.

Quinto, possibile est Deum resistere cause secunde resistantia finita et eam impedire finite, igitur et eidem influere infinite. Consequentia probatur, quia possibile est Deum influere cause secunde, et eam adjuvare tantum precise quantum prius resistebat illi. Antecedens probatur, quia possibile est quod tantum Deus precise impediatur *b* motorem in movendo *c* mobile, et tantum precise eidem resistat quantum ei resisteret certa resistantia mobilis finita que impediret *b* motorem supplere, ad subduplum in movendo *c* mobile, potest enim impedimentum et resistantiam huius.

Sexto, Deus coagendo speciali influenza non agit, nec influit infinite secundum illud speciale auxilium, igitur nec secundum generalem. Consequentia patet, quia specialis influenza non est

in infinitum imperfectior quam generalis influentia, immo interdum est eque vel magis perfecta et efficax in agendo. Probo, quia ex motore particulari et influentia generali simul proveniebat *b* certa velocitas, et per additionem influentie specialis dupletur velocitas gradus causalitatis et influentie supervenientis non est minus potens quam gradus influentie presupposite. Antecedens principale probatur, quia Deus potest sic influere speciali influentia quod illud auxilium speciale potest suppleri per virtutem finitam, et quod ille gradus auxilii et influentie specialis equivalet in ratione auxilio creature. Probo, quia te mihi prius coagente ad motum navis Deus potest speciali auxilio supplere causalitatem auxilii tui, ita ut te recedente remaneat equalis gradus velocitatis, igitur gradus auxilii et influentie specialis addite equivalet in ratione causandi simul auxilio et causalita - [205b] - ti priori, econtra etiam si Deus iterum mihi influat sola influentia generali, et tu iterum mihi ut prius coagas proveniet eadem velocitate, igitur. Ex hoc patet quod Deus agit finite non solum secundum finitatem effectus, quia respectu equalis effectus potest influere magis vel minus perfecte.

Septimo, sequitur quod prima causa equaliter et eque perfecte coageret omni cause secunde effective et ad omnem effectum. Consequentia patet, quia cuilibet coageret infinite. Consequens improbabitur in tertio articulo specialiter, quia ad duplicationem motoris particularis numquam duplaretur velocitas, quia non posset duplari totalis causalitas et influentia movens, nec excessus vel proportio potentie moventis ad mobile. Confirmatur, quia Deus non posset dublo vel quadruplo perfectius vel imperfectius agere et influere numquam, vel unquam alteri prius, quia infiniti secundum quod infinitum non est accipere duplum et triplum et subtriplum. Patet de linea infinita. Sed consequens est falsum, quia potest mihi coagere et me iuvare duplo perfectius quam te iuvet. Probo, quia si moveo *b* certa velocitate, et tu equalis virtutis moves equale mobile, equali velocitate Deus potest mihi coagere, sic quod *b* movebitur duplo velocius, igitur duplo perfectius et efficacius, mihi Deus influit quam prius, igitur gradus auxilii secundum quem Deus noviter mihi influit, est equalis priori, immo equivalet totali causalitati priori.

Octavo, sequitur quod Deus non potest continue imperfectius coagere et continuam influentiam suam substrahere et remittere usque ad non gradum coagendi et influendi. Consequentia patet, quia si per imaginationem aliqua latitudo infinita remittatur continue in ista hora, per remissionem uniformem non pertransilitur remissio huius latitudinis infinite tempore finito, nec pervenietur ad non gradum tempore finito. Patet de remissione caloris infiniti, in instanti enim

medio esset medietas remissa pertransita et exhausta, que tamen esset finita. Sed falsitas consequentis probatur, quia hoc potest voluntas creata ex sua libertate, scilicet continue maius et minus mihi coagere usque ad non gradum coagendi, et quia si potest substrahere influentiam suam totaliter, ita ut causa secunda non agat, ut de igne trium puerorum, igitur potest continue influentiam suam substrahere sic ut causa secunda continue imperfectius agat, et quia per continuum augmentum resistantie et impedimenti potest continue remitti actio usque ad non gradum. Sed Deus potest supplere vicem illius impedimenti et resistantie, sicut potest supplere vicem auxilii creati, igitur.

Nono, si Deus agit et influit infinite, aut igitur infinitate existente extra Deum, et patet quod non, aut infinitate inexistente formaliter ipsi Deo, et hoc non, quia hec infinitas est talis et tanta quod maior non potest esse, nec intelligi, quia quanta est sua essentia, et per consequens Deus eque perfecte ageret ad extra, sicut ad intra, et tam perfecte quam imperfecte est beatus. Sed hec sunt falsa. Probo, quia Deus quantum est ex parte sui eque efficaciter et perfecte ageret vel influret, sicut si ageret necessitate naturali. Secundo, quia non posset perfectius influere et adiuvere nunc quam prius auxilio speciali. Tertio, quia pari ratione quodlibet activum tam perfecte precise agera quam perfectum esset ipsum in sua essentia, et ita non posset agere perfectius vel imperfectius nunc quam prius. Confirmatur: si Deus dicitur agere infinite, hec esset ex infinitate in principio activo. Sed hoc non valet, quia principio [206a] eterno et necessario agit temporaliter et contingenter, igitur principio infinito potest agere et influere finite. Ignis etiam non semper tantum calefacit quantum in se formaliter est calidus. Sed tantum quantum passum calefit, etiam quia influit gradu influentie contingenti et temporali, sed nihil contingens et temporale est infinitum. Confirmatur: modus agendi sumitur ab effectu non a causa, agens enim dicitur calefacere, quia calor causatur a motu. Confirmatur: hoc esset quia hec influentia est realiter eadem ipsi Deo, sed hoc non valet, quia anima est realiter sua capacitas, et tamen anima est finita, et capacitas dicitur infinita.

Decimo, Deus non minus perfecte diligit et acceptat voluntatem bene agentem vel eius actionem quam coagit voluntati bene agentis, vel cause naturali. Sed non infinite illam diligit et acceptat vel approbat, quia duplo plus vel minus hanc quam illam, et quia potest continue per horam minus, et minus acceptare usque ad non gradum acceptationis vel continue per horam magis, vel magis acceptare per intensionem uniformiter usque ad certum gradum per continuam

remissionem vel augmentationem voluntatis vel actionis create, et quia non diligit infinite secundum infinitatem que Deus est, quia non posset magis acceptare istum quam acceptat, nec secundum infinitatem existentem in actu, quia est finitus, nec secundum infinitatem premii, quia est solum infinitas durationis, quia premium est posterius acceptatione bonitatis, et quia diligeret te equaliter sicut Deus, quia ad idem premium. Patet igitur quod Deus dilectione infinita diligit finite, igitur et potentia infinita potest agere finite. Respondeo, secundum quod superius tangebatur Deum agere causaliter seu influere finite vel infinite potest intelligi tripliciter. Primo, secundum finitatem vel infinitatem effectus et termini procedentis a Deo, et sic Deus agit finite et est denominatio sic specificata ab extrinseco finito. Secundo, secundum finitatem vel infinitatem principii per se et immediate productivi, et sic Deus agit infinite, et est denominatio sic specificata ab extrinseco infinito.

Tertio modo, secundum finitatem vel infinitatem cause non in se absolute, sed ut actualiter agentis et applicante ad effectum et tendentis, et transeuntis super effectum, vel secundum infinitatem efficacie in agendo. Sed hoc tertium membrum potest quadrupliciter intelligi. Primo, ut intelligitur causaliter secundum infinitatem alicuius medii interpositi, et sic Deus non agit, nec influit infinite, quia nullum est medium inter Deum et terminum vel si sic est finitum. Secundo modo, secundum causalitatem sue cause ut causantis nobilitatem et excellentiam, et sic Deus agit infinite, quia non solum est ens in se absolute formaliter infinitum. Sed agit etiam modo infinite excellenti et eminenti, quia independenter tamquam primum effectivum et ultimus finis agens propter seipsum ultimate et tamquam habens plenam omnipotentiam.

Tertio modo, secundum conatus vel vigoris infiniti totalem non partialem applicationem, et sic licet in Deo non sit proprie conatus, quia sibi non correspondet aliqua resistantia. Conari enim proprie, ideo non convenit nisi virtuti cui aliquid est difficile, et unum difficilius altero. Et cui aliquid potest prestare impedimentum per quod non possit agere simpliciter vel non tam perfecte, et que terminatur per maximum in quod potest vel per minimum in quod non potest secundum distinctionem talem, cum ei magis appropinquat ad ultimum quod, vel usque ad quod posset. Dicitur magis conari, tamen sumendo conatum pro vigore Deus isto modo agit infinite secundum rem, et veritatis proprietatem, licet finite secundum imaginationem, et interpretativam similitudinem, quia agit quasi illius virtus esset divisibiliter, et quasi nunc ageret maiori, nunc minori proportione et gradu sue virtutis.

Quarto modo, secundum virtualis continentie terminationem [206b] et adaequationem ultimam exhaustationem, ut si agere infinite sit ita perfecte agere quod non posset plus intensive vel extensive pro tunc, et sic Deus non agit infinite. Numquam enim sic agit, quin in infinitum plus posset intensive vel extensive quoad multitudinem producibilium, potest igitur dici quod contentio et controversia in proposito videtur magis verbabilis quam realis. Huiusmodi enim finite determinationes finite vel infinite possunt varie exponi, et unus convertit se ad unam expositionem et alius ad aliam. Si quis autem aliter exponat agere finite vel infinite, et querat an Deus agat sic vel sic quibuscumque verbis utatur, reducendum est ad aliquem sensum predictum. Aliter, etiam posset responderi ad argumentum quod agere attribuitur Deo et cause secunde sub variis modificationibus et specificationibus, quarum quedam conveniunt tam Deo quam cause secunde. Quedam autem conveniunt soli Deo et repugnant cause secunde. Quedam autem econtra, sicut Deus agit principio infinite perfectionis et independenter, et tamquam causa prima essentialiter preordinata et ordine essentiali prerequisites a causa secunda, et hee conditiones et differentie agendi repugnant cause secunde. Sed agere effectum finitum, et agere tempore finito et velocitate finita, et agere nunc effectum maiorem, nunc minorem. Sunt differentie et conditiones agendi convenientes Deo et creature. Cum ergo queritur an Deus agat finite vel infinite, potest dici quod agit finite, quoad circumstantias agendi communes Deo, et cause secunde in agendo. Sed agit infinite quoad modos et circumstantias agendi proprias Deo, sub quibus causare attribuitur Deo, non creature. Quidam igitur aspicientes ad conditiones et determinationes sub quibus agere attribuitur tam Deo quam creature dicunt Deum agere finite. Alii autem aspicientes modos et differentias sub quibus agere convenit soli Deo, dicunt quod agit infinite, non est autem inconveniens dicere idem agere finite et infinite secundum varios sensus. Sicut *a* quantum est divisibile finite secundum partes eiusdem quantitatis et divisibile infinite secundum partes eiusdem proportionis. Similiter *b* ignis est divisibilis infinite secundum partes integrales homogeneas eiusdem rationis. Sed est divisibile tantum finite in duo secundum partes essentielles alterius rationis que sunt materia et forma. Similiter, diligo Deum finite secundum potentiam et conatum et actum diligendi. Sed infinite secundum appreciationem et proportionem obiectivam. Si vero altera pars sit absoluto sermone dicenda, videtur convenientius dicendum quod Deus agit et influit infinite, quia hoc magis sonat perfectionem divine causalitatis et differentiam eius a causalitate creature, non solum secundum illud quod est in causando, et quia nulla est finitas nisi effectus ex qua dicatur finite agere, igitur pari ratione

diceretur agere precise tam finite quam causa secunda, quia ad eundem effectum. Ad rationes igitur posterius positas.

Ad primum, negatur consequentia. Ad probationem, conceditur quod est sufficiens ad hoc quod sit totalis, ita quod non indiget concursu cause secunde effective, etiam ipsa causalitate prime cause, non augmentata formaliter et realiter tamen de facto non est totalis, quia ex liberali bonitate sua sic ordinavit libere ut causa secunda simul ageret, et non privaretur actione sibi conveniente. Et cum dicitur sicut virtus et potentia activa etc, negatur de potentia libera.

Ad secundum, negatur consequentia. Ad primam probationem, [207a] si intelligitur quod agit non per partem potentie, nec per principium imperfectius, nec per medium inefficacius, conceditur non infertur propositum. Si intelligitur quod non posset perfectiorem effectum producere, nec plus intensive vel extensive secundum speciem vel genus, negatur. Sicut de voluntate nostra, respectu actus volendi producti immediate ab ea. Ad secundam probationem, conceditur quod alia denominatio agentis vel actionis, sumitur convenienter a termino. Si enim causetur albedo, dicitur dealbatio, et non dealbativum, tamen non oportet secundum quamlibet conditionem et denominationem termini denominari agens denominatione consimili, non videtur etiam qui in proposito posset dici Deus agere finite secundum hanc expositionem, id est terminum finitum, licet absolute et simplici sermone, loquendo convenientius dicatur aliter.

Ad tertium principale, negatur consequentia. Ad probationem, illud foret verum de causa movente ex naturali necessitate et de causa particulari et limitata, cui potest aliquid resistere et difficultatem prestare, non autem de causa universali libera universaliter influente omni cause secunde, et cui nihil potest resistere vel difficultatem prestare, non enim secundum proportionem resistantie et mobilis potentie ad talem virtutem attenditur velocitas motus. Ad confirmationem, si li 'infinite' in antecedente et consequente notet eandem infinitatem et uniformiter sumatur. Conceditur consequentia, nec ultra sequitur quod infinita velocitate moveatur. Sed quod illa virtus est infinita, si autem li 'infinite' sumatur aliter et aliter in antecedente et consequente, ita quod in antecedente notet infinitatem vigoris in principio motivo, et in consequente notet infinitatem velocitatis in motu, negatur consequentia. Ad probationem, dicendum est de hac determinatione perfecte, sicut dictum est de hac determinatione infinite. Ad aliam confirmationem, negatur consequentia. Ad probationem, concedo quod nunc agit eque perfecte quo ad omne naturaliter precedens effectum causaliter,

nec ex hoc infertur propositum, ageret enim sic quod non posset plus secundum dispositionem in qua esset, tunc vel potest dici quod si ageret necessitate naturali non ageret, et ita nec nunc agit eque vel magis vel minus perfecte quam ageret tunc.

Ad quartum, negatur consequentia, nisi consequens intelligatur Deo supernaturaliter sibi volente influere quasi supplendo tantum vel tantum auxilii. Sed loquendo de auxilio divino non secundum generalem influentiam et circumscribendo extrinsecum adiutorium, negatur consequentia. Ad probationem, procedit de auxilio naturali vel de auxilio particulari et limitato non de universali secundum generalem influentiam et liberam. Ad confirmationem, per idem.

Ad quintum, si tantum vel tantum impedire notent quantitatem effectus a quo impeditur vel cause secunde, que impeditur. Conceditur quod Deus impedit et resistit finite, quia finitam virtutem et a finito effectu impedit et uniformiter exponendo coagit finite. Si vero notent perfectionem principii per se impeditivi vel differentiam impediendi active, aut generaliter alicuius se tenentis formaliter ex parte Dei, aut alicuius distincti ab effectu et a causa secunda, negatur quod Deus resistat vel impediat finite. Ad probationem, dicendum quod talis modus impediendi et resistendi, non potest convenire alicui finito, nec suppleri per aliquod creatum, Deus enim sic impedit, quia per subtractionem causalitatis essentialiter preordinate et per suum velle substantiale, sic se habet quod causa secundum quantumcumque augeatur, non potest agere simpliciter vel non tantum effectum.

Ad sextum, negatur antecedens. Ad probationem, negatur quod proprie et simpliciter posset per causam secundam suppleri causalitas sue influentia divina quo modo Deus supplere potest causalitatem cause secunde. Proprie enim supplere causalitatem divinam est quod causa secunda agat Deo non coagente, nec influente, vel quod causa secunda agat modo, ita perfecto et nobili. Sicut Deus, puta independente est vel quod [207b] principio divino per se et immediate productivo incommunicato realiter causa secunda posset eque perfecte agere, sicut prius. His enim modis Deus potest supplere causalitatem cause secunde effective, tamen potest dici quod causa secunda potest supplere aliquam divinam causalitatem et influentiam secundum quid et improprie, et in quadam similitudine. Sicut enim si *a* potest in tantum effectum coagente sibi *b* agente. Secundo, et *b* absente: si *a* iterum producat equalem effectum dicitur supplere causalitatem priorem, ita possibile est Deo mihi coagente sine causa secunda, sequi talem effectum qualis et quantus sequeretur, adiuncta mihi tali causa secunda, igitur et econtra, ideo

in quadam similitudine diceretur Deus interdum supplere causalitatem cause secunde, interdum econtra. Sed vere et proprie, nec causalitas secunda potest supplere divina, nec ei simpliciter equivalere. Sed Deus suo velle infinito et libero coagit tali activo ad talem effectum, cum tali vel sine tali causa secunda, et dicitur agere generali influenza, cum sequitur effectus ex proportione causarum secundarum, determinata secundum communem cursum a Deo primitus institutum. Dicitur autem agere speciali influenza cum sequitur maior. Dicitur autem resistere, cum sequitur minor.

Ad septimum, videbitur in tertio articulo. Ad octavum, si intelligitur vera et realis remissio vel diminutio continua alicuius Deo formaliter inexistentis vel alicuius principii precedentis cessationem actionis, conceditur consequens. Si autem intelligitur continue imperfectius agere et influere secundum continuam remissionem effectus ceteris paribus, ex parte causarum secundarum. Et per consequens quasi quedam remissio influentie ex parte Dei non realiter et formaliter, sed virtualiter et equivalenter et interpretative in quadam similitudine et transsumptione. Negatur consequentia. Probatio autem procedit in primo sensu.

Ad nonum, dicendum est quod ab infinitate que est Deus et principio per se et immediate infinito, et modo tam excellenti quod repugnat creature taliter agere secundum proprietatem et differentiam que soli infinite virtuti convenit. Ad probationem, conceditur quod tanta infinite quanta ipse est infinitus. Sed negatur quod eque perfecte agit ad extra, sicut ad intra, vel sicut est beatus loquendo de qualicumque modo infinitatis et qualicumque denominatione, quia agit ad intra principio infinito et terminum productum infinitum, tanta infinitate quanta est Deus infinitus, immo eadem infinitate principii et termini, et tali infinitate cui ad eundem terminum non potest coagere virtus finita, nec finita mensura vel duratione potest mensurari productio ad intra.

Ad duas probationes illius assumpti. Patet ex dictis. Ad tertiam, verum est de agente immediate, quod per suam substantiam invariata agit quidquid agit. Ad quartam improbationem, ille gradus non est contingens, nec temporalis proprie, quia non est aliquod contingens. Sed est contingenter et temporaliter aliquid influens. Ad confirmationem, negatur minor. Ad probationem, negatur consequentia. Alique enim determinationes sunt secundum quas dicitur esse vel aliquod predicatum de Deo secundum quas etiam dicitur agere de Deo, et aliqua non sicut Deus est sapiens et iustus, et agit sapienter et iuste, et est ens primum independens agit, et

primo et independenter. Sed Deus est naturaliter et necessario ens et non agit naturali necessitate etiam est eternus et non agit eternaliter, et ratio est quia eadem determinatio addita variis determinabilibus alium et alium sensum constituit et difformiter accipitur et notat aliud et aliud, interdum autem notat uniformiter idem, cum igitur dicitur quod Deus agit naturaliter, et necessario et eternaliter notatur alia necessitas et eternitas quam illa que denotatur, cum dicitur Deus esse eternaliter et necessario manifeste, igitur. Patet ex significatione propositionis quod aliud importatur per huiusmodi determinationem additam huic determinabili, et illi importatur ei eternitas effectus et necessaria existentia effectus, cum negatione [208a] libertatis divine. Ad aliam confirmationem, quedam denominat omnes agendi sumuntur ab effectu que denotant qualitates et conditiones causati, puta quis qualis quantus, ut movere velociter vel tarde. Quedam vero sumuntur ab intrinseco cause, et denotant conditionem formalem et intrinsecam cause, ut distinguitur a causato, ut causare independenter influere magis vel minus, agere libere vel naturaliter, scienter vel non scienter. Idem ei effectus potest procedere seu produci a causis concausantibus secundum predictas differentias.

Ad decimum, potest dici Deum approbare et acceptare voluntatem vel actionem infinite vel etiam finite secundum diversas acceptationes talis denominationis et determinationis delegit ei infinite, quia delectatione infinita, et modo infinite nobili, quia gratis et propter semetipsum finaliter et infinite, quia ad bonum infinitum formale saltem infinitum secundum durationem et ad infinitum bonum obiective, quod est ipse Deus.

Item, potest dici diligere finite, quia determinat et adiudicat illud ad bonitatis gradum finitum, et acceptat et ordinat ad primum formale finitum intensive, ita et secundum diversos sensus potest dici agere finite vel infinite, tamen ex aliqua ratione convenienter dicitur diligere finite, ex qua non diceretur agere finite, quia voluntatem tantum diligere est aliquid, non solet mensurari ex reali quantitate actus diligendi, quia eodem actu diligimus hoc propter illud, et ita magis illud quam hoc, et dicimur diligere Deum super omnia, licet actu gradualiter remisso. Solet igitur talis denominatio attendi ex quantitate boni ad quod acceptatur, vel boni quod preferretur ei, vel cui preferretur. Et quia Deus acceptat hominem ad formale primum finitum intensive, preferret illi ad bonum finitum, ideo dicitur diligere finite.

Secundum articulus: an Deus in infinitum perfectius agat, quam causa secunda simul coagens, et non intelligitur an agat virtute et principio in infinitum perfectiori, quia constat quod sic, aut

ad effectum in infinitum perfectiorem, quia constat quod non. Sed an agat modo in infinitum perfectiori et nobiliori et efficaciori et fortiori et vehementiori, ut notatur comparatio prime cause et secunde, non secundum illud quod sunt in se realiter. Sed ut feruntur et tendunt in alterum tamquam terminum tantum, et ut applicantur ad agendum et ut exercent actualiter operationem sive actionem et quod iste intellectus differt a prioribus. Probatur, quia voluntas dicitur perfectius agere ad unum actum quam ad alium, cum magis conatur agere hunc quam illum, licet actus non sit realiter perfectior, nec principium immediatum illius actus sit realiter perfectius. Consimiliter ego perfectius traho navem quam tu qui mecum trahis ad eundem effectum et equale velle consimiliter bonum honestum dicitur infinitum magis eligibile quam bonum delectabile, non quod sit in se formaliter infinitum, nec quod sit homini eligibile electione infinita, sed quia est preeligibile illi, quamvis illud dupletur et quadrupletur. Et arguitur quod Deus in infinitum perfectius agit, quia plusquam in duplo et plusquam in quadruplo. Probatio, quia si virtus cause secunde dupletur et quadrupletur, adhuc non aget ita perfecte et ita efficaciter, sicut prima causa, quia non primo et independenter, sed dependenter et cum indigentia. Et quia secundum auctorem De causis, causa prima plus influit quam secunda. Confirmatur: quia si tantum in certa proportione finita, perfectius agit cum omni proportione finita, data sit dare virtutem creatam etiam finitam altera perfectiorem in movendo, sequitur quod prima causa et secunda in eadem proportione excedent quandam virtutem datam in agendo, igitur prima et secunda sunt equales in agendo et eque perfecte agunt. Ex quo ultra sequitur quod aliqua causa secunda perfectius agit quam prima [208b] et causalitas prime poterit suppleri simpliciter per causam secundam, quia ei equivalebit in movendo et agendo.

Preterea, ad idem possunt adduci quedam materie primi articuli. In oppositum, causalitas cause secunde superflueret et nihil faceret. Probo, quia duorum trahentium vel moventium *b* mobile, si unum in infinitum perfectius moveat quam reliquum, sequitur quod reliquum nihil faciat ad motum, quia reliquo circumscripto vel cessante, et nulla variatione facta circa alterum secundum quod movens seu circa motionem alterius, ita quod quantum est ex se non moveat perfectius quam prius, immo ipso uniformiter se habente, non solum in essendo sed in movendo effective, quomodo me et te trahentibus navem, et te postea cessante, ego uniformiter me haberem ut prius in movendo, sequitur tunc quod *b* movetur eque velociter ut prius. Probo, quia si in certa proportione minus velociter quam prius, igitur in eadem proportione ambo moventia simul movebant perfectius quam alterum, igitur in certa proportione finita unum movebat perfectius

quam reliquum. Si enim sit certa proportio finita alicuius totius ad partem, erit et certa proportio ipsius partis ad residuam partem. Si autem proveniat effectus eque perfectius, ut prius. Igitur, ille gradus causalitatis et influentie est sufficiens et totalis respectu illius effectus, igitur et prius erat causalitas sufficiens et totalis, quia causa illa ponitur causare et influere nunc et prius secundum omnino eundem gradum causalitatis et influentie.

Respondeo: non agit in infinitum perfectius, id est perfectiorem effectum, sed agit in infinitum perfectius, id est perfectiori principio. Si vero notetur modus, et quasi vehementia et efficacia vigoris applicati et differentia in modo agendi, sic potest concedi quod infinite perfectius, iuxta dicta in primo articulo. Ad illud in oppositum, negatur consequentia. Ad probationem, probatur quod est totalis quantum est ex sufficientia illius, qualis et tantus effectus posset provenire ex illa circumscribendo secundam causam, et nulla variatione facta circa primam causam, posset etiam provenire effectus perfectior vel imperfectior iuxta voluntatem Dei, nulla variatione facta in prima causa in movendo, et in quacumque entitate imaginabili precedente effectum. Ratio autem pro prima parte non videtur valere, quia virtus hominis non potest supplere virtutem et causalitatem solis in generatione hominis, nec econtra, et voluntas non potest supplere vicem obiecti in causando voluntatem, nec econtra, et ita quodlibet istorum in infinitum perfectius ageret altero, et econtra.

Tertius articulus, an prima causa perfectius coagat et influat uni cause secunde quam alteri, vel ad unum effectum quam ad reliquum, ut differentia magis et minus perfecta agendi non sit primo et precise differentia maioris et minoris perfectionis in effectum, sed sit differentia prior, sicut voluntas nostra dicitur magis vel minus perfecte agere et fortius conari et applicari ad agendum, licet interdum non sequatur maior effectus, quia cum imperfectiori habitu et notitia, vel cum maiori impedimento et resistentia habet interdum remissiorem actum, licet magis nitatur et efficacius agat quantum est ex parte sui. Et contingit quod voluntas mea et tua eque perfecte conantur et eque efficaciter applicantur et tendunt in actionem quantum est ex se, et tamen ex variis circumstantiis est in equalitas effectuum. Queritur ergo an Deus ex parte sui omnino uniformiter et equaliter influat et coagat, et quod differentia effectuum sit precise ex differentia causarum particularium, et hu -[209a]- ius articuli sunt due partes. Prima pars: an simpliciter et absolute ita sit vel esse possit. Secunda pars: an stando precise in influentia generali secundum

quam Deus de communi lege coagit causis naturalibus Deus perfectius coagat et influat uni cause quam alteri, puta secunde cause, perfectiori quam imperfectiori.

Quoad primam partem, arguitur quod perfectius coagat, quia Deus ageret naturaliter non libere, ex quo sic semper eque perfecte ageret quantum est ex se, nec posset perfectius vel imperfectius agere. Confirmatur, quia hoc potest homo vel angelus ex libertate arbitrii, igitur et divina voluntas que est perfecte libera. Antecedens patet ut predictum est.

Secundo, Deus perfectius agit et influit illi cause cui coagit et influit auxilio speciali ultra generalem influentiam, quam illi cui coagit solum influentia generali, sic est igitur. Maior patet, quia illa causa magis adiuvatur a Deo, igitur Deus perfectius adiuvat eum, quantum enim illa adiuvatur per influentiam generalem, tantum adiuvatur ista per influentiam specialem, et cum hoc etiam influentia generali adiuvatur a Deo, non autem illa a Deo.

Confirmatur: pono quod tu sis me in duplo fortior, tunc Deo coagente mihi moventi *a* mobile, et tibi moventi *b* mobile equale secundum generalem influentiam solum, tu movebis *b* duplo velocius quam ego *a*, contingit autem quod Deus auxilio speciali mihi potest coagere sic quod movebo *a*, eque velociter sicut tu *b*. Patet, quia Deus potest me adiuuando supplere vicem et auxilium alterius hominis mihi equalis, qui si mihi coageret, moverem eque velociter sicut tu; posito igitur casu quod Deo supplente vicem talis auxilii creati, et me specialiter adiuuando, ita ut *a* moveatur a me eque velociter, sicut tu moves *b*.

Arguitur sic *a* principiis naturalibus inequalibus respectu mobilium equalium ceteris paribus, non proveniunt motus vel effectus equales, et Deo omnino equaliter et uniformiter adiuvante et influente, sed hic proveniunt equales motus, igitur cetera non sunt paria. Sed non est disparitas, nisi in auxilio et influentia divina, igitur Deus non equaliter nec uniformiter influit. Contra: illa causalitas et influentia ex qua, cum *d* eadem causa secunda non potest provenire tanta latitudo effectus, et que non sufficit ad tantam latitudinem effectus, non est eque perfecta causalitas et influentia, sicut illa causalitas et influentia, ex qua cum *d* eadem causa secunda potest provenire tanta latitudo effectus, et que sufficit ad tantam causalitatem effectus, nec ex ea potest provenire tanta latitudo effectus, quia ego cum sola Dei influentia generali non possum movere quodcumque mobile, vel quantacumque velocitate, sed determinata tantum, circumscripto alio auxilio et influentia Dei speciali, igitur sufficit, et hec differentia influentie non est precise differentia effectuum, quia est prior et causa differentie effectuum. Ideo enim

provenit effectus perfectior vel imperfectior, quia Deus magis vel minus adiuvat. Confirmatur: si non aliter et magis vel minus perfecte influat, igitur hec influentia est Deus, consequens est falsum, quia influentia generalis esset influentia specialis, igitur si Deus agit influentia generali, sequitur quod coagit auxilio et influentia speciali. Patet per silogismum expository ex quo utraque premissarum est eadem.

Tertio, sequitur principaliter quod Deus omnino equaliter et uniformiter ageret et influeret ad actum positivum, qui est malus, scilicet ad positivum substratum malitie, et ad positivum actus boni. Consequens est falsum, quia hoc prohibet, et illud precipit, et quia ad hoc inclinatur et inspiratur vel suggerit, non sic de illo, et quia non equaliter et uniformiter vult hoc et illud, [209b] quia uniformiter essent Deo causaliter ascribendi et attribuendi actus boni et mali.

Quarto, Deus non omnino uniformiter, sed difformiter et aliter vult hunc effectum et illum, igitur difformiter agit et coagit ad illos. Consequentia patet, quia eo Deus est causans *b* in esse, quo vult *b* esse. Antecedens probatur, quia Deus quedam vult efficaciter que scilicet potest se solo, circumscripto libero arbitrio creato, quedam autem vult non efficaciter, ut me bene facere, et omnes homines salvos fieri, quedam autem vult voluntate beneplaciti, quedam autem voluntate signi, quedam voluntate concessionis vel permissionis. Deum autem velle sic et sic, non est velle omnino, et eodem modo, alioquin doctores frustra distinguerent Deum velle diversa diversimode, et ita alietas et differentia volendi non est primo et precise alietas, et differentia effectiva effectuum vel obiectorum sic vel sic volitorum. Tum quia huiusmodi effectus interdum nihil sunt, et Deus est sic volens ab eterno. Tum quia Deus non est volens formaliter, per aliquid extra se, igitur non est sic formaliter volens per aliquid extra se, per illud enim est volens per quod est sic volens. Tum quia tanta diversitate volet Deus quascumque creaturas, quanta esset differentia illarum creaturarum, et ita aliter velle equum esse, et asinum esse.

Quinto, Deus perfectius agit et influat ad unum effectum quam ad alium, equaliter vel maioris perfectionis, igitur quantum est ex se perfectius coagit uni cause quam alteri, vel coagere potest. Antecedens probatur, quia perfectiori et excellentiori modo producit cum producit supernaturaliter creando, quam cum producit educendo de potentia materie simul cum activo physico, quia modus producendi supernaturaliter per creationem non potest convenire, nec communicari virtuti create propter eminentiam talis modi producendi, nec oportet terminum productum per creationem esse perfectiorem essentialiter, quia talis effectus interdum est

accidens, ut caritas vel fides infusa, et alius effectus est substantia, et quia idem numero vel specie potest a Deo produci per creationem et causa secunda educendo de potentia materie.

Sexto, Deus perfectius causat et influit quando se solo producit *b* effectum, quam causaret si produceret *b* vel simile, cum causa secunda, igitur potest pari ratione perfectius coagere uni cause, quam alteri. Antecedens probatur, si enim Deus coagens mihi ad movendum *b* mobile gradu *d* velocitatis, eque perfecte influit, sicut si se solo moveat *b* equali gradu velocitatis, sequitur quod ego nihil ago. Probo, causalitas est influentia divina causalis, quando Deus se solo agit est sufficiens et totalis, igitur si omnino secundum eandem eque perfecte causat et influit, nunc sequitur quod huiusmodi influentia causalis est causalitas sufficiens actualiter et totaliter.

Septimo, Deus potest magis et minus impedire, igitur magis et minus iuvare et influere pari ratione cause secunde. Antecedens probatur, quia potest in impediendo et resistendo equivalere tante vel tante resistentie et indispositioni et vicem tanti vel tanti impedimenti supplere. Impediendo enim precise quantum impediret talis vel talis resistentia. Hec autem differentia resistendi sive impediendi non est primo et precise in effectum. Tum quia quanto magis impedit, tanto minor est effectus, et ita maioritas impedimenti non est maioritas effectus. Tum quia illa differentia est prior et causalis respectu differentie effectus, ideo enim provenit effectus perfectior vel imperfectior, quia Deus magis vel minus impedit, vel vicem maioris vel minoris resistentie supplet et ei equivalet.

Octavo, hoc esset, quia infinite coagit et influit cuilibet cause secunde. Sed hoc non valet, quia etiam infinite distat a qualibet creatura secundum perfectionem, et [210a] tamen una creatura magis distat vel magis accedit ad Deum secundum perfectionem quam alia. Nono, sequitur quod Deus de potentia absoluta non posset facere quod intensum calefactivum presens passo disposito et sine impedimento produceret calorem remissum et modo tardo. Consequens est falsum, quia si Deus potest facere quod illud activum tunc nihil agat, igitur et quod remissius vel imperfectius agat. Probatio consequentie, quia hoc esset Deo influente et concausante imperfectius, et habetur propositum, aut Deo totaliter subrahente influentiam generalem, et patet quod non, quia tunc nihil fieret, aut Deo influente secundum generalem influentiam eque perfecte, sicut aliis activis naturalibus. Sed contra, quia a fortiori virtute presente passo disposito

et ceteris paribus, etiam supposita equaliter et uniformiter influentia generali, sequitur maior effectus.

Decimo, Deus magis perfecte coagit voluntati bone magis conanti ad bonum, igitur et cuilibet cause secunde naturali perfectiori. Consequentia patet, quia voluntas magis innitens equivalet perfectiori cause. Antecedens probatur, quia quanto voluntas magis quantum est ex se ininitatur ad bonum, tanto magis digna est iuari a Deo, igitur tanto magis iuvat eam Deus ad agendum. Deinde, specialiter stante influentia generali secundum quam coagit causis naturalibus communi et regulari cursu. Probatur quod magis et minus perfecte influit effective uni quam alteri, non solum secundum maioritatem et minoritatem effectus, sed prius naturaliter vel causaliter quam sit maiortas et minoritas effectus. Probo, quia aliter numquam ad duplicationem vel quadruplicationem motoris cuiuscumque particularis duplaretur velocitas motus vel perfectio effectus, quod est contra regulas Aristotelis, 7 Physicorum. Consequentia probatur, quia ad duplicationem motoris particularis non duplabitur influentia totalis et causalitas motiva, nec duplabitur excessus, neque proportio cause motive ut moventis et influentis super resistantiam vel potentiam mobilis, ex quo Deus non perfectius agit et influit duplo motori particulari, videtur igitur quod duplo motori particulari Deus perfectius coagat et influat cooperando libere causalitatem et influentiam suam agenti particulari, sicut si homo cum altero homine secum trahente duplo fortius, et efficacius et vehementius inniteretur movere et applicari se ad movendum, cum homine duplo fortiori, quam cum debiliori, et sic in quadam equivalentia duplaretur totalis potentia movens secundum quod movens et equivalenter duplaretur proportio moventis totalis, inquantum moventis ad totalem potentiam mobilis.

Secundo, sequitur quod potentia Dei est imperfecta et diminuta. Probatio, quia illud agens est imperfecte potentie, quo eque perfecte influente et agente, et eque efficaciter se applicante ad actualem productionem, provenit imperfectior effectus propter augmentum resistantie vel diminutionem cause concausantis. Sic est de Deo, quia crescente resistantia vel diminuta causa secunda, sequitur imperfectior effectus, igitur maior patet per exemplum in causis tam naturalibus quam liberis. Ideo enim sol est potentie imperfecte, quia propter augmentum resistantie vel diminutionem cause concausantis producit imperfectiorem effectum, quamvis quantum est ex parte sui eque perfecte et eque efficaciter ininitatur agere. Similiter, et si me et te trahentibus navem propter diminutionem tui provenit tardior motus, me tamen eque

perfecte conante et volente movere. Similiter, de voluntate respectu actus intellectus, et ita videtur quod ille gradus causalitatis et influentie effective non sufficit cum tali coagente ad talem effectum, sic autem esset, quia Deus equaliter et eque perfecte agit et vult agere, et tamen provenit imperfectior effectus. [210b]

Tertio, sequitur quod aliqua resistentia creata finita est eque potens ad resistendum, sicut divina causalitas et influentia est potens in agendo, et quod aliqua resistentia est potentior in resistendo, quam divina influentia actualis in producendo. Probo, quia Deo et causa secunda moventibus mobile, crescat continue resistentia donec, remittatur motus continue usque ad non gradum. Aut igitur tunc continue Deus minus perfecte coagit et influit quantum est ex parte sui, et propositum aut eque perfecte. Igitur cum propter augmentum resistentie remittatur motus usque ad non gradum, sequitur quod illa resistentia continue minus et minus excedatur a causalitate et influentia efectiva moventis, ut moventis actualiter donec non excedatur, et sic eque potens resistere sicut illa causalitas et influentia est potens movere, et consequenter poterit in ratione resistentie excedere priorem causalitatem, in ratione causalitatis actualis.

Quarto, sequitur quod aliquis gradus in effectum esset totaliter vel principaliter a causa secunda, non a prima. Probo, quia si Deus non perfectius coagit et influit perfectiori motori, cum tamen ad augmentationem moventis, sequatur perfectior gradus in effectum, sequitur quod illa maioritas in effectum sit totaliter vel principaliter a motore secundo augmentato, quia ceteris paribus et omnino uniformiter se habentibus ad illius augmentum, ponitur illa maioritas effectus, et ad remotionem removetur.

Quinto, in ordine essentiali causarum causa creata superior et universalior perfectius agit et influit, cum causa secunda inferiori perfectiori, igitur pari ratione prima causa. Antecedens probatur, quia aliter causa particularis inferior posset influere perfectius quam superior sibi essentialiter preordinata, quod est impossibile.

Ad oppositum arguitur. Primo, sequitur imperfectio formaliter in Deo. Probatio, quia si perfectius concausat isti, et imperfectius concausat illi cause secunde, hec imperfectio causalitatis non est solum formaliter in effectum, quia Deus non est causans formaliter per aliquid in effectum, et quia tunc Deum imperfectius causare non esset nisi Deum causare imperfectiorem effectum, et hoc non queritur. Secundo, sequitur diversitas inexistens Deo formaliter prior effectum. Probatio: si Deus perfectius coagit et influit isti quam illi, igitur inequaliter et difformiter

seu aliter et aliter, hec autem alietas inequalis sive maioritas vel minoritas perfectionis, aut est in Deo formaliter, et habetur consequentia, aut primo et precise in effectum, aut in secunda causa. Non secundum, tum quia hec alietas perfectioris et imperfectioris causalitatis et influentie est prior alietate et differentia in effectum, et est causa eius. Ideo enim provenit maior effectus ceteris paribus, quia Deus perfectius coagit et influit. Sicut enim ideo effectus est quia Deus causat et dat esse, ita ideo effectus est talis et causatus, quia Deus sic causat et agit illum, tum quia cum identitate vel similitudine et equalitate effectus, stabis alietas et inequalitas influentie, quia si *a* posset duplo perfectiorem effectum quam *b* potentia subdupla supposita Dei influentia generali. Deus potest influentia speciali perfectius coagere ipsi *b*, ut proveniat similis et equalis effectus. Similiter, idem *b* eiusdem rationis et equalis effectus potest causari a Deo per creationem, et ita nobiliori modo et per educationem de potentia materie coagendo cause secunde, tum quia Deus non est causans formaliter per aliquid formaliter existens in effectum, quia per suum velle, igitur non est causans sic, puta uniformiter vel difformiter influentia generali vel speciali per aliquid formaliter existens in effectum, per id enim est causans per quod est sic causans, tum quia si dicitur aliter et aliter, pu **-[211a]-** ta perfectius et imperfectius agens et causans secundum alietatem formalem in effectum, igitur pari ratione diceretur causans et influens finite et diminute et dependenter ab imperfectione et dependentia effectus, tum quia tunc dicere Deum perfectius influere isti quam illi non esset aliud quam quod agit ad perfectiorem effectum, et hoc non queritur, nec est dubium. Si detur tertium, contra: per eadem media. Si dicitur quod Deum perfectius coagere isti cause secunde quam alii, et coagere speciali auxilio isti cause secunde est Deum supernaturaliter imprimere et influere isti cause secunde aliquod principium per quod hec causa secunda est magis potens agere. Contra: tum quia homo vel angelus potest tibi magis et minus perfecte coagere quasi supplendo causalitatem cuiusdam alterius particularis auxilii nihil formaliter causando in te quod sit principium agendi, igitur multo magis Deus, tum quia ut supra probatum est. Deus generali et communi influentia concurrente causis naturalibus perfectius concausat uni quam alteri, et tamen Deus non infundit supernaturaliter illis causis naturalibus aliquod tale positivum principium, tum quia Deus potest concausare ipsi *a* cause secunde ad effectus inequales mediante causa secunda addita, igitur et immediate sine illa causa secunda addita, et per consequens sine tali infuso et impresso quod ponis. Consequentia probatur, quia Deus potest immediate supplere totalem causalitatem effectivam cause secunde, igitur et partialem, tum quia hoc non est Deum perfectius coagere et influere uni cause secunde quam

alteri vel eidem nunc quam prius, sed est Deum mediantibus pluribus causis secundis producere effectum perfectiorem, quam mediantibus paucioribus causis secundis, vel quam mediante causa secunda imperfectiori.

Tertio principaliter, ad confirmationem trium rationum priorum. Si Deus libere coagit et influit magis et minus isti cause quam illi, vel nunc quam prius, hoc non videtur nisi quia magis et minus conatur et nititur. Patet, quia hoc non est nisi quia libere utitur conatu et vigore suo secundum magis et minus. Sed hoc non valet, quia in Deo esset formaliter maior et minor conatus, et per consequens in Deo formaliter esset alietas et imperfectio.

Quarto, possibile esset Deum agere minus perfecte quam secunda causa agat. Probatio, quia Deus poterit continue per horam agere et influere minus et minus perfecte usque ad non gradum agendi, ergo quocumque gradu causalitatis divine dato, erit in infinitum dare imperfectiorem ante terminum illius hore, igitur erit dare aliquem gradum causalitatis et influentie divine remissioem et imperfectiorem quodam gradu causalitatis dato in causa secunda.

Quinto, aut Deus in infinitum perfectius coagit ipsi *a* quam ipsi *b*, aut tantum finite perfectius. Si primum, cum per additionem adiutorii creati finiti, posset equivalenter suppleri ille gradus causalitatis secundum quem Deus coagit perfectius ipsi *a* quam ipsi *b*, sequitur quod causalitas creature est formaliter infinita, sequitur etiam quod ab *a* proveniet effectus in infinitum perfectior quam ex *b*. Si secundum, contra, quia sequitur quod causa secunda possit supplere simpliciter et totaliter causalitatem et influentiam divinam secundum quam Deus coagit ipsi *b*. Probo, quia per causa secundam potest equivalenter suppleri gradus causalitatis et influentie effective, secundum quem Deus perfectius coagit ipsi *a* quam ipsi *b*, quia secundum illum gradum Deus supplet tantum causalitatem cuiusdam cause secunde. Sed ille gradus secundum quem Deus perfectius coagit ipsi *a* habebit proportionem finitam et certam ad gradum causalitatis et influentie secundum quem Deus influit ipsi *b*, ex quo tantum finite perfectius coagit et cau **-[211b]-** sat tam ipsi *a* quam ipsi *b*, immo videtur esse eadem proportio que esset effectus ad effectum, vel excessus in effectum *a* ad effectum ipsius *b*, igitur totalis influentia et causalitas divina respectu *b* poterit suppleri per creaturam sicut etiam gradus et excessus secundum quem Deus perfectius coagit ipsi *a*.

Sexto, cum Deus se solo producit aliquid per creationem non perfectius seu perfectiori modo causat quam cum agit cum causa secunda, educendo idem vel simile de potentia materie, igitur

per locum a maiori non perfectius coagit uni cause secunde, quam alteri. Antecedens probatur, quia vel ageret in infinitum perfectius, aut tantum finite perfectius. Si primum, contra: tum quia concursus cause secunde imperficeret et diminueret infinite causalitatem divinam. Tum quia si infinitum imperfectius agit cum causa secunda, igitur taliter agere potest convenire virtuti in infinitum imperfectiori, igitur virtuti create, igitur aliqua creatura potest simpliciter et totaliter supplere causalitatem divinam. Tum quia causa secunda ageret infinite, et eius causalitas esset infinita. Probo, quia tam perfecta est causalitas creature, quanto perfectius agit Deus cum agit se solo, quam agat cum agit cum causa secunda similem effectum. Probatio, quia intantum precise perfectius tunc agit, inquantum supplet causalitatem cause secunde, et ita ille gradus seu excessus equivalet in causando causalitati cause secunde, quia causalitas divina cum causalitate cause secunde equivalet in causando illi causalitati secundum quam Deus se solo causaret idem vel simile.

Si secundum, contra: tum quia ille gradus seu excessus secundum quem tunc perfectius causat Deus esset causalitas infinita, quia esset causalitas divina, tum quia ille gradus esset communicabilis virtuti create, et ita virtus creata posset causare non educendo de potentia materie, sed creando.

Septimo, sequitur quod causalitas cause secunde et aliqua causalitas divina sunt eque perfecte in causando, et eque perfecte causalitates. Consequens est falsum, quia quidquid inexistit Deo formaliter in infinitum est perfectius quam creatura. Consequentia probatur: sit a gradus causalitatis et influentie generalis divine, et simul sit b gradus causalitatis et influentie specialis secundum quam perfectius interdum agit et que additur ultra a , gradum et secundum quem excedit causalitas divina perfectiorem gradum causalitatis et influentie generalis, et per quem supplet causalitatem d cause secunde in causando g effectum, tunc d causalitas secunda et b gradus causalitatis et influentie divine sunt eque perfecte quoad causandum. Probatio, quia b gradus equivalet precise in causando ipsi d , quia equalis omnino effectus proveniet ex a et d , qui posset provenire ex a et b , nec perfectior effectus posset provenire ex a et b , alioqui propter perfectiorem effectum in supplendo causalitatem cause secunde, non arguitur Deum perfectius causare, igitur b et d equivalent adequate in causando, et quodlibet natum est supplere quodlibet divisim. Ex quo ultra sequitur quod aliqua causalitas cause secunde est perfectior et potentior in causando, quam d gradus causalitatis et influentie divine, puta causalitas secunda dupla ad d ,

quia ex *a*, et illa dupla proveniret perfectior effectus, quam ex *a* et *b* posset provenire, alioquin ut dictum ex perfectiore effectu vel ex suppletionem cause secunde non arguitur Deum perfectius agere et influere. Ex quo ultra sequitur quod *d* causalitas cause secunde est eque perfecta causalitas, sicut *a* gradus influentie divine generalis. Consequens est falsum, quia est illi essentialiter subordinata in causando. Consequentia probatur, quia *d* causalitas equivalet in causando ipsi *b* gradui et excessui divine causalitatis, sed *b* est causalitas non minus [212a] saltem non in infinitum minus perfecta quam *a*, quia est causalitas divina et prima et independens, igitur aliqua causalitas secunda equivalebit in causando ipsi *a* gradui et influentie generali, igitur poterit illum supplere, ergo creatura aliqua posset agere sine divina causalitate et influentia generali.

Respondeo: si intelligitur perfectius coagere ex parte effectus, id est ad perfectiorem effectum conceditur, si vero intelligitur perfectius formaliter ex parte Dei aut cuiuscumque inexistentis formaliter ipsi Deo, id est ex principio formaliter et realiter perfectiori seu modo efficaciori et perfectiori vere realiter, ut per huiusmodi modum perfectiorem efficaciorum intelligatur aliquod intelligibile formaliter inexistens ipsi Deo, vel aliquod intelligibile distinctum a causa secunda cui coagit et ab effectu communi utrique cause prius ipso effectu, negatur. Unde Magister, 1 Sententiarum, distinctione 44, capitulo 3, quod ea que facit Deus non potest facere alio modo vel meliori quam facit, si modus referatur ad sapientiam artificis. Si vero referatur ad rem ipsam quam Deus facit, sic conceditur quod potest facere aliter et meliori modo. Potest ultra dici quod quamvis uni cause non coagat perfectius vere et formaliter quantum est ex parte sui loquendo secundum proprietatem rei, tamen potest intelligi coagere perfectius virtualiter et equivalenter et quasi implicite et interpretative et in quadam similitudine, licet enim virtus Dei sit simplex et indivisibilis, et producat extra se per velle et intelligere omnino idem simpliciter et indivisibiliter cum sua virtute, nec agat vel influat actione vel causalitate vel influentia que sit accidens in eo quasi medium per quod formaliter agat, tamen ratione sue infinitatis et libertatis potest producere extra se inaequalia sive seipso immediate totaliter sive concurrente cum causa secunda, quasi eius virtus vel quasi conatus sue virtutis esset realiter divisibilis, et nunc ageret maiori parte sui conatus et vigoris, nunc vero minorem partem conatus applicaret ad agendum vel quasi ageret per actum intelligendi et volendi nunc perfectiorem nunc imperfectiorem tamquam per principium quo per se et immediate ageret vel etiam quasi ageret formaliter actione sibi inherente nunc perfectiori, nunc imperfectiori, sic igitur intelligendo non secundum

proprietatem rei, sed in figura et similitudine Deum perfectius agere, quantum est ex parte sui, potest dici quod Deus perfectius agit et causat, quando coagit influentia et auxilio speciali et supernaturali, quam quando solum influentia generali communiter vel etiam frequenter quando coagit et influit creature rationali auxilio speciali agit cum medio perfectiori, quia mediante aliquo dono supernaturali prius collato. Et sic propter illimitationem divine voluntatis libere et infinite diceretur de Deo hoc predicabile agere et influere cum his determinationibus magis et minus, et propter differentiam circumstantiarum concurrentium. Sed loquendo de causalitate et influentia generali secundum quam regulariter influit activis naturalibus, quorum unum est perfectius altero, etiam accipiendo coagere perfectius ex parte sui equivalenter et virtualiter sic posset utraque pars sustineri, potest tamen convenienter dici quod secundum influentiam generalem coagit activis naturalibus quantum est ex parte sui eque perfecte non solum simpliciter et realiter, sed etiam equivalenter et interpretative, quia ergo proprie loquendo secundum veritatem et proprietatem rei Deus non coagit perfectius quantum est ex parte sui uni cause secunde quam alteri, et quia rationes in oppositum aliquae videntur posse reduci ad probandum quod Deus non coagit de facto causis secundis, vel quod sit mutatio realis in Deo. **[212b]** Ideo, ad primum motivum in oppositum, cum arguitur quod ageret naturali necessitate, negatur consequentia, licet enim non possit perfectius agere, id est modo vel gradu perfectiori ex parte sui formaliter, tamen potest etiam secundum dispositionem in qua est producere plus intensive vel extensive, quam producat, et ita potest agere perfectius equivalenter et virtualiter etiam ex parte sui. Ad confirmationem, si homo vel angelus comparetur ad effectum exteriorem procedentem mediante actu voluntatis interioris elicitio, negatur consequentia et similitudo, quia Deus non agit mediante actu volendi, nec intensiori nec remissiori, tamquam principio immediato, sicut homo vel angelus. Si vero comparetur ad actum interioris voluntatis procedentem immediate a voluntate, sic conceditur similitudo quoad hoc, quia sicut Deus potest causare inequalia sine inequalitate vere et realiter precedente effectum, sic voluntas creata potest ex sui liberate producere inequales actus sine inequalitate precedente naturaliter actum vel causaliter, ideo sic negatur antecedens, quod voluntas perfectius agat quantum est ex parte sui, nisi secundum quandam virtualem equivalentiam et interpretativam et implicitam continentiam. Sed dissimilitudo est in hoc, quia Deus proprie non conatur, quia nihil potest sibi prestare difficultatem vel resistantiam, nec terminatur per maximum quod vel usque ad quod possit, cum sit omnipotens et differentia etiam est quia si voluntas magis inititur et perfectius virtualiter agit

quantum est ex parte sui, sequitur quod est perfectior actus volendi, et consequenter perfectior effectus ulterior, aut quod voluntas patitur impedimentum et difficultatem, non sic autem de Deo.

Ad secundum, negatur maior, intelligendo quod Deus quantum est ex parte sui, agat perfectius formaliter et realiter, nisi in quadam figura et secundum implicitam equivalentiam. Ad probationem, dicendum quod cum causa secunda dicitur magis adiuvari per speciale auxilium, et cum inflentia spiritualis auxilii dicitur addi ultra influentiam generalem, non est intelligendum quod ex parte Dei aliquis gradus principii vel causalitatis addatur formaliter alteri gradui quasi imperfectiori vel ex quibus fiet unum in Deo principium perfectius vel una causalitas perfectior. Sed Deum agere inflentia et auxilio speciali est Deum agere effectum in creatura, in quam non potest creatura, vel ad quam tunc non concurrat causa secunda, vel Deum tali cause secunde supernaturaliter infundere aliquod principium motivum vel inclinativum et dispositivum ad aliquem effectum, vel est Deum agere cum causa secunda ad talem et tantum effectum, qualis et quantus effectus non sequitur ex secunda causa sic disposita et sic conante, nec sequitur ex tali proportione causarum activarum ad passivas seu resistivas secundum cursum et ordinem communem a Deo regulariter institutum et observatum in universo, cum igitur dicitur hec causa secunda magis adiuvatur a Deo, igitur Deus magis adjuvat illam, conceditur consequentia, accipiendo li ‘magis’ pro eodem, sed in antecedente accipitur pro aliquo se tenente formaliter ex parte creature, si sit verum.

Ad confirmationem, licet maior sit vera communiter et secundum communem cursum et ordinem observatum, non tamen est universaliter et necessario vera ex quo illis causis naturalibus concurrat una causa libera. Ad aliam confirmationem, hec pars minoris scilicet inflentia et causalitas divina generalis, cum *d* causa secunda non sufficit ad tantam latitudinem effectus, vel quod ex *d* causa secunda, non sufficit ad tantam latitudinem effectus, vel quod ex *d* causa secunda, cum inflentia Dei generali, non potest provenire tanta latitudo effectus est distinguenda secundum compositionem et divisionem, sicut et ista Deus inflentia generali influens et *d* causa secunda, non sufficiunt ad tan **-[213a]-** tam latitudinem effectus in sensu divisionis, falsa est quia illud quod est causalitas et inflentia divina generalis sufficit ad tantum effectum, sicut et ista Deus coagens et coagere volens ipsi *d* ad tantum effectum precise, non sufficit ad coagendum ad duplum effectum, in sensu autem compositionis vera est, quia non est

possibile quod Deus coagat ipsi *d* cause secunde tantum et sic disposite ad tantam latitudinem effectus, et quod coagat ad talem et tantum effectum, qualis et quantus solet communiter sequi secundum ordinem institutum ad talem causam secundam, et ad talem proportionem causarum secundarum, sed tunc discursus non valet, sed est fallacia figure dictionis, quia in processu ex premissis de possibili formaliter vel equivalenter mutatur, quid vel quasi in ad aliquid vel mutatur causa in causam causantem taliter, id est secundum communem et consuetum usum, ex discursu tamen concluditur quod illud quod est influenza generalis potest non esse influenza specialis.

Ad aliam confirmationem, conceditur consequens. Ad improbationem, si illud accipitur respectu diversorum, conceditur, quia illud ens quod influit secundum generalem in influentiam isti cause fluit secundum specialem illi alteri cause. Si respectu eiusdem, negatur, sicut nec Deus influens generaliter et secundum communem ordinem est influens, non secundum communem ordinem respectu eiusdem. Sicut etiam causa totalis non est causa partialis respectu eiusdem.

Ad tertium principale, dico quod uniformiter uniformitate et identitate cuiuscumque se tenentis formaliter ex parte Dei, et non difformiter vel aliter alietate vel differentia cuiuscumque inexistentis Deo formaliter, vel cuiuscumque precedentis naturaliter vel causaliter effectum, et distantia causa secunda cui Deus coagit, non tamen uniformiter nec eodem modo quoad circumstantias et determinationes sub quibus attribui potest Deo causalitas respectu huius et illius. Deus enim sic agit ad positivum actus boni, et ad positivum actus mali, quod antecedenter hoc positivum elicere precipit creature rationali, et prohibet illud positivum elicere. Ordinatur etiam creaturam rationalem ad has operationes, non ad illas. Dat etiam antecedenter speciale et supernaturale principium inclinativum et dispositivum ad actus bonos, scilicet caritatem non autem ad actus malos. Approbat etiam hoc, et reprobatur illud, et vult hoc simpliciter voluntate beneplaciti, illud autem vult voluntate signi sive conditionaliter et secundum quid, et quasi cum permixtione involuntarii, et quantum esset ex se mallet illud non poni, sed non vult voluntatem libertate privari.

Ad quartum, negatur antecedens, sumendo aliter et aliter velle proprie et formaliter alietate se tenente ex parte divini velle, non tantum virtualiter et equivalenter propter illimitationem et libertatem divine volitionis. Ad probationem, Deum velle efficaciter hoc, et non velle efficaciter illud, vel velle hoc voluntate beneplaciti simpliciter, et non illud, non dicunt alium et alium

modum formalem volitionis divine, que est Deus, vel in Deo. Sed denotant illimitationem volitionis divine a qua procedunt diversa diversimode, et cum variis circumstantiis. Denotant etiam varias denominationes formales de divino velle illimitato in comparatione ad diversa. Et propter hoc doctores distinguunt hoc dictum Deum velle aliqua quasi divine voluntati corresponderent diversi actus respectu diversorum. Intelligimus enim et exprimimus divina in quadam analogia creata, vult voluntas autem creata diversa diversimode, et per diversos actus et per illos producit diversa diversimode, ideo in proportionem ad voluntatem creatam, dicimus Deum velle diversa multipliciter [213b] que multiplicitas non est formaliter et realiter, nisi in effectibus et denominationibus, sed est virtualiter in velle divino illimitato Deus, igitur dicitur velle efficaciter aliquid, quando vult illud sic poni inesse quod non relinquit mediate, vel immediate in libertate vel potestate voluntatis create positionem illius, sed est determinatus ponere illud et tollere omne impedimentum possibile contingere per causam secundam, dicitur autem velle non efficaciter quando paratus est coagere, tamen relinquit hoc in libertate et potestate voluntatis create. Et similiter potest describi de aliis modis et determinationibus volendi in habitudine ad voluntatem creatam. Ad quintum, negatur antecedens. Ad probationem, negatur assumptum accipiendum modum producendi pro eo secundum quod et per quod formaliter Deus est creans vel agens cum causa secunda.

Ad probationem, si li ‘modus producendi’ sumatur personaliter et significative, sic non potest communicari creature ille modus producendi, quo formaliter Deus est producens, cum agit cum creatura, sicut nec modus quo formaliter producit cum creat. Si vero sumatur simpliciter sub hoc sensu producere creando, non potest vere affirmari de creatura, sed producere absolute vel producere de potentia materie, potest vere affirmari de creatura et de Deo, conceditur. Et non probatur propositum.

Ad sextum, patet in 1 articulo, respondendo ad primum.

Ad septimum, Deum magis et minus impedire vel resistere cause secunde potest intelligi dupliciter. Uno modo mediate, scilicet inferendo vel auferendo et diminuendo aliquod impedimentum causatum inexistens vel presens cause secunde, et sic conceditur antecedens, et conformiter in eodem sensu concedit consequens. Deum enim potest aliquam causam secundam magis et minus iuvare, addendo vel subtrahendo adiutorium creatum. Alio modo immediate seipso, et sic si magis et minus resistere et impedire notet maioritatem et minoritatem seu

differentiam et inequalitatem veram et formalem in aliquo circa Deum formaliter, vel in aliquo priori naturaliter et causaliter effectum, a quo impeditur causa secunda, negatur antecedens.

Ad probationem, dico quod Deus dicitur supplere vicem maioris vel minoris impedimenti, quando vult ex tali causa secunda sic disposita, sequi maiorem vel minorem effectum quam consuetum sit sequi ex tali causa sic disposita, et ex tali proportione causarum activarum, ad passivas seu resistivas secundum cursum a Deo institutum, et communiter observatum. Hoc autem sit sine differentia in Deo, vel alietate in alio. Si vero magis et minus impedire, non notent nisi differentiam virtualement et illimitationem in Deo et inequalitatem effectus provenientis ab effectum qui solet communiter provenire ex tali causa secunda sic disposita, conceditur antecedens et consequens in simili intellectu, non autem in intellectu quo negatum est.

Ad octavum, conceditur quod infinitas divine causalitatis est causa propter quam negandum est Deum agere magis et minus perfecte, sed hec causa non sufficienter explicatur per huiusmodi rationem infinitatis, ideo negatur illud, quia inferret imperfectionis gradum esse in Deo formaliter, et alietatem in divina voluntate. Et cum arguitur quod infinite distat a qualibet creatura et tamen magis ab una quam ab alia, conceditur quia hoc non infert nec denotat aliquam imperfectionem vel alietatem in Deo formaliter, sed in creaturis. Ideo enim magis distat ab asino quam ab angelo, quia alia quidditas est possibilis inferior Deo, que sit media secundum ordinem perfectionis inter asinum et Deum, que tamen non foret media inter angelum et Deum. Ad nonum negatur consequentia. Ad probationem, illud non esset Deo subrahente totaliter influentiam, nec esset Deo imperfectius cau -[214a]-sante ex parte sui formaliter, nec esset Deo influente secundum generalem influentiam, id est sicut consuetum est ad talem et tantum effectum secundum talem proportionem causarum secundarum. Sed illud esset Deo influente et causante eque perfecte ex parte sui, tamen volente sequi talem effectum imperfectum mediante tali causa et stante equalitate et eadem perfectione ex parte divine causalitatis formaliter, et quia talis effectus non sequitur communiter ex tali causa secunda, ideo divina causalitatis et influentia non diceretur generalis, sed specialis, licet omnino eque perfecta, immo eadem illi qua causaret si sequeretur maior effectus.

Ad decimum, si intelligatur magis perfecte coagere mediante maiori auxilio creato, conceditur quod Deus tali voluntate maiorem gratiam et caritatem confert. Si intelligitur quod seipso immediate coagit perfectius ex parte sui formaliter, ita ut modus vel gradus aliquis perfectior

intelligatur circa Deum, negatur antecedens, probatio autem consequentis procedit de maiori auxilio creato vel maiori secundum equivalentiam modo supra exposito. Nota tamen quod si quis ex diversitate effectuum et ex differentia circumstantiarum circa creaturas velit enuntiare de Deo agere, cum his determinabilibus magis et minus perfecte. Et respondendo ad argumenta in oppositum, resolvat istam differentiam predicationis in differentiam effectuum, cum omnimoda identitate antecedente circa Deum, tunc videtur contentio et discordia verbalis. Deinde, ad illa quibus arguitur de influentia generali respectu activorum naturalium inequalium potest dici quod Deus quantum est ex parte sui formaliter non influit, aliter vel perfectius activo naturali perfectiori, etiam accipiendo influere perfectius secundum interpretativam equivalentiam, quasi libere contemperans suam causalitatem et influentiam secundum differentiam cause secunde, sicut dicimus hominem vehementius et efficacius se applicare cum fortiori coagente sibi, immo dici potest quod tam formaliter et realiter quam virtualiter et equivalenter Deus omnino uniformiter et eque perfecte secundum generalem influentiam coagit omnibus causis naturalibus quantum est ex se, sicut de sole et influentia celesti vel sicut philosophi ponerent de primo motore. Ad primum, igitur in oppositum, patet supra, questione 3 huius distinctioni, respondendo ad quintum.

Ad secundum negatur consequentia. Ad probationem, negatur maior. Si illa causa est ex se sufficiens producere effectum perfectum, cum causa imperfectiore si vellet, et quod sequatur effectus imperfectus non est ex impotentia et insufficientia illius, sed ex imperfectione cause secunde, cum libera determinatione cause superioris.

Ad tertium, negatur consequentia. Ad probationem, illa resistentia non exceditur continue minus a prima causa, sed a potentia cause particularis, quia respectu divine potentie non resistit, nec prestat difficultatem, quin effectum eque perfectum posset eque faciliter et eque cito producere, unde ratio eque potest reduci si ponatur Deus coagere per horam continue remissius et imperfectius, usque ad non gradum agendi, ad continuam remissionem cause particularis. Ad quartum, negatur consequentia. Ad probationem, licet ad augmentum cause particularis sequatur augmentum in effectum, et ad remotionem removeatur, non ex hoc sequitur quod sit totalis vel principalis causa illius augmenti, quia quilibet circumstantia faciens ad augmentum effectus esset totalis vel principalis causa illius augmenti, non igitur ponitur illud augmentum in effectum ad positionem augmenti in causa particulari, ceteris circumstantiis circumscripitis, quia

presupponitur causalitas divina et omnium causarum prius ibidem causantium. Ad argumentum, in principio questionis, patet supra.

Sequitur questio 5, distinctio 22

Viso de gradu causalitatis et influentie effective divine concurrentis, cum causa secunda, videndum est de ordine. Et quero utrum Deo et creatura concausantibus effective eundem effectum, Deus prius naturaliter agat ad illum quam creatura. Quod non, quia Deus prius naturaliter ageret ad actus voluntatis create, quam voluntas creata. Consequentia patet, quia aliquae cause naturales sunt eque primo et immediate cause suorum effectuum, sicut voluntas respectu suorum actuum. Consequens est falsum, quia voluntas non libere ageret, quia non moveret nisi prius mota a causa superiori preveniente. Contra: Deus in illo concursu est primo agens, igitur est prius agens. Consequentia patet, quia superlativus supponit comparativum, sicut comparativus positivum. Antecedens patet, quia in tali concursu Deus dicitur prima causa, et creatura dicitur secunda causa. Confirmatur, quia preagere et precausare dicit perfectionem et conditionem perfectiorem causandi, sicut prioritas essendi est conditio perfectior essendi. Notandum: hic quero de concursu prime cause absolute, et secunde respectu eiusdem effectus, sive sit causa secunda naturalis sive libera, non faciendo specialem discensum ad causam secundam liberam, quia de hoc specialiter questione sequenti.

Item, cum sint varii modi prioritatis, non queritur hic de prioritate secundum durationem, quia simul duratione causant, nec de prioritate secundum dignitatem et perfectionem, quia constat Deum esse sic priorem causam, sed queritur de prioritate nature. Potest etiam intelligi de prioritate secundum causalitatem, an ideo causa secunda agat, quia prima agit vel econtra.

Primus articulus, que istarum causarum prius agat ad eundem effectum. Secundus, que istarum duarum propositionum causalium sit vera, ideo causa secunda agit, quia prima agit, vel ideo prima agit, quia secunda agit. Quoad primum articulum.

Prima conclusio: preambula ad sequentes. Deo et creatura concurrentibus per se effective ad eundem effectum, convenienter ponitur unam causam causare prius, et alteram causare posterius preter prioritatem durationis vel dignitatis et perfectionis. Probatur sic: inter illa convenienter ponitur prioritas et posterioritas in causando, inter que convenienter ponitur ordo essentialis in causando, non tantum ordo perfectionis in essendo. Sed inter primam causam et secundam est

ordo essentialis in causando, una enim subordinatur alteri in causando, et una dicitur prima, et altera dicitur secunda causa, nec iste ordo essentialis est precise ex perfectiori causatione, quia quamvis duorum trahentium alter magis agat, non ex hoc est ordo essentialis eorum in agendo⁷.

Preterea, inter illa convenienter ponitur prioritas et posterioritas in causando, inter que convenienter ponitur presuppositio et preexigentia non convertibilis, ita quod unum in causando presupponit aliud, non econtra, sic est, igitur. Maior patet, nomen enim presuppositionis implicat quandam precessionem, quod igitur presupponitur alteri non econtra, est aliquantulum prius natura. Minor probatur, quia dependens ab aliquo et indigens illo non econtra, presupponit illud, non econtra. Sed causa secunda non solum in essendo, sed etiam in causando dependet a prima et indiget illa, et eius causalitate.

Preterea, aut alterum est prius altero in causando, et propositum, aut sunt simul natura in causando, aut sine ordine et simultate. Si secundum, vel tertium, igitur non magis hoc exigit illud, nec indiget eo [215a], nec dependet ab illo in causando, quam econtra.

Preterea, si aliquae due cause eque primo causant, et neutra est prior in causando, igitur ambe reducuntur ad aliquam priorem, quia in ordine causandi, sicut nec in ordine essendi est resolutio et status ad duo eque prima secundum ordinem causalitatis, pari enim ratione ponerentur duo prima entia, et duo dii.

Preterea, patet hoc per Aristotelem, 2 Physicorum, et 5 Metaphysice, cum cause dicantur multipliciter, altera prius, altera posterius esse videntur, etiam in eodem genere cause, ut medicus dicitur causa sanitatis, et artifex.

Contra: Deum coagere cause secunde respectu *b*, effectus non est prius natura quam causam secundam agere respectu *b*, vel sic: Deus non prius natura coagit cause secunde, quam causa secunda agat, igitur Deus non prius agit. Consequentia patet, quia Deum coagere est Deum agere. Antecedens probatur dupliciter: primo, illorum unum non est prius naturaliter altero, quorum unum non magis potest esse sine altero quam econtra, sed convertibiliter se exigunt et inferunt. Sed causam secundam causare respectu *b* et primam causam ei concausare et coagere respectu *b* sunt huiusmodi, igitur. Maior patet, quia talia dicuntur simul natura, sicut relative

⁷Nota ordinem causarum secundarum, ad primam in causando.

opposita que posita se ponunt, et perempta se perimunt. Et quia prius natura alio dicitur quod potest esse sine illo, non econtra, 5 Metaphysice.

Secundo, *a* et *c* causas simul causare non est prius quam *c* causam causare et agere, sicut nec totum est naturaliter prius parte. Sed *a* coagere ipsi *c* est *a* et *c* simul agere, igitur *a* coagere ipsi *c*, non est prius quam *c* agere.

Secundo principaliter, que sunt simul natura, cum quodam tertio sunt inter se simul natura. Sed causa prima et causa secunda in causando sunt huiusmodi, igitur. Maior patet, quia si *a* et *b* sunt simul natura, cum *c* igitur *a* est simul natura, cum *c* et *c* est simul natura cum *b*, igitur *a* est simul natura cum *b* minor probatur, quia causa actu causans et causatum in actu, simul sunt et non sunt. Patet 2 Physicorum, et quia sunt correlativa, igitur primam causam causare respectu *c* effectus, et *c* effectum causari sunt simul natura, et simul causam secundam causare respectu *c* effectus, et *c* effectum causari a causa secunda sunt simul natura, igitur.

Tertio, si una illarum causarum prius naturaliter causat quam alia, sequitur quod effectus prius naturaliter est causatus quam causa sua causet. Probo, Deum causare *c* et *c* causari a Deo sunt simul natura, igitur quidquid est naturaliter posterius uno est posterius naturaliter reliquo, sed causa secunda est naturaliter posterior quam prima in causando vel econtra secundum te, igitur est in causando posterior quam *c* effectum causari.

Quarto, causalitates eiusdem generis et ordinis non minus sunt simul naturaliter quam causalitates alterius generis et ordinis, quia non minorem unionem et connexionem habent, sed cause alterius generis sunt in causando simul natura. Probatur de causalitate materie et forme, et de causalitate effectiva et finali, quia inferunt et exigunt se convertibiliter.

Pro responsione ad ista. Notandum aliquid esse prius alio dicitur dupliciter. Uno modo: *a* quo non convertitur consequentia, ut esse animal dicitur prius quam esse hominem. Et 2 Physicorum, “causarum altera prius, altera posterius esse videtur, ut medicus dicitur causa sanitatis, et artifex”. Iste modus non est prioritas essendi in rebus extra, sed est prioritas predicabilium secundum ordinem predicationis⁸. Alio modo dicitur prius secundum naturam, et sic dicitur quadrupliciter. Uno modo dicitur prius natura, id est naturali in **-[215b]-** telligentia, quod scilicet potest intelligi alio non intellecto, non econtra, et quod preexistit cognosci cognitione alterius,

⁸In marg: Nota acceptiones prioritatis naturae.

et sic relativa dicuntur simul natura et naturali intelligentia, ut causa et causatum in actu. Omnis, enim intellectus intelligens patrem sub ratione et conceptu patris concipit illud quod est filius, quia ille conceptus est notitia huius in habitudine ad illud, et iste etiam modus non est modus essendi rerum extra animam secundum esse reale, sed est modus intelligendi obiectorum, ut in anima.

Secundo modo, prius natura dicitur sine quo alterum non potest esse, sed e contra, et si aliquid possit esse simpliciter absque hoc quod sit tale, prius tamen dicitur esse naturaliter quam esse tale, et hoc modo prioritatis nature utebatur. Plato: ut habetur 5 Metaphysice. Propositio autem in qua enuntiatur prius de aliquo subiecto, secundum hunc modum prioritatis est communiter distinguenda secundum compositionem et divisionem, specialiter si subiectum non sit terminus absolutus, et contingenter verificetur de eadem re demonstrata, quia talis propositio est implicite de possibili, et prioritas isto modo potest dici sufficientia non coexigens, et posterioritas opposita est insufficientia et indigentia coexigens.

Tertio modo, prius natura dicitur a quo alterum dependet, et quod terminat dependentiam alterius, et posterius dicitur illud quod dependet et indiget aliquo, et iste modus differt a precedenti, quia in precedenti est separabilitas, isto autem modo contingit esse inseparabilitatem, quia secundum Aristotelem in Predicamentis. Eorum que convertuntur quod est causa alteri digne prius natura dicitur, ut sic esse in re et orationem hoc significantem verum esse. Item 4 Metaphysice, ultra medium dicitur movens moto prius est natura et utique, quia adinvicem dicuntur hec materia vel minus.

Item, secundum philosophos intelligentia non potest esse sine mobili et motu, et tamen est prior naturaliter motu et mobili, quia ab ea dependet, et ea indiget, quod autem non possit esse sine motu, hoc non est quia dependeat a motu vel mobili, nec quod eis indigeat ad suum esse, sed ex⁹ plenitudine et perfectione et necessitate activitatis naturalis.

Item, esse forme est naturaliter prius quam esse compositi, et tamen naturaliter non separantur isto modo causa actu causans et effectus in actu non sunt simul, immo causa ut causa est naturaliter prior causato, ut causatum. Potest autem dici hec prioritas secundum causalitatem vel

⁹in marg: alia lectura habet: utique si adinvicem dicuntur hec ipsa, nihil minus.

secundum independentiam vel terminationem dependentie, vel secundum presuppositionem. Hec autem prioritas potest esse non solum inter causam et affectum, sed inter causas adinvicem.

Quarto modo, prius natura dicitur prius dignitate et perfectione vel intensione, ut 8 Physicorum, dicitur quod generatione posterius natura est prius, ideo motus localis est natura prior aliis. Ad primum, igitur negatur antecedens, quia equivalet isti “Deus coagens cause secunde non est prior in se vel in causando quam causa secunda causans”. Ad probationem primam, licet maior sit falsa, quia secundum Aristotelem in Predicamentis, “eorum que convertuntur secundum essendi consequentiam, alterum interdum dicitur altero prius natura”. Et patet in tertio modo, licet etiam maior foret vera, si alterum secundum se acceptum non potest esse sine altero secundum se accepto, tamen falsa est si alterum sit acceptum non secundum se distincte, sed coacceptum cum altero, seu acceptum tali modo quod talis, acceptio est eius cum alio acceptio. Cum autem dicitur Deum coagere cause secunde, sic accipitur prima causa quod eius acceptio est prime cause, cum secunda causa acceptio, tamen potest dici quod cum dicitur Deum coagere et causare cause secunde, non potest esse sine causalitate cause secunde, et exigit causam secundam, falsa est in sensu divisionis **[216a]** sicut et ista propositio, Deus concausans cause secunde non potest causare, sine causa secunda. In sensu autem compositionis, conceditur et non infertur propositum, sicut non sequitur non est possibile, quod Deus concauset cause secunde, et quod causa secunda non causet, igitur non est possibile quod Deus causet et quod secunda causa non causet. Quod autem illa ratio non valeat, declaratur quia per idem arguitur quod causa non est naturaliter prior causato, contra Aristotelem, in Predicamentis; et quod nulla causa est naturaliter prius causans quam alia, cum qua concurrat, sive in eodem sive in alio genere cause. Per idem etiam probatur quod prius naturaliter posteriori non est prius posteriori, sed est simul natura cum illo. Per idem etiam probatur, quod Deus non est prius naturaliter existens quam creatura sit existens, quia non est possibile Deum coexistere creature, quin creatura sit. Possit etiam dici quod principale antecedens in sensu divisionis falsum est sicut et istud Deus concausans cause secunde non potest causare sine causa secunda. Sed in sensu compositionis conceditur, loquendo de priori natura, secundo modo. Et sic negatur consequentia, sicut non sequitur non est possibile quod Deus concauset cause secunde absque hoc quod causa secunda causet, igitur non est possibile quod Deus causet absque hoc quod secunda causa causet. Ad probationem antecedentis non sequitur Deum concausare est causare, igitur, si Deus est prius causans, est prius concausans, quia huiusmodi propositiones sunt

implicite de possibili, sicut non sequitur Socrates pater Platonis non potest esse sine Platone, et Socrates est Socrates pater Platonis, igitur Socrates non potest esse sine Platone, sumpta maiore in sensu compositionis est figura dictionis, si inferatur conclusio de inesse. Ad secundam probationem antecedentis principalis, negatur minor ex forma enuntiationis, licet equivalenter habeat sensum verum. Quod autem de forma enuntiationis sit falsa, patet quia *a* coagere *b* est *a* coagens *b*. Sed *a* et *b* simul agere est *a* et *b* simul agentia, nunc autem *a* coagens ipsi *b* non est *a* et *b* simul agentia, ideo *a* coagere ipsi *b* non est *a* et *b* simul agere. Et per idem arguitur quod *a* et *b* simul agere non est *a* agere, nec econtra. Si vero concedatur minor, tunc conclusio est distinguenda sicut ista Deum coexistere *b* non est prius quam *b* existere in sensu divisionis, falsum est. In sensu autem compositionis conceditur de priori natura secundo modo. Ad secundum principale, negatur minor. Ad probationem, licet hunc effectum causari actualiter a tali causa, et talem causam actu causare hunc effectum sint simul duratione et natura, id est naturali intelligentia, et etiam secundum mutuam et convertibilem consequentiam et connexionem, non tamen sunt simul natura tertio modo, falsum etiam est quod *b* causari *a* causa secunda, vel *b* causari *a* causa prima sit similis natura, cum utroque istorum Deum causare *b*, et causam secundam causare *b*, quia non convertitur cum quolibet istorum, si vero accipitur sic quod *b* causari a secunda causa est simul natura cum utroque istorum, scilicet causam secundam causare *b* et primam causam coagere ad *b*, sic potest dici quod non est verum de priori natura tertio modo, loquendo vero de priori natura secundo modo, ut est modus essendi rerum, ille propositiones sunt false in sensu divisionis, vel non probant quod Deum causare non sit prius, licet Deum coauctare non sit prius.

Ad tertium, negatur consequentia, specialiter loquendo de prioritate naturali, secundum quam prius dicitur a quo alterum dependet, et quo alterum indiget, non econtra, loquendo etiam de prioritate secundum quam illud dicitur prius a quo non convertitur consequentia, non valet consequentia argumenti. Sequitur enim *b* effectus causatur, igitur sua cau -[216b]- sat. Et sequitur *b* causatur a causa secunda, igitur causa secunda causat *b*. Sic autem videtur accipi effectum causari in consequente, scilicet ut effectus cause secunde, quia dicitur sua causa, si tamen inferretur quod *b* effectum esse et causari est prius natura quam causam secundam causare, et intelligeretur de prioritate eius a qua non convertitur consequentia, concederetur consequens. Ad probationem consequentie, negatur assumptum, loquendo de prioritate et

posterioritate nature secundum dependentiam et independentiam, et secundum sufficientiam et indigentiam sive insufficientiam.

Ad quartum, negatur maior, minor etiam non est universaliter vera.

Secunda conclusio: Deo et creatura concurrentibus per se effective ad eundem effectum, non prius agit creatura quam Deus probatur, quia tunc magis dicendum esset Deum causam secundam, et creaturam primam causam esse in agendo quam econtra.

Preterea, causalitas secunde cause non dependet in agendo a causalitate prime cause, sed potius econtra, quia prius non dependet a posteriori, sed potius econtra. Preterea, prima causa subordinaretur et subserviret cause secunde, et duceretur ab illa, et ita causa secunda esset principalior et dignior in causando.

Preterea, primo Sententiarum, distinctione 45, capitulo 4, “divina voluntas sic est causa omnium que nulla est causa preventa, et ideo eius non est causa querenda”.

Contra conclusionem, specialiter quod stando in lumine naturali secundum philosophos, quod sit falsa. Sic pluribus causis effectivis concurrentibus ad eundem effectum, illa est prior in causando que determinat alteram ad agendum talem effectum, et illa est in causando posterior, que determinatur, quia quod est de se indeterminatum presupponit determinativum, ad hoc ut determinetur. Sed causa secunda determinat primam, non econtra, saltem stando in lumine naturali. Probo: causa universalis et illimitata ad varios effectus, non solum secundum speciem, sed etiam secundum genus et indifferens secundum generalem influentiam determinatur ad talem effectum, secundum speciem per passum, vel per aliquam causam particularem limitatam et determinatam ad agendum talem effectum specificum. Patet de sole qui ex se est causa universalis et illimitata et indifferens ad producendum hanc herbam, vel illam, sed determinatur ex semine. Similiter, ad generandum equum vel asinum. Sed determinatur per agens particulare concurrens. Similiter, potentia cognitiva determinatur ad causandum talem vel talem cognitionem per obiectum vel speciem obiecti. Secundo, illud quod immediatius causatur a creatura quam a Deo prius causatur effective a creatura, quam a Deo *b* effectus est huiusmodi, igitur. Maior patet, quia in omni ordine et processu unumquodque prius respicit ad illud ad quod immediate se habet, et quod immediate respicit quam illud ad quod mediate se habet, quia non respicit illud mediatum nisi mediante isto. Minor probatur: primo, quia in huiusmodi ordine et

processu *b* effectus est ultimum, et Deus est primum, et causa secunda est medium. Deus enim tunc agit mediante causa secunda. Sed terminus et extremum immediatius se habet ad medium quam ad alterum terminum et extremum.

Secundo, quia secundum Aristotelem, septimo Physicorum, “alterans proprium et particulare est immediatum passo, licet non movens universale et primum, ut de obiecto sensibili et specie in [217a] medio vel organo.

Tertio, quia in ordine causarum finalium, ita est quod ultimus effectus est immediatius gratia huius finis particularis, et ille finis est propter alterum sibi immediatum, et sic consequenter usque ad finem ultimum. Ex istis patet quod prima causa non est immediata causa effectus communis prime cause et secunde. Quod confirmatur sic: si Deus immediate causat *b* effectum communem, aut igitur causa secunda causat idem immediate, aut mediate. Si primum, igitur eque primo causant illud Deus et creatura, igitur una istarum causarum non est prior in causando quam altera, igitur nullus ordo essentialis causarum est in causando. Si secundum, contra: quia sequitur quod prima causa sit posterior in causando, et causa secunda prior in causando. Probo, quia in essentialiter ordinatis, sicut illud est prius quod est primo propinquius et illud est posterius, quod est a primo remotius; ita in essentialiter ordinatis, eo modo et eo ordine quo aliquid est propinquius, ultimo est posterius, et eo modo quo aliquid est remotius ab ultimo est prius. Sed *b* causatum et causa prima, et causa secunda sunt essentialiter ordinata secundum causalitatem et *b* in isto ordine est ultimum, et prima causa si causet immediate erit in causando propinquior ultimo, scilicet effectui, et causa secunda in causando erit remotior. Probo, quia immediatum alicui est illi propinquius et mediatum est remotius eo modo, et ordine quo est mediatum.

Tertio principaliter, in ordine causalitatis finalis, Deus est posterior in causando, quia dicitur finis ultimus, igitur in ordine causalitatis effective, quia non minus essentialis est hic ordo, nec minoris nobilitatis est potestas causandi finaliter quam efectiva.

Quarto, causam primam coagere cause secunde est posterius quam causam secundam agere, igitur causam primam agere. Consequentia probatur, quia primam causam concausare et coagere est ipsam coagere causare et agere. Antecedens probatur, quia concausare alteri et concurrere cum altero presupponit alterum. Esse enim *a* preintelligitur huic, quod est aliquid aliud coexistere ipsi *a*, vel huic quod est *a* coexistere alteri, sicut relatio presupponit extrema absoluta.

Probatur iterum, quia hoc coagere illi est hoc, et illud similis agere. Sed hoc agere est prius illo toto copulato, igitur.

Ad primum, stando in lumine naturali, negaretur maior, ex quo ei causa sic determinans per suam limitationem imperfectam in omni actione sua dependet a tali causa universali et indiget illa, et exigit illam, non econtra, et ex quo est ibi ordo essentialis, illa est prima in causando et preordinata essentialiter *a* qua alie dependent, in lumine autem fidei, negatur minor. Deus enim cognoscens distincte omnia possibiliter determinat causam secundam ad hunc effectum numero. Ad secundam, *a* esse causam mediatam alicuius effectus, puta *c* et *b* esse causam immediatam eiusdem effectus, dicitur multipliciter. Primo, quia *b* causa est secundum situm propinquior passivo et effectui, ut de obiecto et de lumine, vel specie in medio respectu visionis. Secundo modo, ex hoc precise quod *a* causat ipsum *b*, quod est causa ipsius *c*, et prius duratione vel natura *b* causatur ab *a* quam *c* causatur ab ipso *b*, nec *b* causaret *c*, nisi *a* causaret *b*, quamvis *a* non attingat realiter et per se effective ipsum *c* effectum, nec per se simul concausant idem, sicut visio qua video lumen causatur immediate a lumine, et causatur mediate a sole, licet sol qui tunc non videtur non causet realiter per se effective illam visionem, [217b] immo si illud lumen aliunde conservaretur non minus causaret visionem sui, et forte isto modo actus sensationis vel fantasie diceretur causa immediata intellectionis, et sensibile extra diceretur causa mediata. His duobus modis negatur minor, quia Deus est causa presens intime unicuique rei et attingit per se effective ad quemlibet effectum et conservat ipsum sicut et per se causat causam secundam et conservat illam¹⁰.

Tertio modo, quia licet tam *a* quam *b* attingat per se causaliter effective *c* causatum, et *a* et *b* concausent per se idem causatum, tamen *a* prius duratione vel natura causat alium effectum quam causet *c* effectum. Sed *b* causa sic causat immediate *c* effectum, quod non prius causat alium effectum. Et isto modo Deus concausans cause secunde ad tertium effectum dicitur causare mediate illum tertium effectum, quia prius naturaliter causat illam causam secundam. Ita quod causatio illius tertii effectus ab illis causis presupponit *b* causari ab *a*.

Quarto, causa immediata dicitur causa totalis et precisa in tali ordine et genere causalitatis, ut Deus dicitur causare effective immediate illud quod se solo producit. Causa autem mediata diceretur que causat cum alia causa sibi subordinata et inferiori et limitatori, et que causat

¹⁰in marg: Deus immediate concurrat ad omnem effectum cause secunde.

tamquam causa superior et preordinata vel subordinata et illimitatio, his duobus modis conceditur minor et negatur maior, loquendo de prioritare causandi reali extra animam non de prioritare secundum processum anime nostre reducens et resolvens effectum in suas causas et incipientis ab ultimo illius ordinis, quanto enim secundum talem processum anime, aliquid est propinquius et immediatius ultimo causato est posterius in illo ordine. Sic autem procedit probatio maioris. Ex his patet ad aliud additum.

Ad tertium principale, negatur antecedens, loquendo de prioritare reali et propria. Quod autem Deus dicitur finis ultimus, hoc non est quin vere habeat primitatem causandi in ordine causalitatis finalis. Sed quia nomen finis primo sumptum et impositum est ab ultimo, ideo principalis finis dicitur ultimus. Et quia finis licet sit primum in intentione, tamen est ultimum in executione et assecutione. Et quia ordinem causarum finalium, anima communiter incipit discernere ab eo quod realiter est interius et posterius.

Ad quartum, negatur antecedens. Ad probationem, illud intelligibile quod est Deum concausare non presupponit causam secundam agere, quia illud est Deus causans. Deus autem causans non presupponit alterum causans, sed conceditur quod ratio et conceptus quo concipitur, ut cum altero agente agens presupponit aliquem conceptum illius alterius. Ad secundam probationem, negatur maior. Aliter, potest responderi, negando consequentiam principalem, de hoc supra, respondendo ad primum contra primam conclusionem.

Tertia conclusio: Deo et creatura concurrentibus per se effective ad eundem effectum: Deus prius naturaliter agit quam causa secunda secundum intellectum et modum inferius explicandum. Probatur per aliquas rationes, quarum aliqua nisi debite intelligantur assumunt aliqua falsa, et videntur applicabiles ad conclusiones aliquas falsas. Arguitur igitur primo sic in ordine causalitatis effective: Deus est prima causa efectiva, igitur est prior in causando et prius causat. Consequentia patet, quia in omni ordine primum est prius secundum illum ordinem. Antecedens patet, quia etiam a philosophis vocatur primum efficiens et primum movens. Preterea, in omni ordine quod est remotius ab ultimo est prius in illo ordine, et quod est propinquius ultimo est posterius, sicut econtra illud est prius quod est primo propinquius, 5 Metaphysice. Sed in ordine causarum et causatorum effective ultimum est effectus ultimus et primum efficiens est remotius ab ultimo, et causa secunda est propinquior effectui ultimo secundum istum ordinem, igitur in ordine causandi est posterior. Minor probatur,

quia in per se ordinatis extremum supremum est remotius ab extremo infimo quam medium inferius iter supremum et infimum, et inter primum et ultimum et medium est propinquius extremo quam extremum extremo, secundum illam rationem ordinis secundum quam dicitur ibi esse supremum seu primum et medium inferius et ultimum infimum. Preterea, non eque primo causant ex prima conclusione. Et quia nullus esset per se ordo causarum in causando, sed secunda causa non prius causat ex secunda conclusione, igitur.

Confirmatur, quia prioritas causandi, cum sit conditio nobilitatis magis attribuenda est cause principali et superiori quam cause instrumentali vel minus principali et subservienti. Deus autem est causa principalis. Unde, Magister, libro primo, distinctione 18, capitulo 6, “voluntas et potentia Dei est omnium causa principalis et primordialis per modum artificis in cuius arte et dispositione est qualis sit figura arche, sive futura archa”. Et Augustinus, 3 De trinitate, capitulo 4, “voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium specierum atque motionum”.

Preterea, illa causa est prior in causando in cuius virtute agit altera causa non econtra, et in cuius potestate est illa altera causa, non solum in essendo, sed etiam in causando non econtra, quia tale presupponitur illi in causando potius quam econtra. Confirmatur 5 Metaphysice, capitulo de priori, dicitur sic: “prius dicitur secundum cuius prevoluntatem sequi necesse est alterum et posterius, ut non movente illo non moveatur et movente moveatur, et est prevoluntas principium”. Nota: hunc modum prioritatis dicit prius secundum potestatem.

Preterea, in per se ordine causalitatis causa independens in causando est prior in causando quam causa dependens ab illa in causando. Probo, quia in omni ordine prius secundum illum ordinem est minus dependens, quia dependens in eo secundum quod dependet presupponit et preexigit illud a quo dependet, non econtra. Et quia ideo causa dicitur prior effectui, quia ab ea dependet effectus, non econtra.

Preterea, in moventibus per se ordinatis movens immobile et immobiliter est prius in movendo quam movens motum. Ponitur enim esse primum movens, igitur in per se ordine causarum effectivarum, illa est prior in causando effective que causat incausabiliter, et illa est posterior que causat ut causabilis. Sed causa prima est huiusmodi, igitur.

Preterea, prius est quod potest esse sine altero, non econtra, 5 Metaphysice, “prius etiam est a quo non convertitur consequentia secundum esse”. Sed prima causa potest causare *b* effectum

sine causa secunda, non e contra, et sequitur creatura causat *b*, igitur Deus causat *b* non e contra, igitur.

Preterea, secundum Aristotelem in Predicamentis, “eorum que convertuntur secundum existentie consequentiam, quod alteri quolibet modo causa est digne prius natura dicitur”. Sed prima causa est causa causalitatis secunde cause, et quare causa secunda agit, quia facit secundam causam agere, quia vult ipsam agere et secunda causa habet et capit agere a prima, et ideo secunda agit, quia prima agit, et quia secunda causa dependet a prima in causando, igitur.

Preterea, causa prima determinat causam secundam ad agendum [218b]determinate hunc effectum, non e contra, igitur prior est in causando. Consequentia patet, quia indeterminatum ex se ad aliquid et determinabile per alterum presupponit alterum ad hoc quod determinetur. Antecedens patet, quia agens naturale non determinatur ex se ad agendum hunc singularem effectum magis quam alium omnino consimilem eque ex se possibilem et eque ex se, in hoc passo receptibilem, igitur vel nullum vel quemlibet producit, nisi determinetur a causa libera precognoscente illa singularia possiblea determinate.

Preterea, in ordine causalitatis finalis, Deus primo causat quam creatura, igitur et in ordine causalitatis effective. Antecedens probatur, quia si finis sit primum in intentione, igitur finis principalis, qui est Deus, est primum in intentione primi efficientis et propter ipsum agit principaliter omnis causa, et quia sicut causa finalis secunda dicitur prior causato quod est gratia illius. Ita Deus erit prior secundum causalitatem finalem quam causa finalis creata, quia causa finalis secunda est propter finem ultimum, et gratia illius.

Preterea, super illam primam propositionem de causis. Prima causa plus influit in causatum quam secunda. Commentator, ibidem, dicit quod causa universalis agit in causatum cause secunde antequam agat in ipsum causa secunda, que sequitur ipsum. Sic igitur probata est conclusio. Sed multa sunt ibi accepta ad que respondebitur in sequentibus, et ad quedam responsum est supra, quia nisi debite intelligatur possent applicari ad conclusiones falsas.

Contra conclusionem istam possent reduci rationes facte contra primam et secundam conclusiones, etiam quibus in questione sequenti arguitur Deum non prius agere ad actum voluntatis nostre quam agat voluntas nostra. Sed preter hec arguitur sic: sequitur quod effectus talis prius causatur et prius est causatus quam secunda causa causet, et ita secunda causa non

causat, quia causare iam precausatum, et producere iam ab alio prius productum nihil est, quia nullus effectus est naturaliter prior causalitate sue cause. Consequentia probatur, quia si prima causa in causando prevenit secundam causam et prius naturaliter causat *b* effectum instantaneum vel temporalem, igitur *b* effectus prius causatur a Deo quam causa secunda causet, igitur *b* effectus in illo priori causatur a prima causa sufficienter, quia prima causa non causat insufficienter et diminute, igitur *b* causari preintelligitur naturaliter et presupponitur causalitati cause secunde. Confirmatur, eo modo et eo ordine quo aliquid est prius altero est simul cum illius alterius contradictorio. Sed agere Dei est naturaliter priusquam agere creature, igitur agere Dei est simul cum non agere cause secunde, igitur simul prima causa agit et secunda non agit. Confirmatur: quia Deum causare *b* et *b*causari a Deo sunt simul natura ut correlativa, igitur si causalitas secunde cause sit naturaliter posterior causalitate prime cause sequitur, quod est naturaliter posterior effectu causato a Deo. Secundo, Deus non prius causat secundum causalitatem effectivam quam materia causet in suo ordine et genere causandi in actionibus physicis, igitur nec prius quam causa secunda activa causet. Consequentia patet, quia non minorem unionem et connexionem, et per consequens simultatem in causando naturalem habent cause eiusdem generis simul concurrentes quam cause alterius generis, et quia causalitas effectiva physica non est posterior causalitate passivi materialis cum actus sit prior potentia, 9 Metaphysice. Antecedens probatur, quia quelibet forma naturalis crearetur. Probo, quia quod prius naturaliter producit in esse et habet esse quam sit eductio de potentia materie et quam sit productio de materia creatur. Sic esset de omni forma naturali, quia Deus prius naturaliter producet huiusmodi formam quam materia habeat causalitatem aliquam respectu illius actionis, et per consequens prius naturaliter quam sit aliqua transmutatio passivi subiecti ex quo causalitas divina prevenit omnem causalitatem creature.

Tertio, sequitur mutatio in Deo. Probo: ubi prius novitas realis, ibi prius mutatio. Sed in Deo erit prius novitas realis quam in causa secunda, vel in effectu, quia si Deus prius naturaliter agit igitur prius incipit agere et prius est noviter agens et prius sit de non agente agens quam causa secunda. Et quam effectus sit igitur prius novitas et mutatio est in Deo. Confirmatur: transitus contradictionis realis, aut est mutatio, aut propter mutationem et presupponit mutationem, aut non exigit mutationem, sed cum Deus sit noviter agens ibi est transitus de non agere ad agere realiter et non est propter mutationem creature, nec presupponit mutationem in creatura, quia secundum te hic transitus erit naturaliter prius quam causa secunda causet. Et iste transitus exigit

mutationem aliquam, alioquin posset esse sine positione vel destructione nova alicuius effectus, igitur presupponit et exigit mutationem in Deo.

Quarto, Deum non agere non est prius quam causam secundam non agere, igitur Deum agere et causare non est prius quam causam secundam causare, vel sic Deus non prius desinit influere et causare quam secunda causa desinat et cesset influere et causare, igitur non prius influit et agit. Consequentia patet, quia si remotio prioris est prior et causa remotionis posterioris. Antecedens probatur: primo, quia si causa secunda naturalis cesset agere, hoc non est quia Deus non velit et non paratus sit agere et influere, et quia prius velit influentiam suam subtrahere, cum eius influentia generalis sit omnibus causis secundis naturalibus exposita. Sed ideo causa secunda cessat, quia ultra causare non potest propter debilitatem et fatigationem, vel propter aliud impedimentum.

Secundo, quia non essemus rei omitendo actum debitum producere vel cessando a continuatione actus quem debemus continuare, quia ideo non ageremus, quia Deus non ageret, nec influeret, et ideo cessaremus, quia Deus cessaret et desineret influere.

Tertio, non videtur intelligibile quomodo in actione subita Deus prius influat et prius desinet influere.

Quarto, si prius naturaliter subtrahitur Dei causalitas, et influentia quam causa secunda desinat causare, igitur in illo priori vel posteriori creatura agit Dei influentia subtracta. Probo, quia eo modo et eo ordine quo aliquid est prius altero est simul cum eius contradictorio. Et ita si non agere Dei est prius quam non agere cause secunde, sequitur quod non agere Dei et agere cause secunde simul sunt naturaliter.

Pro responsione ad ista. Sciendum quod preter prioritatem dignitatis et perfectionis et potestatis et principalitatis, secundum quam certum est causam primam prius causare potest dici primam causam prius causare quam secundam prioritatem independentie cui correspondet posterioritas dependentie et indigentie que potest dici prioritas secundum naturam, etiam si esse prioris inserat* esse posterioris, ut declaratum est supra.

Item, prima causa potest dici prior in causando prio **-[219b]**-ritate sufficientie non coexigentis, et secunda causa dici posterior posterioritate insufficientis coexigentis et presupponentis, et hec potest dici prioritas secundum naturam prout usus est Plato. Et sicut illud dicitur ens naturaliter

prius altero quod potest esse simpliciter sine illo, non econtra, ita illud dicitur prius naturaliter tale quam quod alterum sit tale quod potest esse tale absque hoc quod illud alterum sit tale, non econtra.

Possibile est autem quod Deus sit causans *b* et causa secunda non causet *b*, non econtra. Hic modus prioritatis reducitur ad modum secundum quem prius dicitur a quo non convertitur consequentia existendi vel essendi huiusmodi.

Item, potest dici prius causans prius inquam causaliter seu prioritate causalitatis, quamvis causa secunda effectiva non recipiat aliquid noviter a prima causa ex eo quod incipit causare, quamvis etiam causam secundam causare non sit novus effectus productus a prima causa distinctus ab effectu communi utrique cause, tamen prima causa diceretur esse causa causalitatis secunde cause, seu causa per quam secunda causa causat, quia causa secunda non solum fuit effectus productus a prima causa. Sed etiam dum est et agit dependet continue effective a prima causa in essendo, et in causando, nec posset agere nisi prima sibi coagente per se ad idem, et habet a prima causa quidquid habet, quidquid est, et quidquid potest, nec precise dependet in causando a prima causa, sicut lumen in causando dependet a sole, licet enim lumen non possit naturaliter esse, nec per consequens causare nisi continue dependeat effective a sole, tamen potest agere aliquem effectum sole non per se coagente sibi ad eundem ut ad visionem luminis, ideo sol non est illi causa per se effectiva essentialiter preordinata in causando. Causa autem secunda dependet per se continue a Deo non solum in essendo, sed nec posset agere, nisi Deo etiam concausante et nisi in virtute prime cause causaret. Prima igitur causa dicitur his modis prius causare.

Ad primum, igitur in oppositum, per illud probatur quod nulla causa est in causando prior quam altera sive eiusdem, sive alterius generis. Per idem etiam arguitur quod causa non est prior effectu, quia in illo priori causa causaret, et nihil causaretur. Negatur igitur consequentia. Ad probationem, negatur quod in illo priori *b* effectus sit *a* prima causa productus sufficienter secunda causa, nondum causante vel prius quam secunda causa causet. Hec enim propositio videtur implicare quod hec prioritas naturalis attendatur penes quandam mensuram extrinsecam realem vel imaginariam in qua ponatur prius et nondum ponatur posterius, sicut de prioritate secundum durationem. Hec autem imaginatio est falsa, sicut etiam de prioritate perfectionis et dignitatis. Dico igitur quod in nullo priori reali vel imaginario tamquam in aliquo signo vel

mensura extrinseca Deus causat, et secunda causa non causet. Sed ab illo priori a Deo et a causa secunda est *b* effectus. Dicere autem quod *b* effectus est prius causatus a prima causa quam a causa secunda non importat quod in aliqua mensura reali vel imaginaria sit vere productus a prima causa et non a secunda. Sed quod producat a prima causa ut causa essentialiter preordinata, et a secunda causa ut a causa essentialiter subordinata et dependente. Cum autem additur quod Deus non causat insufficienter vel diminute, sed sufficienter et perfecte, verum est quantum ad sufficientiam et perfectio **-[220a]-** nem virtutis in Deo, et per negationem insufficientis potentie ad producendum *b* effectum etiam totaliter, tamen non sufficienter, id est non totaliter et precise per exclusionem alterius concause. Ad confirmationem, negatur maior nisi de prioritatem que attenditur per respectum et comparisonem plurium ad aliquam unam mensuram, quia si esse *a* sit prius secundum perfectionem et dignitatem quam esse *b*, non oportet quod sit simul secundum dignitatem, cum non esse *b*, quia esse simul secundum dignitatem est esse equalis dignitatis.

Ad aliam confirmationem, negatur antecedens, loquendo de simultate naturali opposita prioritati, negatur secundum independentiam vel causalitatem, ut in proposito, licet sit verum de simultate naturali opposita prioritatem nature, id est naturalis intelligentie quoad aliquem conceptum et rationem illorum conceptibilium et de simultate convertibilitatis propositionum et in consimili sensu conceditur quod causam secundam causare *b* est secundum naturam posterius quam *b* effectum esse vel causari, quia hoc sequitur ad illud, non econtra.

Ad secundum principale, negatur antecedens. Ad probationem, negatur consequentia. Ad probationem, negatur minor. Forma enim physica non prius naturaliter producit, et habet esse quam producat de materia, quia eius productio passiva est eius productio eteductio de materia. Tamen productio activa que est Deus volens et producens est naturaliter prior quam productio passiva, que est effectus.

Ad tertium, negatur consequentia. Ad probationem per idem probaretur quod non potest producere noviter se solo creaturam aliquam, et quod effectus esset prius ens quam causa secunda causaret, nisi causa illa prius aliquid reciperet et mutaretur. Ad probationem consequentie, patet supra, distinctione 8, questione 1.

Ad quartum, accipiendum prioritatem naturalem uniformiter in antecedente et consequente. Negatur consequentia, quia non entis non est dependentia, nec independentia vel causalitas, quia

esse posterioris infert et exigit esse prioris. Sed non esse posterioris non infert nec exigit non esse prioris, et quia non esse causalitatis cause secunde potest contingere aliunde quam ex eo quod Deus subtrahat influentiam quasi respuens coagere, etiam causa secunda presente sufficienter ad agendum quantum est ex parte sui. Sumendo autem prioritatem large et improprie in quadam similitudine et transumptione ad prioritatem naturalem secundum causalitatem. Negatur antecedens, de quo infra, distinctione 38, et specialiter negatur antecedens in casu quo Deus subtrahat influentiam suam causa secunda sufficienter disposita quantum est ex se ad agendum, nec deest nisi Dei influentia generalis, ut de igne in camino trium puerorum. Ad primam probationem, non procedit in casu predicto, sed eo modo quo communiter cause naturales desinunt agere. Sed in isto casu, potest dici quod cum calor corrumpit frigiditatem, ideo frigiditas desinit esse, quia Deus non vult frigiditatem esse, nec vult eam amplius conservare, ut notetur negatio causalitatis et conservationis requisite quam Deus possit exercere si vellet. Et cum dicitur quod ideo frigiditas cessat, quia non potest ulterius resistere et quod Dei influentia generalis est exposita. Dico quod, si frigiditas non potest ulterius resistere, nec durare. Hoc est ex preordinatione et dispositione divina antecedente secundum quam ordinavit cursum et ordinem causarum naturalium. Ideo proprie loquendo influentia Dei non est ei exposita, immo Deus preordinavit quod in huiusmodi causa non influeret, nec conservaret, et si Deus conservaret, sequitur quod Deus antecederet disposuisset. Ad secundam probationem antecedentis negatur **[220b]** consequentia. Ad probationem, negatur assumptum, quia hec propositio, ideo desinimus bene agere, quia Deus desinit influere et coagere, non solum negat actualem positionem causalitatis requisite, sed etiam notat negationem assistentie divine antecederet parate et exposite, et notatur ex parte Dei quasi antecedens repulsa et refutatio quamvis homo faciat quod in se est et quod potest ex naturalibus, et non stet in eo notatur, etiam preordinatio divina ad oppositum, scilicet quod Deus preordinavit quod desinamus bene agere. Sed hec sunt falsa, de hoc inferius.

Ad tertiam probationem, si actio instantanea sit possibilis idem dicendum est sicut de successiva, quia prioritas et posterioritas tales non repugnant simultati durationis.

Ad quartam, negatur consequentia. Ad probationem, dictum est supra. Procedit enim imaginando huiusmodi prioritatem esse per comparisonem et respectum ad quoddam tertium per modum mensure in qua hoc agat et non illud.

Secundus articulus. An ideo causa secunda agat, quia prima agit, vel econtra in casu quo per se concausant idem.

Prima conclusio: non ideo Deus causat, quia creatura causat. Probatur ex secunda et tertia conclusione precedentis articuli. Preterea, prima causa in causando non causatur, nec dependet a causa secunda, nec habet a causa secunda, nec agit in virtute illius, igitur non ideo causat, quia secunda causat. Consequentia patet, alioquin quibuscumque causis concurrentibus posset dici indifferenter de qualibet, quod ideo hec causat quia illa causat, et contra.

Preterea, non ideo Deus vult *b* effectum esse, quia creatura causat *b*, igitur consequentia patet, quia Deus eo formaliter ponit *b* in esse quo simpliciter vult *b* esse, per Augustinum, 83 Questionibus, questione 3. Antecedens probatur, quia velle divinum non est posterius creatura, nec dependet ab illa. Preterea, Magister primo Sententiarum, distinctione 45, capitulo 4, “voluntatis divine nulla est causa preventa, et ideo eius non est causa querenda”¹¹, et idem, capitulo sequente, “non est querendum quare Deus voluit facere mundum”. Voluntas enim Dei non habet causam antecedentem, et accipitur ab Augustino, 83 Questionibus, questione 28. Contra omne novum positivum habet causam, et propter quid. Sed Deum causare est novum positivum. Deus enim noviter positive agit, igitur huius est causa, et propter quid illa non est Deus, quia idem esset causa sui, et quia Deus esset noviter causa illius, igitur Deum noviter causare illud esset aliud nomen positivum. Si igitur causa illius sit creatura aliqua illa non est effectus communis cause prime et secunde, igitur est causa secunda in eo quod causat, igitur ideo prima causat, quia secunda causat. Secundo, illud est causa quare prima causa causat quod est causa quare prima causa fit de non causante causans. Sed causa secunda in causando est huiusmodi, igitur maior patet, quia illud est causa quare prima causa nunc primo noviter causat. Minor probatur, quia transitus realis contradictionis de inesse et de presenti non fit circa Deum nisi propter mutationem et novitatem in creatura, alioquin esset primo mutatio in Deo.

Tertio, illius est causa aliqua de quo convenienter queritur propter quod et cuius convenienter assignatur propter quid. Sed convenienter queritur propter quid Deus creavit hominem vel angelum. Patet in 2 Sententiarum, distinctione 1, capitulo 2, querit Magister quare [221] Deus creavit hominem vel angelum. Ad primum, maior est vera, loquendo proprie de novo positivo secundum novitatem essendi simpliciter vel essendi huiusmodi cuiusmodi esse natum est per se

¹¹in marg.: “alia lectura habet: voluntas divina nulla est causa preventa”.

terminare motum, vel mutationem vel generationem et productionem, et sic negatur minor. Non sequitur Deus causat noviter, igitur Deum causare est aliquod novum, sicut nec sequitur Deus causans est novus vel aliquid novum. Si vero maior intelligatur de novo positivo large et improprie, scilicet secundum novitatem essendi huiusmodi cuiusmodi esse, significatur per predicationem alicuius 10 generum, negatur maior.

Item, minor est distinguenda, sicut ista: Deus causans est novum positivum vel est noviter in sensu divisionis falsa est, in sensu compositionis vera est, id est Deus est noviter causans, quia nunc est causans et prius non erat causans, et tunc non est forma sillogistica. Patet, si exponatur et resolvatur minor vel si maior debite sumeretur, negaretur, quia non omne quod est noviter huiusmodi habet causam quare est noviter huiusmodi.

Ad secundum, negatur minor. Ad probationem, patet supra, distinctione 8, questione prima.

Ad tertium, negatur minor, intelligendo de propter quid rei extra seu significati per propositionem. Ad probationem, non queritur causa in re huiusmodi, quod est Deum causare. Sed queritur causa finalis effectus provenientis a Deo, ut propter quid facit domum, queritur causa finalis domus vel queritur alia propositio quasi causalis respectu huius Deus causat. Non oportet autem universaliter correspondere causalitatem in re, ut declarabitur distinctione 38.

Secunda conclusio inquirenda: an ideo causa secunda agit, quia prima agit utraque concausante per se effective idem. Et argui potest quod sic per rationes quibus probatur tertia conclusio primi articuli, et ex prima conclusione huius articuli.

Preterea, primo: ideo causa secunda agit, quia Deus vult illam agere, igitur quia Deus agit. Antecedens probatur, quia sicut omne quod est, ideo est, quia Deus vult ipsum esse ita omne quod causat positive et non male, ideo causat, quia Deus vult ipsum causare. Consequentia probatur, quia Deum velle aliquid extra se est producere secundum Augustinum, alioquin eius velle non esset efficax et omnipotens. Secundo, causa secunda ideo agit determinate hunc singularem effectum, quia prima causa determinat agere ad hunc effectum singularem distincte, igitur.

Tertio, in ordine seu genere causalitatis finalis, ideo creatura causat, quia Deus causat et Deus est causa finalis aliarum causalitatum finalium, ideo in ordine causalitatis effective simpliciter. Consequentia patet, quia sicut prima causalitas finalis ad secundas, sic prima efectiva ad

secundas. Et quia causalitas effectiva in Deo non est minoris nobilitatis, nec minus universalis quam causalitas finalis. Antecedens probatur. Deus enim est causa finalis omnium et omnis alius finis creature est propter Deum et ordinatur ad Deum.

Confirmatur: Deus est causa finalis secundarum effectivarum causalitatum, igitur et causa effectiva earum, ideo secunda causat, quia prima causat. Antecedens probatur, quia finis est causa aliarum causarum, 2 Physicorum, et patet quia convenienter respondetur ad questionem factam propter quid de unaquaque aliarum causalitatum specialiter defectiva.

Quarto, illud est causa quare causa secunda agit que accipit et habet agere a Deo. Tale enim ideo habet hoc, quia Deus dedit illud et quia habere ab alio, notat causalitatem in illo alio respectu accipientis [221b] Sed causa secunda accipit et habet agere a Deo, quia quidquid est, et quidquid habet, et quidquid potest, habet a prima causa. Nisi enim haberet a Deo quod ipsa est causans ipsa causaret independenter.

Quinto, illud est causa quare causa secunda agit quod facit causam secundam agere, prima causa est huiusmodi. Deus enim facit omne quod est bonum et non malum, et quia vult et ordinat et determinat causas secundas agere, igitur facit quod causa secunda agat. Deum enim simpliciter velle ad extra, sic esse est facere.

Sexto, omne realiter novum positivum et non malum, et in creatura, et circa creaturarum habet causam et propter quid in Deo, quia est causabile a prima causa. Sed secundam causam agere est realiter novum positivum circa creaturam.

Septimo, in moventibus per se ordinatis, ideo secundum movet, quia primum movet. Patet de aere et pila et baculo et manu, igitur similiter de causis effectivis per se ordinatis in causando. Confirmatur, quod non movet nisi motum a prima causa, ideo movet quia prima causa movet. Patet, quia tale ideo movetur, quia prima causa movet ipsum. Sed creatura est huiusmodi, quia solum primum movens est movens immobile et immobiliter. Et quia in quocumque ordine aliquid est movens, non motum est in illo ordine movens primum. Patet ex 7 et 8 Physicorum, et ex 3 De anima.

Octavo, quod non causat nec agit nisi in recipiendo aliquid a prima causa, et per hoc quod recipit aliquid a prima causa, ideo agit, quia prima causa agit. Patet, quia recipere aliquid a prima causa non est sine causalitate prime cause respectu recipientis. Sed omnis causa secunda effectiva in

causando recipit aliquid a prima causa per quod agit, et prius effectu tertio communi. Probo primo, quia quod non movet nisi motum a prima causa, et secundum quod motum a prima causa, recipit aliquid a prima causa in movendo. Si enim non indiget recipere ab illa, non indiget moveri ab illa. Secundo, quia prima causa influit in secundam, igitur secunda recipit influentiam prime cause, et agit virtute illius influentie. Si enim nihil recipit a prima, igitur prima non ei influit, alioquin quelibet causa diceretur influere cuilibet cause sibi concausanti.

Nono, cum secunda causa non agit, ideo non agit, quia Deus non coagit, nec vult coagere, igitur. Consequentia patet, quia si negatio est causa negationis et affirmatio affirmationis, antecedens probatur, quia in camino trium puerorum, ideo ignis non agebat, quia Deus influentiam suam subtrahebat.

Secundo, quia in moventibus per se ordinatis in movendo quorum primum non potest impediri ab aliquo a movendo, non potest necessitari ab alio ad movendum et quorum secundum non potest movere, nisi per primum motorem, nec potest eidem resistere. Si secundum, non movet, ideo non movet, quia primum non movet. Patet de brachio et baculo et pila et aere.

Tertio, quia privatio, cum sit defectus, non habet causam efficientem sed deficientem, igitur causam secundam non agere habet causam deficientem, cum sit quidam defectus, non habet autem aliam causam, nisi quia causa prior et superior deficit ab agendo.

Quarto, quia secundum Aristotelem, secundo Physicorum, sicut presentia cause est causa habitus, sic absentia cause est causa privationis, ut de sole respectu luminis et tenebre, igitur sicut remotio cause est causa remotionis effectus propter posterioritatem et dependentiam effectus a causa. Sic pari ratione remotio cause prioris est causa remotionis cause [222a] posterioris et dependentis in causando.

Quinto, quod non est, ideo non est, quia Deus non vult, nec facit ipsum esse, ut in sequentibus probabitur, igitur pari ratione quod non agit, ideo non agit, quia Deus non vult, nec facit ipsum agere.

Sexto, ideo effectus non est, quia causa eius non causat, ideo igitur secunda non causat, quia prima non causat. Antecedens patet, quia non esse causati oportet habere propter quid. Consequentia probatur: pari ratione quia ratio est dependentia et posterioritas.

Septimo, ideo passum non patitur, quia activum non agit in illud, igitur ideo activum secundum non agit, quia primum non agit ex simili ratione, scilicet propter posterioritatem et dependentiam.

Octavo, ideo secundum non agit, quia Deus non vult ipsum agere, igitur. Patet satis ex dictis, quia Deus non agit. In oppositum sunt rationes prius posite supra, contra conclusiones primi articuli.

Preterea, dum causa secunda non agit, ideo non agit, quia Deus non agit et influit, igitur consequentia patet ut prius. Antecedens probatur, quia influentia Dei generalis est parata et exposita causis secundis specialiter, si non stet ex parte illarum, ideo non ideo non agunt, quia Deus influentiam substrahabat. Unde Anselmus, De casu diaboli, capitulo 13, dicit quod primus angelus non ideo non accepit perseverantiam, quia Deus non dedit eo quod Deus erat paratus dare nec ex parte Dei stetit. Secundo, quod in causando et movendo nihil recipit a prima causa, nec movetur a prima causa, non ideo movet et agit, quia prima causa agat, causa secunda est huiusmodi, igitur maior probatur. Primo, duorum enim moventium respectu eiusdem mobilis, si hoc non movet illud magis quam econtra, movere huius non magis est causa motionis alterius quam econtra.

Secundo, quia si nihil recipit a prima causa, igitur prima causa, nihil causaliter facit et influit in ea, igitur non facit eam causare, igitur non ideo illa agit, quia prima agit. Minor probatur: primo cum calor calefacit non oportet quod tunc calefactivum moveatur a Deo motu acquisitivo, quia nec motu alterationis, nec alia specie motus. Patet inducendo.

Secundo, quia illud receptum in secunda causa si a solo Deo producitur, igitur supernaturaliter causatur, et ita in omni actione cause naturalis esset creatio. Si vero causatur ab illa causa secunda, igitur ad hoc ut causa secunda causet noviter illud prexigitur aliud causari et recipi in ea, et sic in infinitum.

Tertio, quia vel illud receptum esset causa ulterioris effectus communis Deo et cause secunde, aut non. Si secundum, igitur frustra apponitur, quia causa prima et preassumpta secunda causa sunt sufficiens et totalis causa respectu *b* effectus tertii communis. Si primum sit illud *c* igitur pari ratione *c* non causabit, nec calidum agit per *c* principium nisi prius recipiat aliud a Deo, et

sic in infinitum, vel si causa secunda per illud principium potest agere Deo concausante, igitur et poterat per precedens principium secundum calorem.

Tertio principaliter eius non est propter quid quod non habet eam. Sed secundam causam causare non habet causam, igitur vel sic. Si ideo causa secunda agit, quia prima agit et si prima causa facit secundam causam causare, sequitur quod secundam causam causare esset novus effectus prime cause causatus in secunda causa distinctus ab effectu communi utriusque cause. Consequentia ista et maior primi discursus patent, quia propter quid dicit causam et quotiens dicitur propter quid totiens dicitur causa, 2 Physicorum; li 'quia' est etiam responsivum causale ad interrogationem factam propter quid causa causat; et in proposito, cum dicitur, ideo secunda causa causat effective, quia prima causat effective, li 'quia' non denotat aliam [222b] causalitatem quam effectivam respectu huius quod est causam secundam causare, et quia si facit causam secundam causare, igitur efficit istud, quia facere est causare effective, igitur hic effectus novus productus a prima causa, et hic effectus est distinctus ab illo tertio effectu communi ambarum causarum, quia erit naturaliter prior et causa illius tertii, et quia iste effectus non movet nisi quamdiu prima causa et secunda simul concausant. Minor autem primi discursus, et falsitas consequentis in secundo discursu probatur. Primo: sit *b* effectus tertius communis prime cause et secunde et sit *c* ille effectus prior, qui est secundam causam causare. Aut igitur *c* producitur per motum et mutationem, sed hoc non, quia non per motum vel mutationem ad substantiam et ad quantitatem, nec ad qualitatem, nec ad ubi. Secundo, si causam secundam causare sit causabile hoc esset, quia videtur esse novum positivum. Sed pari ratione Deum causare esset causabile, quia videtur non minus nomine positivum. Deum enim causare et effectum causans simul sunt et non sunt. Tertio causa, ut causans causabitur et erit effectus et noviter causare erit noviter causari, et ita ultra causa communis erit causatio et actionis actio in infinitum contra Aristotelem, 5 Physicorum. Consequentia patet: si causam causare sit formaliter effectus novus.

Quarto, aut causam secundam causare *c* effectum est effectus distinctus ab ipso *c*, aut non. Si secundum, igitur pari ratione causam causare *b* non erit effectus distinctus ab ipso *b* prior ipso *b*. Si primum: sit ille effectus *d*, aut igitur causam causare *d* est alius effectus etc., et est processus in infinitum. Confirmatur ut supra: aut *c* effectus est precise a solo Deo effective, aut partialiter a causa secunda. Si primum, igitur nulla causa secunda agit nisi in ea noviter creatur a Deo aliquid supernaturaliter. Si secundum, igitur *c* est effectus communis Deo et secunde cause, sicut

b effectus, igitur causam secundam causare *c*, erit effectus prior ipso *c*, et Deus prius faciet causam secundam causare *c*, et sic in infinitum. Deus etiam non poterit concausare cause secunde ad aliquem effectum, quin concauset sibi ad duos effectus totaliter distinctos alterius rationis.

Quinto, sequitur esse possibile quod secunda causa causet et quod nullus effectus procedat ab ea. Probo, quia Deus poterit causare *c* effectum in secunda causa se solo nulla causa secunda concausante sibi absque hoc quod ponatur *b* effectus. Probo effectuum totaliter distinctorum Deus potest causare priorem sine posteriori, vel etiam coagere ad priorem non coagendo ad posteriorem, igitur in secunda causa ponetur *c* sine *b*, igitur causa secunda causabit, et nihil ab ea producet, vel etiam Deus se solo posset producere *c* et *b* et ita causa secunda formaliter causabit, quia ponitur ipsam causare esse novus effectus, et non causabit, quia tam *b* quam *c* est a solo Deo.

Sexto, ut supra: aut *c* esset principium causale effectivum ipsius *b*, aut non. Si secundum, igitur frustra ponitur quia Deus et causa secunda sunt sufficiens et totalis causa ipsius *b*. Et ultra sequitur quod *b* effectus non est causaliter per hoc quod causa secunda causet, nec causa ut causans erit principium effectivum *b* producti, quia non est formaliter causans per aliquod principium causale effectivum. Si primum, contra: quia esset quoddam principium effectivum creatum quo existente Deus, necessitaretur illi influere. Nec posset Deus suspendere et subtrahere actionem, quia contradictio est causam secundam causare quin ponatur effectus.

Confirmatur: vel a Deo et causa secunda unica potest provenire aliquis effectus, aut non. [223a] Si primum, igitur causam secundam causare non est effectus talis distinctus et prior et frustra additur. Si secundum, igitur Deus non potest concausare alicui cause secunde ad unum effectum, quin ad duos effectus alterius rationis, et quia contra potentiam Dei videtur quod non posset alicui cause secunde dare potentiam sufficientem ad aliquem effectum una cum potentia divina, et quod Deus effectum quem se solo potest causare, et cum pluribus causis secundis non possit cum altera illarum.

Respondeo: cum dicitur ideo causa secunda agit *b* effectum, quia prima agit et sibi coagit, si notetur quod primam causam agree, sit noviter causa huius, quod est causam secundam causare tamquam cuiusdam novi effectus distincti ab effectu *b*. Negatur illa propositio causalis, sicut etiam cause noviter causans non est novus effectus alius ab effectu illo tertio communi. Et hoc

probant aliquae rationes posite pro ultima parte, que videntur etiam probare quod actio non est res respectiva distincta ab activis et termino, ideo non evidenter concludunt nisi forte de effectu absoluto¹², interdum tamen Deus dat alicui cause secunde speciali auxilio aliquod principium per quod noviter agat, ut in anima nostra.

Si vero in predicat propositione causali li “quia” notet per se ordinem non causati ad causam, sed causarum in causando secundum prius et posterius et penes dependentiam et independentiam, et penes indigentiam et sufficientiam, vel penes determinationem activam et passivam, sic conceditur illa causalis, sicut solet etiam dici quod ideo agens agit, quia intendit et amat talem finem et propter talem finem. Notatur enim non solum ordo effectus producibilis ad finem gratia cuius est, sed etiam potest notari ordo causalitatis effective ad causalitatem finalem, ubi huiusmodi causalitates distinguuntur. Sic etiam causa finalis potest responderi ad interrogationem factam propter quid de causalitate aliarum causarum propter ordinem causalitatum aliarum ad finem, ubi huiusmodi causalitates distinguuntur. Sic etiam potest dici quod ideo materia recipit formam, et ideo forma perficit materiam ad constitutionem totius, quia agens transmutat passum et educit formam de potentia materie. Ibi enim notatur ordo inter causalitatem effectivam et causalitatem materialem et formalem. Sic igitur huiusmodi propositiones causales in terminis causalitatis non semper notant solum ordinem causati ad causam, sed interdum ordinem causarum in causando.

Item, li ‘quia’ et li ‘propter’ interdum notant ordinem effectuum in causari, ut ideo hoc rarefit, quia calefit, vel ideo hoc agit in remotum, quia agit in propinquum, non econtra.

Item, cum dicitur ideo causa secunda agit, quia prima agit, si li ‘quia’ notet causalitatem cause prime respectu cause secunde, secundum illud quod est et secundum principium per quod per se agit, conceditur illa causalis, quia quidquid entitatis et principii activi habet causa secunda recipit a prima, etiam tunc quando agit. Patet igitur quod li ‘quia’ aliquando notat habitudinem causati ad causam, vel econtra, aliquando habitudinem et ordinem causarum invicem in causando, aliquando ordinem effectuum in causari, aliquando vero est nota signi ut demonstratio a signo dicitur demonstratio, quia si etiam notet ordinem causarum in causando, hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quod plures cause concurrunt ad idem secundum ordinem essentialis dependentie solum. Alio modo, quod una moveat aliam et agat in ea non solum ambe, simul

¹²in marg: “alia lectura habet: de intellectu absoluto”.

concausent idem. Ad rationes igitur utriusque partis, quatinus faciunt contra dicta. Et primo ad rationes primo positas, quia alicuius illarum videtur -[223b]- tur concludere quod causam secundam causare sit effectus distinctus novus, et prior effectus illo tertio communi.

Ad primum, negatur antecedens in primo sensu supraposito, Deum enim simpliciter velle aliquid extrinsecum esse est Deum causare et causaliter producere illud. Sed Deum velle secundam causam noviter causare non est Deum velle illam noviter esse vel aliquid in ea noviter esse. Sed est Deum velle aliquem effectum esse ab ipso, et a secunda causa simul et est Deum velle ipsum cum causa secunda concurrere ad faciendum aliud esse. Ad secundum concludit in secundo sensu. Ad tertium potest duci ad oppositum, causa enim secundam id causare finaliter, quia prima causat finaliter non ponit aliquid novum positivum in causa secunda finali. Dicendum est igitur quod concludit solum quod sicut in ordine causalium finalium. Prima causa est causa finalis aliarum causarum finalium, ita in ordine causarum effectivarum. Prima causa est causa effectiva aliarum causarum effectivarum. Sed ex hoc non oportet quod in secunda causa fiat aliquid noviter, cum incipit causare.

Ad quartum, concludit in quarto sensu sive intellectu. Si vero reducatur ad primum intellectum. Sic dicitur quod accipere agere a prima causa potest intelligi proprie pro receptione formali alicuius rei nove, que sit formaliter causalitas activa, et sic negatur minor. Alio modo large, quia virtutem et principium agendi accipit et habet continue effective a Deo, et dependet per se ab eo in agendo et ab eo ordinatur et determinatur ad agendum hoc, et sic negatur maior quoad primum sensum.

Ad quintum, quod Deus faciat causam secundam causare potest intelligi quod dat ei principium activum, et ad hoc dat ut per illud causa secunda causet, vel quia preordinat vel predeterminat illam causare, et quod eam adiuvat, et in eius virtute causa secunda causat, sic conceditur minor et negatur maior quoad primum sensum illius causalis. Alio modo, quod causam secundam causare sit novus effectus quem Deus faciat in causa secunda alius a tertio effectus communi, et sic negatur minor.

Ad sextum, patet supra respondendo ad primum contra primam conclusionem primi articuli.

Ad septimum, aliqua in movendo dicuntur ordinata dupliciter. Uno modo, quia quodlibet est per se movens, et secundum subordinatur in movendo essentialiter priori et sic argumentum

concludit quoad secundum sensum. Sed quoad primum sensum, negatur maior. Alio modo, quod non quodlibet est per se movens per potentiam activam, sed sunt mobilia sic ordinate mota ab aliquo, quia secundum prius movetur quam tertium et secundum est quasi instrumentale movens respectu tertii et motus secundi, sic est ratio motus tertii, quia secundum motum pellit tertium. Et in tali ordine conceditur quod posterius movetur a priori, et ideo movet quasi instrumentaliter, quia prius naturaliter recipit motum a priori. Sed sic non est in causis per se effectivis essentialiter ordinatis in causando.

Ad confirmationem accipiendo proprie moveri, negatur minor, accidit enim moventi et efficienti quod moveatur cum motus sit actus mobilis non motivi, et si movens interdum moveatur hoc non est a moventi per se essentialiter preordinato, sed potius a passivo contraagente. Potest tamen concedi minor, accipiendo moveri large et improprie, ut secunda causa dicatur in movendo moveri a prima, ex eo quod determinatur a prima causa, et ei subest, et subordinatur in agendo secundum determinationem et voluntatem prime cause. Et quia per primam causam etiam in eius virtute fit de potentia agens actu agens, et in hoc aliquo modo perficitur participando divinum esse et imitando Deum, et in hiis assimilatur instrumento quod movetur, et ducitur a principali movente.

Ad octavum negatur minor, intelligendo de receptione nova forme quam prius non haberet tunc continue accipit effective virtutem qua agit. Non solum accepit in preterito, quia continue dependet effective a Deo.

Ad primam probationem patet supra.

Ad secundam, nec influentia non intelligitur aliqua forma procedens noviter a prima causa in secundam, sed intelligitur esse continua acceptio principii activi, et continua per se dependentia in causando, et in virtute eius agere et ordinari et determinari ab ea ad agendum tamquam ab essentialiter preordinata causa.

Ad nonum procedit in sensu secundo, aliter tamen est vera ille negativa causalis, quando Deus ex speciali ordinatione subtrahit influentiam suam presentibus causis secundis sufficienter quantum est ex se dispositis, ut de igne in camino trium puerorum. Aliter autem quando non influit, quia etiam cause secunde naturales sunt impeditae. Subtrahit enim tunc influentiam

secundum suam universalem dispositionem et preordinationem qua de communi lege administratur et gubernatur universum.

Ad primum, in oppositum negatur antecedens. Ad probationem, conceditur quod si non staret ex parte causarum secundarum impedimentum influentiam Dei generalis foret exposita, sed stat ex parte causarum secundarum. Et quod sit impedimentum ex parte cause secunde naturalis, hoc est ex preordinatione divina, stando in ordine causalium naturalium, ideo absolute falsum est Dei generalem influentiam esse tunc illis expositam, quia subtrahitur ex predeterminatione divina, qua disposuit ordinem causarum naturalium. Secus est de omissione perseverantie, quia Deus sic erat paratus influere ad actus bonos quos preordinaverat ordinatione preceptoria voluntatem agere actus bonos, et voluntas poterat et stetit in ea, non ex impotentia vel impedimento in universali. Ad secundum et tertium procedunt secundum primum intellectum. Ad argumentum in principio, patet sequenti questione etc.

Questio 6.

Viso de ordine causalitatis prime cause et secunde in generali, videndum est in speciali de ordine prime cause concurrentis, cum secunda causa libera. Et quero utrum divina potentia secundum generalem influentiam concausans voluntati create prius naturaliter agat ad actum voluntatis create, quam voluntas create. Quod non, quia coagens alteri agenti, non prius, sed posterius agit, quam illud, coagere enim alteri agenti presupponit illud alterum agens. Coagere enim est cum altero agente agere, et adiuvere illud. Sed Deus coagit voluntati nostre Marcus, ultimo “Domino cooperante etc.”.

Contra: aut Deus prius agit et propositum, aut neutra causa prius agit, et hoc non, quia sunt essentialiter ordinate in agendo. Ordo autem dicit habitudinem prioris et posterioris. Et quia reducerentur ad tertiam causam priorem, quia non sunt due eque prime cause. Aut voluntas create prius naturaliter agit, et hoc non, quia derogat divine dignitati, quod sit causa in causando subordinata et subserviens alteri cause, et ducatur et regatur quasi ancilla et pedissequa. [224a] Notandum: supponitur ex superioribus Deum per se effective concurrere ad actus nostre voluntatis per se causabiles, et queritur de prioritare secundum naturam vel causalitatem iuxta intellectum in superioribus positum.

Item, hec questio procedit de actibus voluntatis in generali, non descendendo in speciali ad differentias bonitatis et malitie, quia de hiis fient speciales questiones. Sed proceditur de actibus voluntatis quoad suas realites positivas et físicas, per se causabiles, abstrahendo a bonitate et malitia morali vel theologica, et proceditur de causalitate divina secundum generalem influentiam.

Primus articulus de quesito secundo: an ideo voluntas creata agit, quia divina agit, vel econtra.

Prima conclusio: Deo et voluntate creata concausantibus per te eundem actum volendi non prius causat voluntas creata quam divina. Probatur per rationes quibus secunda conclusio primi articuli questionis precedentis probatur. Confirmatur: voluntas humana esset liberior quam divina in huiusmodi concursu, quia voluntas creata prederet ut dominans et principalis, et voluntas divina sequeretur quasi serva et ancilla. Item, consequenter in opere imperato extrinseco homo esset artifex principalis, et Deus agens secundarium quasi instrumentale. Item, voluntas creata posset necessitare divinam, ex quo naturaliter prederet vel preveniret, in per se causando.

Secunda conclusio: in causando actum voluntatis nostre Deus prius naturaliter agit quam voluntas nostra iuxta intellectum inferius explicandum. Probatur per rationes quibus probatur tertia conclusio primi articuli questionis precedentis. Confirmatur: quia voluntas nostra in agendo non minus dependet a Deo, nec minus indiget auxilio et influentia eius, quam cause cetera.

Item, in ordine causarum effectivarum convenientius est ponere illam posteriorem in agendo, que indiget auxilio alterius, non econtra. Preterea, si non hoc videretur quia Deus necessitaret voluntatem nostram, et ita periret libertas voluntatis nostre in agendo, sed hoc non valet. Tum quia pari ratione voluntas creata non est prior in causando, quia necessitaret divinam. Tum quia aliqua causa potest antecederet inclinare voluntatem nostram et naturaliter, salva libertate voluntatis nostre. Patet de habitu vel de obiecto alliciente, igitur multo magis Deus potest prius causare non necessitando. Et hoc ponit Augustinum in De gratia et libero arbitrio, circa finem, quod “Deus interdum inclinat voluntates hominum ad aliquos actus, stante libertate voluntatis. Ad hanc conclusionem et priorem possunt adduci rationes et alia media, sed videntur etiam concludere quod Deus provenit voluntatem nostram in malis actibus, sicut in bonis. Que quidem rationes et si aliquo modo verum concludant, quia possent tamen applicari ad conclusiones

falsas, ideo tanguntur in sequentibus ubi specialiter inquiretur de actibus malis. Contra has conclusiones posset adduci rationes multe posite questione precedenti, et ponende in duabus questionibus sequentibus. Sed abstrahendo a bonitate vel malitia actuum, et stando in generali causatione actuum liberorum, secundum suas positivas entitates arguitur sic: ille voluntates eque immediate et eque primo concurrunt ad effectum, nec una in causando precedit naturaliter alteram magis quam econtra, quarum quolibet quoad agere est sic in potestate et libertate alterius [225a] quod si una vult alteram agere, altera agit, et econtra, et si una non vult alteram agere, altera non agit et econtra. Sic est de voluntate divina et creata, igitur minor patet per Anselmum, De concordia, capitulo 3, “quedam Deus sic subdit voluntati humane, ut si vult fiant, et si non vult, non fiant”. Patet iterum, quia generalis Dei influentia sic est exposita voluntati, ut utatur ea si vult, si non, non et si vult agere, Deus paratus est ei coagere, et si non, non. Maior probatur, primo per exemplum. Si enim voluntas mea et voluntas tua sic concurrant ad effectum eundem tertium, tunc voluntas tua non prevenit naturaliter meam in causando, magis quam econtra. Et si tua preveniret ut predominans, iam non esset in libertate mea te agere, sicut econtra. Secundo, quia si una prevenit naturaliter aliam in agendo, igitur una precedit tamquam dux et determinans et predominans, altera vero sequitur tamquam illud quod determinatur et ducitur, et quasi expectans determinationem alterius voluntatis. Iuxta illud Genesis, 24, “Vocemus puellam, et queramus eius voluntatem”. Si vero una sit in libertate et potestate alterius, et econverso, modo predicto sequitur quod una non magis dominatur, nec ducitur quam alia, nec expectat determinationem alterius quasi predominantis.

Tertio, quia secundum Philosophum 5 Metaphysice, prius dicitur cuius voluntatem sequitur alterum, ut movente moveatur, et non movente non moveatur, igitur in proposito una non habet magis rationem prioris quam altera.

Secundo principaliter, prioritas et preventio secundum quam Deus in agendo precedit naturaliter voluntatem nostram, est tantum causalitas per influentiam specialem et per auxilium speciale, igitur hec preventio et prioritas non est in concursu prime cause, secundum influentiam generalem ad actus voluntatis nostre absolute, et in generali. Antecedens probatur, tum quia talis preventio non videtur respectu malorum actuum, tum quia non oramus pro influentia generali que exponitur etiam brutis et inanimatis. Oramus autem pro huiusmodi preventionem et prioritate

dicentes: ‘Actiones nostras quesumus, Domine, aspirando preveni’. Et iterum: ‘Gratia tua quesumus, Domine, semper nos preveniat’ etc.

Tertio principaliter sequitur quod voluntas creata in omni actu suo necessitaretur et tolleretur liberata contradictionis, cuius oppositum nunc supponitur, et probabitur in sequentibus. Consequentia probatur multipliciter, primo anima necessitatur ad illam actionem in qua prevenitur a causalitate naturaliter priori non impedibili, nec frustrabili, et cuius preventioni non potest vel resistere vel difformari, et quam non potest impedire non sequi. Sic erit in proposito, igitur. Maior probatur, quia anima talem actionem agit necessitate antecedente, quia mediante principio naturaliter prius causante quod non potest non sequi. Patet etiam exemplo in motu aeris per gladium motum a manu mota per imperium voluntatis, quia enim manus preveniantur ab imperio voluntatis cui non potest resistere, ideo manus ut movens distinctum contra voluntatem necessitatur in movendo, nec habet libertatem indifferentie ex motu gladii, ut immediate causatus a manu causatur necessario, licet diceretur libere produci in respectu ad causam primam, scilicet voluntatem libere imperantem, aut igitur voluntas diceretur habere libertatem indifferentie in divisione aeris vel ligni per securim, tamen manus vel securis non habet huiusmodi libertatem, ex eo quod nec potest movere et dividere nisi prius moveatur et preveniatur ab imperio voluntatis, et non potest non sequi motionem illius prevenientis, voluntas autem creata non preexigit minus in causando causalitatem divinam quam securis respectu manus in dividendo, nec minus est illi subiecta, nec minus dependens ab ea vel **[225b]** indigens illa, et si securis vel gladius non esset pure instrumentum, sed esset causa per se activa ad divisionem, idem sequeretur. Sicut etiam de virtute corporali executiva in brachio, sicut etiam si manus mea esset iuncta tuae, et non posset se movere nisi prius mota et preventa naturaliter a manu tua, cuius preventionem et promotionem non posset impedire, vel non sequi. Patet igitur maior principalis, et minor patet, quia divina causalitas ut actualiter causans prevenit naturaliter voluntatem in agendo secundum te, et voluntas in agendo non potest illi preventioni resistere, quia Romanos 9, “voluntati eius quis resistit, nec potest illam preventionem non sequi, et ab ea difformari, quia vinceret et superaret illam preventionem, quia necessario sequitur Deus prevenit voluntatem creatam ad agendum *b*, igitur voluntas agit ad *b*. Et quia si voluntas creata resistit vel difformatur, igitur non concausat idem, immo voluntas divina agit ad unum et voluntas creata ad aliud, quod est impossibile.

Secundo, ad confirmationem priorum. Anima non habet in libera potestate et in plena libertate illum effectum in quem agendo ipsa dependet, et predeterminatur a causa priori, que nec in essendo, nec in causando, est in potestate anime, nec subest potestati anime, sic erit in omni actu volendi, igitur. Maior patet, quia quod habet in plena libertate aliquem effectum aut potest se solo sufficienter illum producere, aut in eius potestate sunt ea que necessario requiruntur ad illum, ut si voluntas ad actum volendi exigit intellectum vel obiectum, ipsa non haberet sufficienter in potestate sua libera actum, nisi haberet in sua potestate operationem intellectus. Probatur iterum maior, quia quod est ex se indetermined ad diversa, si non ex se determinatur sed ab alio determinato ad alterum illorum, non est per se liberum secundum contradictionem respectu illius ad quod determinatur ab alio. Liberum enim determinat seipsum, nam quod alio priori determinatur, secundum hoc agitur et ducitur. Minor probatur, quia voluntas divina prius est determinata ad agendum *b* singularem effectum quam voluntas creata, immo voluntas creata non determinatur ex se ad hunc numero, sed a divina voluntate predeterminata a qua dependet, ad agendum hunc affectum vel hoc determinate. Sed divina causalitas et preventio non subest potestati anime. Probo, tum quia prius natura non est in potestate posterioris in eo secundum quod est prius, scilicet in causando, sed potius econtra. Nec causalitas superior subest virtuti cause inferioris, sed potius econtra. Iam enim superius esset inferius, et econtra. Quod enim habet alterum in sua potestate est superius illo, et quod subest potestati alterius, est secundum hoc inferius illo. Tum per Augustinum, 1 Retractionum, capitulo 13, et ponitur 2 Sententiarum, distinctione 20, capitulo 4. In nostra potestate non est, nisi quod nostram sequitur voluntatem, tum Anselmus 2, Cur Deus homo, capitulo 10, “omnis potest sequitur voluntatem”. Confirmatur: in cuius potestate et libertate non est quin ponatur antecedens, in eius libertate non est quin ponatur consequens necessario consequens. Sed Deum prevenire naturaliter voluntatem nostram in causando *b* actum, est antecedens ad quod necessario sequitur *b* actum esse, et Deum sic prevenire non est in potestate nostra, nec in libertate voluntatis nostre, ut probatum est, quia prius et presuppositum naturaliter actioni voluntatis, et quia nihil in potestate anime nisi sua actio, vel mediante sua actione. Sed divina causalitas preveniens non est actio anime, nec est in potestate anime mediante alia actione anime. Quod enim est in potestate anime mediante sua actione est posterius illa actione anime, quia illam actionem anime etiam preveniret di -[226a]-vina causalitas, et ita ante omnem

actionem anime esset alia actio anime. Quod enim est in potestate anime mediante sua actione, est posterius illa actione.

Tertio, probatur consequentia principalis. Deus potest se solo per suum velle necessitare voluntatem ad agendum vel ad continuandum actum, igitur in omni actu necessitat, si in omni prevenit. Probatio consequentie, quia non aliter videtur necessitare se solo nisi preveniendo.

Quarto, aliqua prioritas et preventio causandi in secunda causa necessitaret voluntatem nostram, igitur et preventio causalitatis divine. Antecedens patet, ut cum interdum prevenitur aliqua passione vehementi vel aliqua occasione subrepticia preveniente deliberationem, vel dum prevenitur in primis intentionibus, vel per inclinationem habitus confirmantis vel obstinantis, vel si preveniretur influentia stellarum secundum astronomos. Consequentia probatur, quia causalitas actualis divina naturaliter preveniens est potentior et efficacior quacumque causalitate cause secunde preveniente.

Confirmatur: preventio potentie executive vel intellective a voluntate seu a velle voluntatis create necessitat illam obeditivam potentiam, igitur et divina preventio necessitat voluntatem creatam. Probatio consequentie, quia illa preventio est eque potens et efficax et excedens et voluntas creata non est minus dependens et subiecta.

Quarto principaliter, sequitur quod actus prime naturaliter reciperetur in voluntate, quam voluntas producat illum. Probo: Deus prius naturaliter causat *b* actum in voluntate quam voluntas causet, igitur *b* prius causatur a Deo in voluntate, quam voluntas causet, igitur *b* prius est in voluntate a Deo quam voluntas causet. Ex quo etiam sequitur quod voluntas prius patitur quam agat, nec agit nisi in eo secundum quod prius patitur, igitur non libere agit.

Confirmatur: omne novum quod sequitur agere Dei agitur. Sed voluntatem agere erit huiusmodi, igitur voluntas in eo quod agens agitur et patitur. Confirmatur ita per Crisostomum super Epistolam ad Hebraeos, sermone 12, ubi sic ait: “omnia Dei sunt, sed non ita ut liberum in nobis ledatur arbitrium”. Oportet enim nos primo eligere que bona sunt, et tunc Deus que ab ipso sunt introducit. Non antecedit nostras voluntates, ne elidatur nostrum arbitrium. Cum autem nos elegerimus vitam, tunc introducit auxiliationem. Pro responsione notandum quod loquendo de actibus voluntatis absolute et in generali et secundum quod sunt forme et qualitates physice, et de concausatione divina secundum influentiam generalem Deum prius naturaliter causare et in

agendo prevenire voluntatem nostram posset intelligi quadrupliciter. Uno modo quod prius moveat voluntatem nostram, quam voluntas causet actum volendi, et quod sit alia causalitas divina effectiva terminata ad aliquod causatum circa voluntatem nostram prius naturaliter actu volendi, et per quod consequenter voluntas nostra agat vel moveatur ad agendum, sive illud primo determinans huiusmodi causalitatem dicatur voluntatem agere, et quod Deus faciat voluntatem agere, sive aliter exprimat, et sic negatur quod Deus prius naturaliter causet, vel causaliter preveniat voluntatem. Secundo modo, quod Deus in aliquo priori signo nature tamquam in quadam mensura reali vel potenciali vel imagiaria ageret, et in illo signo nature posteriori, voluntas humana non ageret, sed in secundo signo nature posteriori voluntas ageret, ita quod hec signa nature intelligantur quasi quedam mensura ordinis naturalis seu prioritatis et posterioritatis, secundum naturam proportionabiliter, sicut instantia temporis intelliguntur mensura, vel signa ordinis secundum durationem seu prioritatis et posterioritatis temporalis, et sic etiam negatur Deum in causando secundum generalem influentiam [226b] actus nostre voluntatis prevenire actionem nostre voluntatis.

Tertio modo, ut prioritas in causando sit ex parte prioris independentia et sufficientia causandi et posterioritas in altero sit dependentia et indigentia et exigentia et presuppositio in causando, et sic conceditur Deum prius naturaliter causare et prevenire voluntatem in causando.

Quarto modo, hec preventio intelligitur voluntas divina antecedenter quantum est ex parte sui parata et exposita, et quasi antecedenter initans et offerens.

Ad primum in oppositum, maior est vera, si illud foret ex insufficientia et indigentia alterius ab altera, et si una non potest in illum effectum sine altera, sicut econtra, vel si una potest in illum effectum sine altera, sicut econtra. Si autem hoc sit ex mere libera ordinatione alterius voluntatis cum dependentia et indigentia alterius, negatur maior.

Ad secundum, negatur antecedens, loquendo de prioritate in tertio intellectu. Ad primam probationem conceditur quod talis preventio non est respectu malorum actuuum malis sunt, quia illorum ut sic Deus non est causa, nec prius nec posterius causans, sed quoad realitatem positivam per se effectibilem potest concedi Deum prius causare in sensu tertio modo dicto, licet pluribus modis dicatur Deus prevenire et prius agere ad actus bonos, et etiam ad actus causarum naturalium, quibus modis non prevenit ad actus malos, et scilicet realitatem positivam ipsorum, ut in sequentibus declarabitur.

Ad secundam probationem, ille conclusiones intelliguntur de alia preventionem speciali, sicut enim est influentia generalis et influentia auxilii specialis, ita est preventio et prioritas specialis et generalis.

Ad tertiam, aliqui concedunt consequens, de quo inferius. Sed neganda est consequentia. Ad primam probationem maior foret vera de preventionem dicta primo modo vel secundo, sed non tertio modo. Nec est simile de motu gladii vel manus, quia manus prius recipit a priori causa causa motum et dispositionem ad quam tamquam ad effectum priorem sequitur naturali necessitate motus gladii. Voluntas enim non movetur nec recipit aliquid de novo prius naturaliter, quam actus producat. Quod autem in minori dicitur voluntatem divinam esse impedibilem et infrustrabilem cui nihil potest resistere hoc est verum, proprie et simpliciter loquendo, quia voluntas dicitur frustrabilis et quod ei potest fieri resistentia, quando ipsa volente simpliciter aliquid agere, et ipsa conante ad hoc et faciente quod in se est et quod potest nihilominus non ponitur effectus ratione alterius impediens, cum large dicitur voluntas creata resistere, quia libere ponit quedam vel quedam non aufert, quibus stantibus Deus disposuit non agere sic. Unde Acta 7, “Spiritu Sancto semper resistitis”, quod autem dicitur quod non potest eam non sequi, vel ab ea difformari, dicendum quod potest difformari ab eius ordinatione antecedente. Falsum est igitur quod non possit non sequi illam preventionem et causalitatem, immo simpliciter potest non sequi, quia illa preventio est simpliciter contingens et libera libertate contradictionis et in libertate voluntatis nostre est illam poni vel non poni, tamen secundum quid et in sensu compositionis vel secundum necessitatem consequentiae. Non potest non sequi, quia hec consequentia est necessaria: “Deus prevenit voluntatem in agendo *b*, igitur voluntas agit”. Sed hoc non tollit libertatem contradictionis in voluntate, quia ita econtra divina voluntas sive causalitas non potest non sequi causalitatem voluntatis nostre, quia necessario sequitur sequitur voluntas agit *b*, igitur Deus agit. Sic etiam Deus se solo nihil produceret libertate contradictionis, quia positio effectus non potest non sequi causalitatem divinam priorem. Ad secundam probationem consequentiae, causalitatem alterius cause esse in [227a] libera potestate huius ad causandum *b* effectum, et ad hoc quod illa altera causa agat vel non agat *b* potest esse dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie per illius alterius cause influentiam et indigentiam et dependentiam ab ista causa ad causandum *b*, et per illius alterius cause impotentiam ad impediendum hanc causam et resistendum huic cause simpliciter volenti agere *b* et per consequens per huiusmodi cause predominationem et illius alterius cause subiectionem,

et sic securis est in potestate hominis quoad effectum divisionis, et cognitio intellectus est in potestate voluntatis quoad producendum actum amoris vel odii, et sic divina causalitas non est in potestate voluntatis create, nec subest potestati voluntatis create, sed econtra.

Secundo modo secundum quid et improprie et large per illius alterius cause concomitantiam liberam et paratam et expositam assistentiam et influentiam, ita ut nec mihi desit, nec me violentet aut necessario impellat, et hoc totum fit ex illius alterius cause libera et gratuita ordinatione et sic voluntas divina potest dici esse in potestate voluntatis create, iuxta illud Iosue 10, “stetit sol in medio celi spatio unius diei, obediente Domino voluntati hominis”. Ad probationem primam procedit de esse in potestate alterius cause simpliciter et proprie. Ad secundam, Augustinus intelligit de eo quod est in potestate nostra per modum effectus causabilis.

Ad tertiam, Anselmus loquitur de potestate voluntatis ad actum extrinsecum imparatum, que est potentia ad aliquid sequens actum voluntatis, ut si dicatur possum loqui vel ambulare, subintelligitur si volo. Quod etiam in illa ratione tangitur de predeterminatione divine voluntatis que determinat voluntatem nostram ad agendum. Sciendum quod loquendo de determinatione ad effectum secundum individuum demonstratum ut distinctum ab omni alio omnino simili et possibili, sic prima causa determinat voluntatem nostram. Sed loquendo de determinatione secundum speciem vel secundum differentias individui accidentales, ut secundum intensionem vel remissionem, sic voluntas seipsam determinat. Item, Deum determinare causam secundam ad talem actionem potest esse dupliciter, vel per determinationem limitantem et arctantem ad unum oppositorum, et sic Deus non determinat voluntatem creatam ad talem actionem, licet sic determinat causas naturales, vel per influentiam actualem et concausationem ad talem effectum non ad oppositum, tamen cum permissione ad agendum oppositum et cum assistentia parata ad oppositum quantum esset ex se, et sic Deus determinat voluntatem creatam.

Ad confirmationem, negatur minor, accipiendo large esse in potestate alicuius. Ad improbationem, verum est proprie et per modum effectus, non improprie per modum auxilii parati et expositi.

Ad tertiam probationem principalis consequentie, negatur consequentia.

Ad probationem, non necessitat solum preveniendo secundum tertium intellectum supra expositum, sed aliis modis ut declarabitur inferius, distinctione 45.

Ad probationem quartam, si infertur consequens de possibili conceditur. Deus enim potest provenire aliquo modo preventionis necessitatis. Si vero inferatur consequens de inesse et de facto negatur consequentia. Alia enim preventio voluntatis naturaliter fit per aliquod ens secundum quod est formaliter dispositio anime formaliter inexistens et afficiens ipsam, ideo anima sic formaliter affecta movetur naturaliter ad aliquid. Divina autem voluntas, licet sit in infinitum potentior, non tamen necessitat, cum sit formaliter libera, nec sit formalis affectio anime. Ad confirmationem, negatur consequentia, quia ille actus voluntatis est causa naturalis respectu effectus in potentia mota a voluntate, et illa potentia non est for -[227b]- maliter libera.

Ad quintam probationem, licet prius natura sit *b* actum esse in voluntate, quam voluntat est causare *b* accipiendo prius natura, quod potest esse sine alio, non econtra, et a quo non convertit consequentia, et loquendo absolute et in generali de receptione ipsius *b* in voluntate, tamen loquendo de receptione actus producti a voluntate et de priori natura secundum dependentiam. Negatur consequentia.

Ad probationem, negatur consequentia. Hec enim sic ordinantur secundum dependentiam naturalem, ut prius sit Deum agere secundo voluntatem agere, tertio effectum esse, ut ordo causarum prior sit effectu.

Ad confirmationem, patet questione precedenti, ad confirmationem, Crisostomus intendit quod Deus non antecedit per modum agentis et moventis totalis, ut quando pello vel traho te ut excitem te vel inducam ad agendum aliquid, vel per modum inclinationis vincentis facultatem voluntatis nostre, licet conaretur in oppositum.

Secundus articulus, que istarum causalium sit vera, ideo voluntas creata agit *b*, quia Deus agit vel econtra.

Prima conclusio: non ideo divina voluntas agit *b* actum nostrum volendi, quia voluntas creata agit *b*, loquendo de influenza generali, et de realitate actus positiva per se effectibili, que in bonum naturale probatur, ut similis conclusio de causa secunda absolute in questione precedenti.

Confirmatur: non ideo vult Deus *b* actum esse vel voluntatem agere *b*, quia voluntas agit *b*, igitur non ideo Deus causat, quia voluntas creata causat. Antecedens probatur, quia non ideo Deus ab

eterno volebat *b* fore, vel voluntatem esse acturam *b*, quia *b* erat futurum vel voluntas erat actura, igitur nec ideo nunc vult eam agere, quia illa agit. Contra: in actibus qui mali sunt ideo Deus agit entitatem positivam, quia voluntas agit, igitur similiter in aliis actibus voluntatis secundum influentiam generalem. Consequentia probatur, quia ad actus positivos qui mali sunt, concurrunt solum influentiam generali, secundum hanc autem concurrunt in omni actu voluntatis. Antecedens probatur, tum quia non econtra ideo voluntas agit actum prohibitum, quia Deus agit, tum quia Deus quantum est ex se magis vellet et magis ei placeret voluntatem non elicere huius actum. Unde, Anselmus De concordia, prope finem: “Opera mala facit Deus sola culpa hominis, quia ea non faceret nisi homo vellet”. Secundo, voluntas creata determinat voluntatem divinam quoad speciem et gradum actus potius quam econtra, ideo igitur Deus agit, quia voluntas creata agit. Antecedens probatur, quia Dei influenza generalis est ex se indifferens et parata ad coagendum mihi sive in actu volendi sive nolendi, et ad volendum intense vel remisse, voluntas autem creata seipsam ad hoc determinat.

Ad primum, si in antecedente li “quia” sit nota causalitatis realis in voluntate nostra respectu divine causalitatis seu respectu eius quod est Deum agere. Negatur antecedens, si etiam li “quia” sit nota alicuius prioritatis naturalis secundum per se essentialem ordinem causandi, vel nota alicuius auctoritatis et predominationis, negatur antecedens, et sic intelligitur conclusio posita. Si vero li “quia” notet quandam concessionem vel permissionem usus libertatis create, et non subtractionem influentie generalis, etiam respectu actuum malorum, licet Deus antecederet prohibuerit, et licet magis sibi placeret oppositum. Sic conceditur antecedens, et negat consequentia. Sed tunc li “quia” tenetur improprie et metaphorice, ut in sequentibus declarabitur, ubi queritur specialiter de actibus malis.

Ad probationem consequentie, licet concurrat influentia generali ad positivum actus mali, tamen multe alie rationes et circumstantie concurrunt in concausatione actus mali, et alie contrarie concurrunt in causatione actuum bonorum [228a] vel etiam indifferentium vel naturalium, propter quas non dicitur convenienter quod ideo voluntas agit huiusmodi actus malos, quia Deus agit illos sicut de aliis. Ad probationes antecedentis patebit in sequentibus. Ad secundum, quia voluntas creata non determinat divinam nec seipsam, immo ad certum individuum actus, et quia cetera non sunt paria, sed causa secunda dependet a prima, non econtra, ideo negatur consequentia. Item, negatur antecedens. Deus enim erat ab eterno determinatus secundum

intelligere et velle ad agendum talem speciem actionis in tanto gradu pro tali tempore. Ad probationem, verum est quod influentia generalis erat indifferens per potestatis illimitationem, et per auxilii generalis paratam et expositam assistentiam, si voluntas creata voluisset oppositum. Non autem per privationem prescientie et preordinationis determinate.

Secunda conclusio: ideo voluntas creata agit *b* actum positivum, quia Deus agit *b*. Probatur ut similis conclusio de secunda causa absolute in questione precedenti, et intelligitur de realitate actus circumscribendo malitiam vel bonitatem specialem. Contra: sequitur quod ideo voluntas creata non agit *c*, quia divina non agit, nec coagit. Consequentia patet, quia si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis 1 Posteriorum. Falsitas consequentis probatur, quia si modo non ago *c* actum quem tamen libere et faciliter possem nunc agere, hoc non est quin Dei influentia generalis sit parata et exposita voluntati mee sicut voluntati alterius ad consimilem actum et sicut aliis causis secundis, igitur non ideo non ago *c*, quia Deus non velit agere et influere, igitur non ideo quia Deus non agit. Patet consequentia per Anselmum, De casu diaboli, capitulo 3. Preterea, potest argui de actibus malis, sicut supra.

Respondeo: conclusio posita intelligitur non ut li “quia”, notet aliquam causalitatem divinam effectivam, cuius per se et immediatus terminus per modum causati sit voluntatem causare qui terminus sit aliquod novum distinctum et prius actu volendi, qui est a Deo et voluntate, sed li “quia” notat talem per se ordinem voluntatis create et voluntatis divine in causando, ut ex parte voluntatis create notetur dependentia, insufficientia et indigentia, et ex parte Dei notetur independentia et sufficientia ad causandum et cum plena libertate et potestate substrahendi et impediendi causalitatem voluntatis create.

Ad argumentum igitur potest negari consequentia, quia non uniformiter accipitur li “quia”, nec idem accipitur et connotatur per li “quia” in antecedente et consequente, ut consequens accipitur in communi usu, quia secundum communem acceptionem consequentis non solum notatur absoluta negatio divine causalitatis esse causa et propter quid negationis effectus a voluntate, sed etiam notatur quod Dei influentia non erat antecederet parata et exposita, immo ex parte Dei erat antecederet respuere et refutare, quamvis ex parte create voluntatis non staret quin poneretur effectus, et quamvis voluntas creata faceret quod posset et quod in se esset de agendo *c*, si tamen notaretur in consequente absolute et precise negatio causalitatis divine, conceditur

consequens, licet illa causalis non sit ita propria sicut antecedens. De illa regula philosophi videbitur questione sequente.

Ad argumentum in principio questionis negatur maior. Ad probationem, cum dicitur coagere alteri agenti, presupponit illud alterum agens vel ipsum agere. Dicendum quod illa propositio de vi verbi est falsa, si intelligitur universalis, quia equivalet isti omne coagens alteri agenti, exigit illud alterum agens tamquam prius, potest tamen habere intellectum verum secundum prius est naturali intelligentia *b* agere, quam aliquid sibi coagere, id est cognitio qua cognoscimus aliquid coagere *b* agen **-[228b]-** ti presupponit cognitionem qua cognoscimus *b* agens, non econtra. Si coagere autem accipitur non pro coagente seu pro eo quod est in recto ipsum coagere, sed pro aggregato ex agente et sibi coagente. Sic Deum coagere, id est illud aggregatum tamquam posterius presupponit causam secundam agere tamquam prius in quadam similitudine ad totum et partem. Non quod secundam causam agere posset esse sine illo aggregato, quia necessario convertuntur, sed quia secundum quandam similitudinem se habent ut pars et totum, et pars communiter potest esse sine toto, non econtra. Item, hec propositio coagere alteri agenti presupponit illud alterum agens potest dici falsa in sensu divisionis, sed in sensu compositionis, si sit vera, non infert quod Deus posterius agat, alioquin per idem arguitur quod nullum agens agit prius altero sibi coagente, et sic terminatur ista questio.

Postquam visum est de ordine voluntatis create et voluntatis divine in causando idem stando in productione libera actuum voluntatis in generali. Nunc querendum est in speciali de huiusmodi ordine respectu actuum bonorum et malorum. Et primo quero utrum ad actus bonos voluntatis create potentia divina prius naturaliter agat quam voluntas creata. Quod non, quia in malis actibus non prius agit, igitur nec in bonis. Consequentia probatur, quia interdum sunt actus eiudem rationis, immo idem numero magis vel minus intensus vel continuatus etc. Contra: quod facit voluntatem creatam agere actus bonos et movet et excitat eam ad bene agendum, prius agit ad bonum actum quam voluntas creata. Confirmatur: secundum Aristotelem, in Predicamentis, “eorum que convertuntur, quod est causa alteri digne prius natura dicitur”. Sed Deum adiuvere et velle voluntatem bene agere est causa quare voluntas bene agit, igitur. Primo, videbitur de quesito, scilicet de prioritare. Secundo, que istarum causalium sit vera, ideo voluntas creata agit actum bonum, quia divina voluntas agit, vel econtra.

Ad utramque partem arguetur primo, secundo respondebitur, quia aliquae rationes pro conclusione vera videntur applicabiles ad conclusionem in sensu falso. Arguitur igitur quod voluntas divina prius agit; primo, per Augustinum 13 De civitate, capitulo 15: “sic ad malum quippe anime, prior est voluntas eius, ad bonum vero eius prior est voluntas creatoris eius”. Item, Augustinus, Ypronosticon, responsione 3: “in omni opere sancto prior est voluntas Dei, posterior liberi arbitrii, id est operatur Deus, cooperatur homo”. Sequitur contra Pelagium, quod si dicis ut dicere consuevisti, quia ego prior volui, ideo Deus voluit, iam meritum ex operibus facis, et reprehendit te Apostolus dicens: si contra, igitur non ex operibus.

Item, Augustinus Encheridium, 23, “Deus nolentem prevenit et velit, volentem sequitur ne frustra velit”.

Item, Augustinus, De predestinatione sanctorum ad Prosperum et Hylarium, non longe a principio contra Pelagianos, reprehendit opinionem que ponit primam fidem informationem esse ab homine et secundam fidem esse a Deo. Hec reprobatur Augustinus quia talis primam partem sibi tollit, sequentem autem dat Deo, et in eo quod dicit esse amborum priorem se facit posteriorem Deum. Multe alie actoritates possunt adduci que tanguntur 2 Sententiarum, distinctione 26 et 27, sed probant solum quod gratia precedit actionem bonam meritoriam. Preterea, si voluntas creata esset prior in agendo bonum, igitur esset principalis et predominans et regens [229a] et ducens et trahens et superior. Voluntas autem divina esset causa secundaria et subserviens et inferior, et regetur et duceretur et sequeretur ut pedissequa et ancilla illa preeligeret, hec consequenter consentiret. Consequens est falsum et inconveniens, tum quia hec sunt maioris dignitatis. Unde 1 Metaphysice, “sapientie est preordinare, quia principalior est”, tum quia contra illud “Dominus regit me”, et Romanos 8 “Qui spiritu Dei aguntur etc.”, tum quia voluntas creata esset liberior. Tum quia laus bene agendi magis esset ascribenda voluntati create quam Deo.

Preterea, Deus movet et facit voluntatem agere bonum, ut ostendetur articulo sequenti, igitur prius agit, quia movens est prius moto in eo secundum quod est motum, ideo magis esset dicendum quod voluntas creata faceret Deum agere bonum quam econtra, quia causa prior et preveniens in causando potius facit causam secundam causare quam econtra.

Preterea, voluntas nostra facit potentias alias recte operari, et prius agit quam ille, igitur et Deus respectu voluntatis nostre. Preterea, voluntas creata suscitaret et excitaret divinam ad bonos

actus et inclinaret potius quam e contra. Consequens est falsum, quia Deus suggerit et inspirat bene agere, et dicitur inclinare corda nostra, et hec petimus ut inclinet et excitet corda et mentes nostras.

Preterea, homo in resurgendo a peccato et in actu convertendi et conterendi et penitendi prevenitur a Deo, igitur pari ratione in aliis actibus meritoriis. Antecedens probatur, quia oppositum videtur error Pelagii. Dominus enim gratiose prevenit peccantem, Iohannes 10, “Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum”.

Preterea, quod etiam speciali auxilio et influentia prevenit in actibus bonis. Probo, quia alioquin sequeretur quod Deus non aliter concurreret ad actus bonos quam malos, et quam ad effectus causarum naturalium. Consequens est falsum, quia non magis esset Deo attribuendum et ascribendum bonum quam malum, quia non aliter esset causa huius quam illius, et quia homo posset ex puris naturalibus vere agere, sicut ignis calefacere, et quia talem preventionem ad bene agendum, petimus in orationibus dicentes, “actiones nostras quesumus, Domine, aspirando preveni”. Et iterum, “gratia tua, Domine, semper nos preveniat etc.”, frustra autem oraremus pro influentia generali, ut pro ortu solis crastino.

Preterea, potest prevenire, igitur prevenit, quia non apparet ratio differentie nunc et tunc. Preterea, preveniebat voluntatem Christi in agendo, igitur et aliorum iustorum, quia voluntas aliorum non est potentior et liberior ad bonum quam voluntas anime Christi. Antecedens probatur, tum quia aliter Christus posset peccare, tum quia Iohannes 12, “ex meipso non sum locutus, sed qui misit etc”, et Iohannes 5, “non possum a meipso facere quidquam, sed sicut audio iudico”. In oppositum arguitur, primo per Crisostomus, super Epistolam ad Hebreos, sermone 12, ut allegat questione precedenti. Iterum, super illud Iohannes 1, “videns eos sequentes se”, Omelia 18: “Hic erudimur quia non prevenit voluntates nostras Deus donis, sed cum non inceperimus et cum ipsi velle tribuerimus, tunc ipse multas dat nobis salutis actiones”. Item, super illud Marci 19, “Qui potest capere capiat”; Crisostomus, Omelia 24: “Quod autem volentibus gratia non denegatur Dominus in Evangelio ostendit distinctione. Luce 11, “Petite et dabitur, querite etc”. Debet autem voluntas precedere et sic sequitur gratia, et similem sententiam Omelia 19 super illud Matthei 7, “Petite et dabitur vobis”.

Secundo principaliter, in actibus malis non prius agit Deus, igitur nec in bonis. Consequentia probatur, quia sunt eiusdem rationis interdum quoad omnem realitatem per se causabilem, vel etiam interdum idem numero magis continuatus. [229b]

Tertio, sequitur quod Deus prius non ageret quam voluntas non ageret respectu actus boni. Consequens est falsum, quia omissio actus boni debiti esset prius et magis imputanda et ascribendo Deo, quia Deus prius desereret hominem quam homo Deum. Consequentia probatur, quia privatio et absentia prioris est prior privatione posterioris. Sicut enim positio causalitatis huius ad positionem illius, sic privatio ad privationem.

Quarto, per illud Psalmi “Preveni in maturitate et clamavi”. Et iterum, “Oratio mea preveniet te”. Et iterum, “Prevenerunt oculi mei ad te diluculo”. Et iterum, “Preoccupemus faciem eius etc.”.

Responsio: septem modis potest intelligi Deum prius causare et voluntatem creatam naturaliter prevenire in causando actus bonos, quorum duo sunt falsi, et quinque sunt veri. Primo, igitur modo per huiusmodi prioritatem et preventionem causalem potest intelligi aliqua specialis causalitas divina effectiva, cuius per se et immediatus terminus per modum causati correspondentis sit aliqua motio passiva voluntatis secundum aliquam formam aliam ab habitu gratie et ab actu volendi, qui est effectus communis Deo et voluntati, et sic non universaliter in actibus bonis et meritoriis Deus prius agit et prevenit, ut probatur questione precedenti, et probabitur ulterius in articulo sequenti.

Secundo modo, quod in aliquo signo nature tamquam in quadam mensura ordinis naturalis Deus agit et voluntas non agit, et in quodam alio signo nature posteriori tamquam in quadam mensura extrinseca, actuali vel potentiali, vel imaginaria voluntas et Deus simul agant proportionabiliter, sicut de priori et posteriori secundum durationem, et sic negatur quod Deus prius agat aut in agendo preveniat, quia hec prioritas non est imaginanda per habitudinem ad huiusmodi mensuras, sicut nec prioritas perfectionis, sed aliis quinque modis verum est Deum prius causare et prevenire. Primus modus est ut per huiusmodi prioritatem intelligatur independentia et sufficientia causandi, et ex parte voluntatis dependentia et insufficientia et indigentia seu necessaria exigentia.

Secundo modo, quod antecedenter dedit voluntatem ad usum et exercitium bonorum actuum, et ad hoc eam ordinavit, et antecedenter dedit precepta incitativa, et antecedenter quantum est ex se est paratus et expositus agere ad illos, quasi antecedenter offerens et incitans vel invitans.

Tertio modo, Deus prius agit ad actus bonos, quia prius se solo dedit non solum voluntatem, que est principium agendi, nec solum conservat eam in esse continue per causalitatem effectivam permanentem, sed etiam prius se solo dedit charitatem que est principium supernaturale actus boni, ut boni, et tam bonitatem quam charitatem dedit et ordinavit antecedenter ad bonorum actuum usum.

Quarto modo, quia preter charitatem preexistentem frequenter prius movet inclinatur et incitat, causando prius in anima vel corpore aliquod dispositivum et inclinativum et excitativum ad bonum, vel aliquam occasionem bene agendi, administrando extrinsecus vel intrinsecus, sicut malignus spiritus dicitur interdum tentare, incitando, inclinando, alliciendo ad malum, et administrando aliquam occasionem mali.

Quinto, dicitur Deus prius agere ad nostras actiones bonas, quia voluntas nostra bene agit per presuppositiones bonas, quia voluntas nostra bene agit per presuppositionem divine causalitatis et motionis non solum in se, sed etiam in aliqua antecedente notitia, et dilectione, et ordinatione imperatoria. Ad bonum enim actum presupponitur non solum causalitas divina in se formaliter, sed etiam presupponit actualis vel habitualis notitia Dei et mandatorum eius, et actualis vel habitualis dilectio vel timor Dei. Si igitur dominus imperans vel amicus cuius amore aliquid agimus, dicitur primus motor ad huiusmodi actiones, ita de Deo, maxime quia Deus non solum in huiusmodi notitia vel dilectione vel preordinatione movet et agit, sed etiam in se formaliter est prius in causando per se independenter. Item, in hoc etiam movet primo ut finis qui est primus et principalis in intentione actuali vel habituali. In hoc igitur multiplici intellectu conceditur quod Deus prius causat et prevenit voluntatem nostram in actibus bonis.

Ad primum igitur in oppositum Crisostomum, intendit quod Deus communi lege non dat adultis gratiam iustificantem, et gratum facientem, nisi in illis precesserit aliqua actio libera aliquo modo bona moraliter per modum dispositionis meritorie de congruo, et quod talis adultus per modum liberi arbitrii bene utatur naturalibus, faciendo quod in se est secundum influentiam generalem. Intendit etiam quod Deus non prevenit per modum cause totalis aut cogentis aut necessitatis voluntatem respectu actuum bonorum.

Ad secundum, licet antecedens in quodam sensu sit falsum, negatur tamen consequentia. Ad probationem, licet illi actus interdum sunt eiusdem rationis secundum realitates físicas, non tamen probatur consequentia, quia multe circumstantie et differentie concurrunt antecedenter et concomitantur in actione bona, que non in mala, propter quas non sic prevenit Deus in malis, sicut in bonis, ut declarabitur questione sequenti.

Ad tertium, negatur consequentia, specialiter in causis liberis, quando ex parte prioris non stat quin ponatur habitus, sed ipsum prius quantum est ex se paratum est ad ponendum habitum sed ex parte posterioris stat ratione sue libertatis, quod non ponatur habitus oppositus. De hoc magis articulo sequenti.

Ad quartum, Psalmista non dicit se prevenire Deum et Dei causalitatem et auxilium simpliciter, sed prevenit horam communem, et prius accedit quam soleant communiter homines ad Deum accedere, vel intelligitur preventio orationis respectu aliorum negotiorum operum terrenorum. Prius enim serviebat Deo in orationibus, quam vacaret temporalibus. Illa etiam preoccupatio intelligitur respectu punitionis, ut scilicet confiteamur, et veniam postulemus priusquam puniat.

Secundus articulus: an ideo voluntas agit *b* actum bonum, quia Deus agit ad illum, vel econtra. Primo arguitur ad utramque partem. Secundo respondebitur. Quoad primum arguitur quod ideo voluntas creata agit actum bonum, quia Deus agit non econtra. Et ad hec possunt adduci multa tacta in hac conclusione et questione precedenti. Sed ad presens arguitur primo: ita est de bono perseverantie, igitur pari ratione de bono actionis. Antecedens probatur per Anselmum De casu diaboli, capitulo 3: “Ideo angelus bonus perseverantiam accepit et habuit, quia Deus dedit, non econtra”. Preterea, Augustinus De perfectione iustitie, et ponitur 2 Sententiarum, distinctione 26, capitulo 1, “Non ideo miseretur Deus alicuius quia voluit et concurrat, sed ideo voluit et concurrat, quia misertus est Deus”. Paratur enim voluntas hominis a Deo et a Domino gressus hominis diriguntur.

Preterea, non ideo Deus ab eterno voluit hunc bene victurum et salvandum, quia este erat bene victurus et salvandus, sed econtra. Quia similiter de presenti, antecedens patet, quia merita futura non erant ratio, et propter quid predestinationis. Preterea, quod agitur et ducitur a Deo ad bene agendum, immo nec agit recte nisi agatur et ducatur et moveatur a Deo ad recte agendum, ideo bene agit, quia Deus agit. Sic est: non enim minus regitur et ducitur voluntas nostra a Deo ad

bene operandum, quam potentie exteriores a voluntate. Et Romanos 8, “Qui Spiritum Dei aguntur etc.”.

Preterea, illa voluntas ideo recte agit, quia Deus movet et agit, quam voluntatem Deus movet et [230b] facit recte agere, et que voluntas non recte agit, nisi Deus faciat eam recte agere. Sed voluntas nostra est huiusmodi, igitur. Maior patet, quia ‘facere’ notat causalitatem aliquam, igitur si facit recte agere, sequitur quod habet aliquam causalitatem, et propter quid respectu huius quod est voluntatem recte agere. Patet iterum, quia si quis faciat me facere *b*, et queritur a me quare ago *b* respondeo, quia ille facit me agere vel facere. Minor probatur multipliciter. Primo, quia ut supra voluntas facit alias potentias sibi subiectas et obedientes. Iterum, Deus vult voluntatem recte agere, igitur facit voluntatem recte agere, quia idem est aliquid esse Deo volente, quod Deo agente, secundum Augustinum.

Iterum, voluntas noviter haberet aliquam conditionem perfectionis et laudabilem quam non acciperet a Deo causaliter. Iterum, petimus in oratione quod faciat nobis bene velle et bene agere, et excitet nos ad bene agendum. Iterum, Augustinus De predestinatione sanctorum, circa medium sic ait: “Bona opera ideo nobis precipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus, sicut per Ezechielem prophetam apertissime dicit: “Ego faciam ut faciatis”. Sequitur: ostendit Deus se reddere hominibus bona pro malis, cum ipse facit ut faciant divina mandata”. Iterum, in eodem libro, et si homines faciant ea que pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant que precepit, non illi faciunt ut ipse faciat que promisit. Iterum Augustinus De vera innocentia: “Quotiens bona agimus Deus in nobis et nobiscum ut operemur operatur”. Et in eodem libro: “Multa facit Deus in homine bona, que non facit homo. Nulla autem homo facit, que Deus non facit, ut faciat homo”. Iterum, Augustinus De gratia et libero arbitrio, ultra medium: “Ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. Certum est ei nos facere cum facimus. Sed ille facit ut faciamus prebendo vires efficacissimas voluntati, quia dicit: faciam ut in iustificationibus meis ambuletis”. Iterum, super illud Romanos 8, “Spiritus postulat pro nobis gentibus etc.”, Glossa: “Postulare et gemere nos facit, et multa huiusmodi inveniunt dicta a sanctis, et ex his concluditur quod voluntatem bene causare est effectus Dei prior et distinctus ab actu volendi elicito”. Probo, quia talis actus volendi elicitor a voluntate et Deo,

sive sit malus, sive bonus, sive indifferens. Sed Deus non facit voluntatem facere nisi respectu actus boni.

Iterum, quicquid Deus facit causat effective, quia facere est efficere. Iterum, propter quid et causa sunt idem, igitur illud est causa quod respondetur ad questionem propter quid voluntas agit. In oppositum: sequitur quod ideo voluntas non agit *b* actum rectum et debitum, quia Deus non agit. Consequentia probatur, quia I Posteriorum. Si affirmatio est causa affirmationis et negatio negationis. Falsitas consequentis probatur, primo quia si ideo voluntas non bene agit, quia Deus non influit, nec vult influere et coagere, igitur voluntas non peccat omittendo actum precepti. Probatur: voluntas respectu illius omissionis est sufficienter excusata respectu cuius habet cur seu propter quid verum et iustum et rationabile sic erit, quia si queritur quare non agit *b*, convenienter respondetur, quia Deus non influit, nec voluit coagere. Secundo, omissio seu privatio illius actus non imputatur Deo ad culpam, igitur nec voluntati create. Consequentia probatur, quia illa privatio magis attribuenda et ascribenda esset Deo causaliter et prius et principaliter quam voluntati create, et magis referenda in Deum, ut in causam.

Tertio, quia influentia Dei parata et exposita erat, quia non substra **-[231a]-** hit influentiam ad bene agendum ante culpam hominis. Pone autem quod sit primum peccatum alicuius preexistentis in gratia, igitur non ideo Socrates omittit, quia Deus prius non vellet influere.

Quarto, homo prius deferretur a Deo quam deferret Deum.

Quinto, per Anselmum De casu diaboli, capitulo 3, “non ideo primus angelus non habuit perseverantiam, quia Deus non dedit cum Deus offeret eam, et exponeret influentiam generalem”.

Sexto, quia cum nulla res creata sit causa et propter quid respectu causalitatis vel volitionis divine, igitur multominus privatio. Respondeo: si per istam causalem, ideo voluntas agit bene vel bonum, quia Deus agit, notetur per se ordo Dei et voluntatis secundum prius et posterius in causando actum bonum, et ex parte Dei notetur in causando prioritas et independentia et sufficientia, et ex parte voluntatis notetur insufficientia, posterioritas, et dependentia, et indigentia. Conceditur, et quod talis propositio causalis notet interdum non solum ordinem et habitudinem cause ad causatum, sed et causarum inter se in causando, ut declaratum est questione precedenti. Et interdum quia talis dispositio notat ordinem effectuum in causari, ut

ideo talis forma introducitur, quia talis dispositio precedit. Et ideo Socrates habebit gloriam, quia habet gratiam.

Item, si per huiusmodi causalem notetur divina preordinatio antecedenter obligans et excitans, quo modo dicunt subditi, ideo facimus hoc, quia rex vult et ordinat hoc fieri conceditur. Item, si notetur antecedens causalitas alicuius principii motivi vel inclinativi vel dispositivi tamquam auxilli divini specialis et supernaturalis, sic conceditur quod caritas precedit, et frequenter aliquod speciale auxilium. Item, si notetur causalitas divina antecedens, non solum in se formaliter, sed etiam in sui notitia et dilectione vel timore, sic adhuc conceditur. Causalitas enim sufficiens et conveniens notitie vel amori vel timori alicuius obiecti, interdum attribuitur illi obiecto, ut obiectum dicatur facere illud quod eius amor facit. Si vero per huiusmodi causalitatem notetur aliqua causalitas divina effectiva, cuius per se et immediatus terminus per modum causati sit voluntatem agere tamquam effectus novi distincti ab habitu gratie et actu volendi, sic negatur, ut probatum est questione precedenti. Et confirmatur, quia illud causatum non esset habitus, quia sufficit habitus gratie, nec actus, quia non necesse est voluntatem habere semper duos actus, cum bene vult. Si dicatur quod illud causatum est res relativa de genere actionis. Contra: sequitur quod talis preventio secundum quam Deus prevenit in bonis, et secundum quam Deus facit voluntatem agere bonum non erit specialis influentia effectiva, nec speciale auxilium, et sequitur quod equaliter prevenit Deus in malis et in actionibus naturalibus, et facit facere sicut in bonis. Consequens est falsum, quia talis causalitas preveniens que explicatur per hoc quod dicimus ideo voluntas agit, quia Deus agit, et dicendo Deus facit voluntatem agere, non est nisi respectu bonorum, non malorum. Consequentia probatur, quia talis res relativa aut non necessario ponitur, aut ponenda est in omni effectu respectu sue cause. Rationes enim quibus arguitur non sufficere res absolutas, eque concludunt in effectu malo vel naturali.

Confirmatur: prevenire voluntatem et facere eam agere magis conveniret cause secunde quam prime, quia si preter res absolutas necesse sit ponere rem relativam mediatam, maxime necesse erit ponere illam in agente creato, vel in effectu vel passo relato ad agens creatum. Probatio: quia potius motivum ponendi huiusmodi relativum actionis preter absoluta [231b] est, quia idem vel omnino similis effectus, qui est ab hoc activo creato in hoc passo posset et iam a solo Deo esse presente activo creato, et ita potest esse et non esse ab activo creato presente, non autem

potest esse quin a Deo sit. Item, respectus secundum quem Deus facit voluntatem facere et secundum quem prevenit in causando voluntatem est respectus et ordo causarum effectivarum inter se in causando. Sed illa res relativa que est actio non est respectus causarum effectivarum secundum ordinem causandi effectum, sed est per se respectus activi ad terminum qui agitur vel ad passum in quod agitur. Item, sive tale causatum precedens naturaliter actum volendi sit res relativa sive forma absoluta dicatur *a*, aut igitur est *a* totaliter a solo Deo, aut a Deo et voluntate. Si primum, igitur voluntas necessitatur ad bene agendum, nec erit libera in agendo, et secundum quod agens, quia voluntas non se habet libere in eo respectu cuius se habet pure passive. Et quia voluntatem agere erit per se effectus preveniens causalitatem voluntatis, sed effectus non habet formaliter libertatem, licet ab alio libere producat. Videtur etiam oppositio in adiecto quod voluntas sit agens a solo Deo, et quod voluntas secundum quod agens se habeat pure passive. Si secundum, aut igitur ideo voluntas agit et causat *a*, quia Deus preagit per causalitatem effectivam prevenientem quam faciat voluntatem agere, et erit processus in infinitum in causalitatibus. Aut non: igitur pari ratione ideo voluntas agit *b* actum volendi quia Deus agit, et tamen non oportet ponere causalitatem divinam effectivam priorem, cuius terminus sit voluntatem agere *b*. Et iterum, si detur secundum, aut igitur Deus concurret ad *a* generali influenza, aut speciali. Si primum, igitur sine preventionem que sit specialis influenza et specialis causalitas effectiva nova producit actus volendi a Deo et voluntate. Si secundum, igitur voluntas ad causandum *a* prevenitur speciali causalitate et auxilio per quod Deus facit voluntatem facere *a*, igitur erit alius effectus prior ipso *a* in infinitum. Item, aut huiusmodi preventio que sit specialis causalitas effectiva terminata ad voluntatem agere, requiritur ad substantiam actus volendi ponendam in esse. Aut ad hoc quod actus sit bonus. Non primum, quia etiam sine gratia possit produci similis actus secundum entitatem naturalem et physicam. Nec secundum quia Deus sine tali speciali causalitate effectiva potest actum productum a voluntate habente causalitatem acceptare ad premium. Dico igitur quod hec causalis, ideo voluntas agit bonum quia Deus agit vel coagit, non est vera in hoc ultimo intellectu. Nec etiam in simili intellectu verum est quod Deus faciat voluntatem facere, sed hoc dictum est intelligendum primo quod Deus facit nos facere bona, quia dat potentias ad hunc finem, et gratia huius finis, scilicet ad usum et exercitium bonorum actuum, et hoc modo facit etiam agentia naturalia agere effectus suos, quia ordinat ea ad huiusmodi exercitia. Sed hoc modo non facit facere mala, immo facit non facere, quia non ad hoc dedit potentias. Secundo, quia antecedenter statuit, mandat, et ordinat nos facere bona

ordinatione, et lege preceptoria et obligatoria, ve consultoria vel promissoria, vel comminatoria. Iuxta hunc modum dicunt servi nos facimus hoc, quia Dominus facit nos facere hoc. Isto modo non facit facere, sed non facere mala, quia prohibet fieri. Hoc etiam modo non facit causas naturales vel irrationales agere effectus suos, quia non sunt capaces talium legum et ordinationum. Iuxta illud 1 Corinthios 9, “Numquam Deo cura est de bobus”.

Tertio modo, quia se solo speciali causalitate dedit donum superaturale inclinativum voluntatis ad bene agendum [232a], scilicet caritatem. Et ad hoc dedit, scilicet ut homo bene utatur illa tamquam talento multiplicando.

Quarto modo, quia preter caritatem et gratiam gratum facientem Deus frequenter causat in homine ad bene agendum aliquod accidens inclinativum antecedens et dispositivum et occasionale incitativum, aut efficacius coagit voluntati quasi supplendo vicem maioris habitus inclinativi iuxta dictum Augustini De gratia et libero arbitrio, ut supra: “Deus facit ut faciamus prebendo vires efficacissimas voluntati”; iuxta hunc modum solet dici quod diabolus facit homines operari iniquitatem.

Quinto, quia movet per modum finis principalis in intentione actuali vel virtuali.

Sexto, quia actualis vel habitualis notitia mandatorum eius et dilectio et timor movet hominem ad agendum bonum. Illud autem cuius memoria vel dilectio, vel timor movet nos ad agendum dicitur facere nos illud agere. Conceditur igitur predicta causalis affirmativa, quia habet plures causas vel plures sensus veritatis. Ad rationem in oppositum, aliqui concedunt consequentiam et consequens dicentes quod illa regula est universaliter vera, si affirmatio est causa propter quid affirmationis et negatio negationis. Consequens autem probatur multipliciter.

Primo in his que sunt causabilia a causis naturalibus illud quod non est ideo non est quia Deus non ponit, nec vult ponere illud in esse, ut in sequentibus probabitur. Ideo enim hoc individuum producitur, et non illud omnino simile eque possibile, quia Deus determinat et vult illud produci, non illud et ab eterno determinavit hoc esse futurum non illud igitur. Similiter, in effectibus voluntatis, quia non minus dependent a prima causa, et ab eius determinatione. Secundo, quia in moventibus per se ordinatis secundum prius et posterius, quorum secundum non potest movere nisi per primum. Ideo secundum non movet, quia primum non movet. Patet de voluntate imperante et brachio, et baculo, et pila, et aere.

Tertio, per Philosophum, secundo Physicorum, cuius positio et presentia est causa habitus eius remotio est causa privationis, ut de presentia et absentia naute respectu navis, et de presentia et absentia solis respectu luminis et tenebre, et specialiter hoc videtur verum de eo cuius presentia et positio est primo et principaliter causa positionis habitus, sed Deus est huiusmodi respectu actus boni.

Quarto, privatio actus cum sit defectus non habet causam, nisi defectivam, igitur non habet pro causa nisi deficientiam causandi in causa superiore et principaliore. Si vero habet pro causa deficientiam causandi in causa inferiore, multo magis in causa superiore et principaliore.

Quinto, si aliqua causa libera requiratur ad positionem alicuius effectus possibile est illum effectum non poni, quia illa causa libera non causat. Probatio, quia ex quo talis causa libera requiritur, igitur (ceteris causis positis) potest non poni effectus ex eo solum quod illa causa libera non vult agere. Sed Deus est causa libera necessario requisita ad actum bonum, igitur.

Sexto, per Aristotelem primo Posteriorum, “si affirmatio est ratio propter quid respectu affirmationis et negatio negationis, et hoc specialiter habet veritatem in causis precisis”. Sed Deus est causa totalis et precisa iustitie habitualis, que est caritatis. Si igitur ideo homo habet iustiti -[232b]- am, et est iustus, quia Deus dat, sequitur quod ideo non habet iustitiam, nec est iustus, quia Deus non dat. Regula etiam Philosophi est vera in causa convertibili cum causato, sed Deum dare gratiam vel perseverantiam creature rationali, et creaturam rationalem accipere illam convertibiliter se inferunt. Ulterius, ista regula videtur etiam vera de causa non precisa, quia *b* actus malus sicut ideo est, quia voluntas causat illum. Ita quando non est et desinit esse, ideo non est quia voluntas non agit, nec conservat, et tamen voluntas non est precisa causa. Similiter de eclypsi lune et interpositione terre, cum tamen Deus possit esse causa eclypsis.

Septimo, ideo *b* actus bonus debitus non ponitur, quia voluntas non causat illum, igitur ideo voluntas non causat illum, quia Deus non agit ad illum. Consequentia probatur, quia sicut ideo effectus ponitur, quia voluntas causat, ita ideo voluntas causat, quia Deus causat, et sicut effectus dependet a causalitate voluntatis. Et causalitas voluntatis est prior effectui. Ita de causalitate voluntatis respectu divine causalitatis.

Octavo, voluntatem non agere *b* actum debitum habet propter quid. Et huius convenit quere propter quid, si contingit querere et assignare propter quid agit cum agit. Sed illud propter quid

non erit ultimate, nisi quia Deus non agit. Probatur, quia si assignatur ratio quod ideo non agit, quia est libera, igitur pari ratione, et istud assignabitur convenienter, et sufficienter pro causa quare voluntas agit. Nec oportebit assignare quod ideo agat quia Deus agat.

Nono, aut ideo voluntas non agit, quia Deus non agit, et propositum, aut econtra. Et hoc non, quia divine voluntatis vel causalitatis non est aliud propter quid, sed magis econtra. Aut nec sic, nec sic, igitur nullus per se ordo et prioritas inter causam primam et secundam. Quod etiam non possit dici secundum probatur per Augustinum De correctione et gratia vigesimoquinto: “Si a me queritur cur eis perseverantiam Deus non dedit, quibus ut christiane viverent dedit me ignorare, respondeo audiens oppositum dicens “o, homo, tu quis es qui respondeas Deo”. Hunc autem si ideo Deus non dat, quia homo non accipit, facile erit Augustino respondere ad illam questionem. Et Augustinus super Iohannem, Omelia vigesimasexta: quare hunc trahat, et illum non trahat noli velle iudicare si non vis errare. Si vero causa esset, quia iste disposuit se, et ille non se disposuit facile erat iudicare sine periculo. Ex quo videtur dictum Anselmi non esse verum, quo dicit De casu diaboli, tertio capitulo, quod ideo Deus non dedit primo Angelo perseverantiam, quia Angelus non accipit.

Confirmatur: vel non accipere est non dandi causa positiva. Et patet quod non: aut privativa, quia privat causam dandi, sed non privat per se nisi accipere, igitur accipere esset causa dandi, quod est contra ipsum Anselmum, ibidem. Unde si absentia solis sit causa privativa tenebre, hoc est quia privat causam luminis.

Item, illud dictum Anselmi videtur repugnare alteri dicto eiusdem, ibidem capitulo precedenti. Dixerat enim quod ipsius non esse nulla est causa. Etiam nec ipse Deus, sed quod non est habet ex se non esse secundum ipsum. Igitur quomodo ipsius non dationis causa erit [233a] non acceptio.

Decimo principaliter: ideo Petrus non habet scientie vel philosophie donum, quia Deus non dedit; igitur, pari ratione de causalitate vel perseverantia vel aliis donis gratuitis. Antecedens patet. Si enim Paulus habet scientiam physicalem et Petrus non habet, hoc non est nisi quia Spiritus Sanctus, qui dividit singulis gratiam prout vult, dedit isti et non illi, nec revelavit illi, nec valet dicere quod isti non dat vel revelat propter peccatum suum vel negligentiam et desidiam.

Contra: quia malis hominibus posset revelare si vellet, immo interdum revelationes facit. Si dicatur quod non est simile de huiusmodi donis requisitis ad salutem et de dono gratie vel perseverantie, quia Deus gratis cuilibet offert gratiam et paratus est dare quantum est ex se, immo pulsat ad ostium cordis, dum tamen homo aperiat sinum cordis sui. Qui ergo non accipit, non ideo non accipit, quia Deus non dat et non offert, sed econtra, sicut si tibi offero et porrigo aliquid et tu non accipis. Contra: cum Deus secundum te offert tali gratiam, aut intendit et vult quod ille recipiat, aut non. Si primum, igitur ille accipiet, quod est contra casum. Si secundum, igitur cum sciat quod ille non recipiet, nec velit, nec intendat quod ille recipiat, igitur non offert. Aut vane et derisorie offert, immo non solum videtur derisio sive delusio, sed duplicitas et fictio. Confirmatur: ad hoc quod iste accipiat gratiam vel perseverantiam necessarie sunt aliquae dispositiones preparatorie et meritorie de congruo; necessum etiam est auxilium dei speciale et preservativum. Tunc sic: Deus non vult, nec intendit dare isti antecedentia necessaria ad hoc quod recipiat et habeat gratiam et perseverantiam, igitur non offert gratiam et perseverantiam nisi vane et ficte. Consequentia probatur, quia si indigens elemosyna non potest habere antecedens requisitum sine mei auxilio speciali, ut si non possit extendere brachium nisi me adiuvente, si offero et porrigo sibi illud quo indiget et non volo, nec intendo sibi conferre antecedentia sibi necessaria ad accipiendum. Hec oblatio videtur delusoria, immo videtur duplicitas et aggravatio miserie illius. Si vero ad aliqua predictorum dicitur quod Deus cuilibet offert gratiam, et paratus esset dare. Sed quidam ponunt obicem vel non tollunt obicem, ideo non recipiunt sicut de clausione fenestre contra solem.

Contra, primo: quia si angeli et primi parentes fuerunt creati sine culpa et sine gratia gratum faciente, que facit habentem dignum vita eterna, steterunt in huiusmodi dispositione per aliquod tempus in quo non erat in eis aliquis obex gratie; igitur, non ideo non acceperunt, quia ponerent obicem, nec Deus eis offerebat gratiam. Sed ideo non habuerunt, quia Deus non dedit, nec dare tunc voluerit.

Secundo, duorum parvulorum omnino consimilium unum vocat ad gratiam baptismalem, et alium non vocat; igitur, non quia iste non ponat vel non tollat obicem magis quam ille. Similiter, duorum adultorum equalium Deus unum vocat speciali gratia et suscitatur, et non alium, immo interdum illum qui magis peccaverat vocat et suscitatur, quasi violenter trahens illum et dans illi perseverantiam, ut de Paulo et Maria Magdalena; igitur, non ideo confert isti et non illi, quia ille magis ponat, vel non tollat obicem.

Confirmatur. Duorum equalium in gratia et presente equali tentatione unum speciali auxilio preservat et alium cadere permittit, immo interdum mi **-[233b]-** nus bonum et presente maiori tentatione preservat.

Tertio, homo vel angelus non habens tantam gratiam, ideo non habet tantam, quia Deus non dedit tantam; igitur, pari ratione non habens simpliciter. Ideo non habet, quia Deus non dat. Antecedens patet, angeli enim in sua confirmatione vel parvulus in baptismo ideo non recipit tantam vel maiorem, quia Deus non dat nisi minorem precise.

Quarto, ideo iste non tollit obicem, quia Deus non tollit illum obicem, nec vult tollere, vel specialiter adiuvere auxilio necessario ad tollendum, igitur. Ideo iste non recipit gratiam, quia Deus non dat, nec dare vult. Antecedens probatur, quia cum Deus facillime possit tollere hunc obicem si vellet, nec potest tolli nisi per ipsum specialiter adiuvantem, si non tollitur; igitur, Deus non vult illum tolli nec prevenit ad tollendum in illis in quibus tollit hoc est per preventionem specialem auxilii. Unde, Exodi trigesimotertio, “Miserebor cui voluero et clemens ero cui mihi placuerit”. Et Ezechielis trigesimosexto, “Auferam cor lapideum, etc.”, Glossa: “Omnem duritiam et cor incredulum”. Et vigesimo primo, “cuius vult miseretur, et quem vult indurat”, quod tractans Augustinus, De predestinatione divina, sic dicit: “indurare Deus dicitur quem mollire noluerit. Sic etiam execrare dicitur, quem illuminare noluerit. Sic etiam repellere dicitur eum quem vocare noluerit”. Et Augustinus, super Genesim 2, capitulo sexto: “Posset, inquit, Deus ipsorum voluntatem in bonum convertere, quoniam opus est, posset plane. Cur ergo non fecit: quia noluit. Cur noluerit penes ipsum est. Debemus enim non plus sapere quam oportet sapere”.

Et Magister, I Sententiarum, distinctione quarta, capitulo primo: “Reprobatio Dei est nolle misereri, ut non a Deo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur”. Patet igitur ex his quod ideo obex manet in aliquibus, quia Deus est nolens et respuens illum tollere. Confirmatur: Ambrosius, super Lucam, libro quinto: “Quos Iesus respicit plorant. Negavit primo Petrus et non flevit, quia non respexit Dominus. Negavit secundo et non flevit, quia adhuc non respexit Dominus. Negavit tertio et respexit Iesus, et ille amarissime flevit”.

Quinto, qui non credit, ideo non credit, quia Deus est nolens eum credere et esse fidelem; igitur, pari ratione de aliis virtutibus et obice apposito, ideo obex non tollitur, quia Deus non tollit, nec vult illum tollere. Antecedens probatur per Augustinum, De predestinatione sanctorum, capitulo decimo tractans illud Iohannis sexto, “Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me”:

“Cur non omnes docet Pater et veniant ad Christum, nisi quia omnes quos docet misericordia docet. Quos autem non docet, ideo non docet, quia cuius vult miseretur, et quem vult indurat, sequitur. Cum ergo predicatur: “evangelium quidam credunt, quidam non credunt. Istis datur ut credant, illis non datur, quia nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum”.

Item, quod huiusmodi incredulitatis divinum velle sit causa, Isaye sexto, “Exceca cor populi huius et aures eius aggravaret oculos eius, claude ne forte oculis suis videat, et auribus audiat, et corde intelligat et convertatur, et sanem eum”. Et hec allegat Christus, Iohannis 12, “cum tanta signa fecisset coram eis non credebant in eum, ut sermo [234a] Isaye impleretur quem dixit, “Domine, quis credit auditui nostro”.

Propterea, non poterant credere, quia dicit iterum Isayas, “Excecavit oculos eorum, et induravit cor eorum, ut non videant oculos etc”. Item, quod causa incredulitatis non stat primo et principaliter ex parte hominis, sed ex parte velle divini Augustinus, De bono perseverantie, quarti: “In perditionis massa relictis sunt Tyrii et Sidonii, qui credere potuerunt, si mira Christi vidissent. Sed quoniam ut crederent, non eis erat datum et unde crederent est negatum. Ex quo apparet quosdam habere in ingenio divinum munus intelligibile quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba, vel conspiciant signa. Et tamen si alto Dei iudicio a perditionis massa non sunt gratia predestinationis discreti, nec eis adhibentur dicta, nec facta per que possent credere, si audirent vel viderent”, hec ille.

Ex quibus verbis potest sexto argui: sic ideo isti vocantur ad fidem et revocantur ab infidelitate et peccatis aliis. Et preservantur et perseverant et non illi, quia isti sunt predestinati et non illi. Sed ideo isti sunt predestinati et non illi, quia divina voluntas voluit hos eligere, et ad beatitudinem ordinare, et non illos; igitur ideo isti non vocantur, nec perseverant, quia Deus non vult nec voluit. Secunda pars antecedentis patet, quia divina voluntas est prima et principalis causa et ratio predestinationis istorum. Placuit enim sibi gratis non propter merita preeligere illos.

Prima pars antecedentis patet ex auctoritate Augustini preallegata. Si enim Tyriis et Sydoniis predicatum fuisset Evangelium et miracula Christi vidissent, credidissent et conversi penitentiam egissent. Quibusdam autem civitatibus, ut Capharnaum et Bethsayde, non crediderunt, quibus predicatum est Evangelium, et multe virtutes ostense, ut habetur Matthei 11. Huius autem causa est secundum Augustinum, quia illi non erant predestinati. Unde Augustinus, ubi supra subdit: “Sed nec illis profuit quod poterant credere, quia predestinati non erant ab illo

cuius inscrutabilia sunt iudicia. Nec aliis obfuisset non posse credere, si predestinati essent. Nec eos cecos Deus illuminaret et induratis cor lapideum vellet auferre.”

Item, Augustinus, ibidem capitulo quadragesimoquarto, ultra medium libri: “Ideo nondum surrexistis, quia nondum vos adiutorium gratie miserantis erexit”. Sequitur: “Si impredestinati estis, subtrahentur obediendi vires, ut etiam obedire cessetis”.

Item, quod non predestinari sit causa non perseverantie. Ad hec Augustinus, De bono perseverantiae, 40, adducit et exponit illud prime epistole Iohannis secundo, “ex vobis proderunt quidam, sed ex vobis non erant. Nam etsi fuissent ex vobis permansissent utique vobiscum”. Confirmatur ratio: Deus est causa per se quare tantus et non maior sit numerus electorum et salvandorum et perseveratorum, igitur est causa quare alii non perseverant, nec salvantur.

Consequentia patet, quod enim est causa quare in celo sunt tot stelle precise ex libera preordinatione sua est causa quare alie possibles non sunt ibi. Causa etiam quare celum non est maius, est Deus qui fecit celum adequate et precise et tantum. Dicit igitur ista opi- [234b] -nio quod iste non accipit gratiam vel perseverantiam, sed induratur, quia Deus non dat, nec vult dare, immo est nolens dare, licet propter demerita hominis Deus auferat gratiam et inferat penam. Quandoque etiam non dat gratiam propter culpam recipientis.

Contra istam opinionem: “Socrates non ideo omittit illum actum, quia Deus antedecenter non influat nec velit influere, ad quem actum producendum divina causalitas et influentia quantum est ex se foret parata et exposita. Sic est, igitur. Maior patet, etiam ex communi conceptione hominum.

Si enim paratus es quantum est ex te mihi coagere et auxilium tuum mihi offers et exponis. Nec stat: ex parte tui quin agam si dicerem: ideo non ago, quia me non adiuvas, vel mihi non coagis, nec coagere vis. Contradices mihi et excusabis te. Minor probatur, quia Dei causalitas et influentia non minus est parata et exposita et oblata Socrati ad agendum actum precepti, quem Socrates faciliter et libere ex se posset elicere quam Platoni idem preceptum observanti, vel ceteris causis naturalibus, specialiter quia contingit quod Socrates preerat in gratia maiori quam Plato, et quod primo cadat per obmissionem *b* actus precepti. Patet iterum minor, quia multi obmittunt actus debitos, ad quos eliciendos Deus invitat et vocat et suggerit, Proverbiorum primo: “Convertimini ad correctionem meam, et proferam vobis Spiritum meum”. Sequitur: “Vocavi et renuistis. Extendi manum meam et non fuit qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum”. Et Apocalypsis tertio: “Ego sto ad ostium et pulso”.

Item, hec ponit Anselmus, De casu diaboli, tertio: ‘Licet bonus angelus ideo acceperit et habuerit gratiam et perseverantiam, quia Deus dedit, non tamen ideo malus non habuit, quia Deus non dedit’, et ponit exemplum de eo cui aliquid offertur et ille respuit.

Et hec approbat dominus Altissiodorensis, libro secundo, questione nona: ‘huic etiam consonat quasi communis conceptio hominum. Si enim a me petis tibi dari *b*, et ego renuo dare, convenienter dicitur quod ideo non habes nec accipis, quia non do. Si vero illud tibi porrigo et offero, et tu libere posses illud accipere et non accipis, non convenienter refertur in me vel mihi ascribitur causa non acceptionis’.

Item, secundum adversarium Deus non agit, nec vult coagere, nec dare gratiam propter culpam non recipientium; igitur, hominem aliqualiter sic se habere assignatur convenienter propter quid et causa respectu huius quod est Deum non conferre. Et hoc est propositum, quia per non accipere intelligitur quedam dispositio vel dispositionis negatio ex parte hominis.

Ad rationem, igitur, principalem negatur consequentia et consequens, quia hec propositio ideo non agit *b* actum debitum, quia Deus non agit, nec influit. Aut ex sua formali significatione, aut saltem secundum sensum quo communiter sic et accipitur, importat non solum negationem absolutam actualis causationis divine, sed notat antecedentem repulsam et refutationem ex parte Dei, quamvis non stet vel non staret ex parte creature.

Ad probationem, cum dicitur si affirmatio est causa affirmationis et negatio negationis, aliqui putant Anselmum et Aristotelem in hoc sibi discordare, et Anselmum revocare regulam Aristotelis. Sed potest dici quod utrumque dictum est verum in de- [235a] -bitu intellectu.

Notandum quod affirmatio causalis que assignat propter quid respectu alterius affirmationis potest esse assignatio cause, et propter quid dupliciter. Uno modo accipiendo et assignando illud absolutum, quod est per se et immediate causa et principium alicuius causati, ut dicendo ideo asinus respirat quia habet pulmonem. Et ideo luna eclipsatur, quia terra interponitur. Alio modo accipiendo et assignando illud principium sub respectu et ratione actualis causationis, ut dicendo: ideo *b* sit et producit, quia *a* producit vel causat, vel ideo *b* capit esse, quia Deus dat esse. Et hoc modo omnis causa universaliter infert positionem effectus, et negatio effectus infert negationem talis cause. Loquendo igitur de affirmatione et acceptione cause primo modo, sit hec propositio: si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis, non est vera in causa libera sive totali, sive partiali. Si enim affirmatio seu positio et presentia ipsius *a* sit causa et propter quid sufficiens ipsius *b* non oportet quod negationis et privationis *b* causa et

propter quid sit remotio et absentia vel non positio ipsius *a*. Iterum, dicta propositio non universaliter est vera de causa non requisita licet sufficiente, ut si tam *a* quam *b* divisim foret per sui presentiam sufficiens causa ad ponendum *b*, non oportet quod negatio et privatio ipsius *a* sit causa et propter quid sufficiens privationis *b*, quia cum negatione ipsius *a* potest poni *b*.

Iterum, dicta propositio non universaliter est vera de causa non sufficiente, nec totali sive intelligendo de non totali in determinato genere causalitatis sive de non totali propter requisitionem alterius causalitatis secundum genus. Verbi gratia, quamvis luminosum in genere cause effective foret sufficiens causa generationis luminis, tamen propter densitatem medii non causabitur lumen ad presentiam luminosi. Similiter, quamvis lumen in medio et color presens essent in genere cause effective causa sufficiens speciei generande in oculo, tamen potest illis presentibus non generari huiusmodi species propter indispositionem organi, et propter absentiam dispositionis que est circumstantia causalis secundum causalitatem materiale. Et iuxta hunc modum non sequitur, si ideo Socrates agit *b*, quia Deus agit quod ideo Socrates agit, quia Deus non agit, quia ipsius *b* sunt due cause partiales. Et contingit quod negatio effectus non est propter absentiam et negationem huius cause, quin ipsa sit presens et ex se parata et exposita ad agendum, sed quia altera causa est absens vel respuit agere, iuxta etiam hunc modum non sequitur ‘Petrus habet et accipit gratiam et perseverantiam, quia Deus dat, igitur Socrates non habet, nec accipit, quia Deus non dat’. Preexigitur enim ex parte cause per modum circumstantie causalis dispositio vel negatio contrarie indispositionis et voluntatem creatam facere quod in se est, vel non ponere obicem vel remove, nec habere. Sicut enim colore et lumine presentibus oculo ceco, non ideo non generatur visio, quia assit obiectum et lumen, sed quia ex parte passi et indispositio, licet ideo oculus sanus recipiat speciem, quia color et lumen sunt presentia, ideo non ita Socrates non habet perseverantiam et gratiam, quia divina voluntas non sit presens et parata [235b] influere quantum esset ex se, sed ex parte peccatoris est indispositio, ita quod divina voluntas est causalitas oblata et parata influere proportionabiliter presentie luminis et obiecti. Sed indispositio peccatorum proportionatur oculo ceco vel clauso. Dicere autem quod ideo Socrates non habet, quia Deus non dat denotatur quod ideo non habet, quia antecedenter Deus non est paratus dare, immo antecedenter respuit et refutat sive stet ex parte creature sive non.

Et hoc est intentio Anselmi, quod cum in affirmatione assignante propter quid alicuius causati continentur quasi plura partialia propter quid vel quasi circumstantie causales, non oportet quod

negationes causate causa et propter quid sit cuiuslibet cause, vel circumstantie causalis negatio. Sed sufficit interdum quod negatio solius unius circumstantie causalis, sive principalis sive secundarie incluse in totali propter quid sit causa, et propter quid negationis causati. Sicut cum offero tibi *b* et tu accipis huiusmodi acceptionis, causa integra est voluntas mea differens et parata et causa, etiam aliquo modo ex parte tui est volitio accipiendi et extensio manus vel negatio refutationis ex parte tui. Contingit igitur quod non ponitur acceptio, non quin habeam voluntatem paratam, sed quia non facis quod in te est de accipiendo. Aristoteles autem intelligit de causa naturali et sufficiente et convertibiliter necessario inferente causatum. Sumendo causam etiam pro absoluto, non solum sub ratione actualis causationis.

Notantum enim quod causa sufficiens uno modo dicitur causa que est totalis in suo genere causandi ut totalis effectiva. Alio modo causa sic accipitur quod eius affirmativa talis acceptio infert universaliter et convertibiliter positionem effectus. Primo modo, lumen et color et potentia visiva sunt sufficiens causa speciei in visu. Non secundo modo, quia potest intervenire impedimentum. Secundo autem modo ideo aliquid est risibile, quia habet animam rationalem et sic intelligit Philosophus. Si igitur in hac positione, ideo Socrates non accipit, quia Deus non dat, non denotaretur nisi quod negatio actualis dationis est aliquo modo causa non receptionis posset concedi, quia negatio illius actualis est circumstantia causalis. Sed talis propositio causalis esset assignatio insufficientis cause et diminuta, nec sufficienter terminans questionem propter quid iste non accipit, immo istud parziale propter quid esset resolvendum in aliud propter quid ex parte passi. Ideo enim non dat actualiter, quia in passo est impedimentum. Illa autem propositio plus importat in communi acceptione quam puram negationem actualis causationis, ut dictum est, ideo non est concedenda.

Respondendum est igitur ad ea quibus probatur consequens illius rationis principalis esse verum, scilicet quod ideo homo non agit *b* actum debitum, quia Deus non agit, nec agere vult. Et quod ideo homo non habet gratiam et perseverantiam, quia Deus non dat.

Ad primum, negatur consequentia. Si enim presentibus causis naturalibus perducitur *b*, et non *c*, Deus non preordinaverat antecedenter *c* produci ex illis causis, sed *b* loquendo de ordinatione dispositoria, qua Deus predisposuit ordinem causarum naturalium. [236a] Sed si Socrates tenetur producere *b* et non producit, Deus antecedenter preordinaverat ordinatione preceptoria et obligatoria produci *b* vel consimile a talibus causis.

Si etiam ex imperfectione causarum naturalium sequitur *c* effectus imperfectior, et non *d* effectus perfectior. Adhuc potest dici quod ideo non producit *d*, quia Deus non agit nec vult agere ad *d*, quia licet non stet ex parte divine causalitatis, quin ponatur *d* quantum est ex potentia sufficientia Dei, sed ex insufficientia cause secunde, tamen stat ex parte Dei, sic quod Deus antecedenter ordinavit, et disposuit talem et tantum effectum sequi ex tali proportionem causarum. Ad secundum dictum est supra, falsum enim est quando movens primum est quantum est ex se paratum movere, sed stat ex parte moventis secundi ratione sue libertatis, exemplum etiam quod posuit, procedit de movente secundo recipiente a primo aliquam dispositionem noviter necessitatantem ad effectum ulteriorem.

Ad tertium, illud intelligitur de causa naturali, vel si de libera intelligitur de libera absente secundum illud quod est, vel antecedenter respiciente et involuntaria agere, vel insufficiente ad agendum.

Ad quartum, non oportet quod defectus in effectu referatur ad quamlibet causam, vel ascribatur et imputetur cuilibet cause. Sufficit enim quod alicui cause etiam instrumentali.

Ad quintum, proceditur de possibili, et conceditur conclusio de possibili ut duarum creaturarum rationalium in puris naturalibus conditarum sit sine aliqua differentia antecedente in illis, Deus dat gratiam, vel aliud donum uni, et non alteri, ideo altera non habet, quia Deus non dat. Non sic autem est secundum legem communem ordinatam.

Ad sextum, causa precisa potest accipi pro causa sufficiente, et totali in tali genere cause ad positionem effectus, et sic non universaliter est illa propositio vera, quia non de causa libera vel includente causam liberam, vel etiam de causa naturali, ut si sit impedimentum ex parte alterius cause, ut de luminoso respectu luminis presente opaco denso.

Alio modo pro causa sufficiente et totali per exclusionem alterius cause vel causalis circumstantie que non contineatur in illa causa precisa formaliter, vel implicite per illi nota, et sic divina voluntas non est precisa causa actus meritorii, vel acceptionis gratie, quia secundum leges communes preexigitur, quasi per modum circumstantie causalis materialis dispositio aliqua in voluntate creata vel indispositionis remotio. Cum vero additur quod illa regula tenet in causis convertibilibus cum causato.

Dicendum est quod causam convertibiliter inferre causatum potest esse dupliciter, uno modo ut illud absolutum quod est per se et immediate principium causati, et illud absolutum cui denominative attribuitur causari, concomitentur se invicem convertibiliter. Et sic causa que

importatur per divinam donationem, et gratia non se convertibiliter inferunt, quia divinum velle potest poni sine effectu exteriori. Isto modo, convertuntur habere pulmonem et respirare. Alio modo ut illud quod est causa acceptum sub ratione actualis causationis active. Et illud absolutum quod causatur ut acceptum sub ratione actualis causationis passive convertantur, ut luminum illuminare, et subiectum illuminari, vel [236b] Deum dare et creaturam accipere, et sic non universaliter est vera, quod si affirmatio est causalis respectu affirmationis, negatio sit causalis respectu negationis maxime, quando illud absolutum quod natum est causare est presens, nec stat in eo, si non foret impedimentum ex parte alterius.

Iterum potest dici quod dare potest accipi pro offere antecedenter et sufficienter. Alio modo pro actuali traditione et translatione dati in alterum vel pro utroque simul. Aut sub aliis verbis aliquis dicitur dare vel simpliciter et actualiter vel quantum est ex se. Consimiliter non dare potest accipi, ut pure et precise neget actualem traditionem, et sic posset concedi, quod ideo Socrates non accipit, quia Deus non dat, sed etiam negat velle simpliciter, quia Deus non vult formaliter et simpliciter dare illud quod numquam dat. Alio modo, ut neget non solum actualem traditionem, sed etiam antecedentem oblationem, seu neget dationem tam simpliciter quam quantum est ex parte Dei, ita quod notet quasi repulsam et refutationem antecedenter, et simpliciter ex parte Dei, quamvis non esset aliqua ratio ex parte creature, et sic negatur illa negativa causalis. Et sic accipit Anselmus, quia sic etiam accipitur talis negativa secundum communem intellectum.

Ad septimum, negatur consequentia. Ad probationem, non infert propositum, quia non stat ex parte Dei, quin voluntas agat, sicut stat ex parte voluntatis quod actus non est, et non procedit ratio ex circumstantia causalis ex parte actus.

Ad octavum huius quod voluntas non agat *b* non oportet assignare aliquod extrinsecum propter quid ipsam voluntatem, licet causam agere posset reduci in aliud propter quid, quia defectus culpe ultimate refertur ad voluntatem causatam, non autem bene agere sic precise et ultimate sibi ascribitur.

Ad nonum, accipiendo proprie propter quid et quia etiam ut potest proprie accipi in negativis, neutra pars est dicenda, quia una pars denotaret divinam causalitatem dependere a creatura, et altera pars secundum communem acceptionem denotaret Deum antecedenter respuere, sive sit ratio, vel impedimentum ex per se creature, sive non, tamen sumendo propositiones causales large, et improprie potest dici quod ideo Deus non influit, nec agit ad *b*, quia voluntas creata non

agit eo modo quo dicit Anselmus. Sed ideo Deus non dedit angelo perseverantiam, quia ille non accepit.

Ad improbationem, dicendum est quod talis ypothetica causalis non denotat aliquam causalitatem in creatura respectu alicuius formaliter existentis in Deo, sed solum denotatur quod ratio talis privationis et defectus non est ex parte Dei, sed voluntatis create. Et non est, quia Deus antecederet refutet voluntati facienti, quod in se est, sed quia voluntas ex sua libertate omittit, et interpretative respuit.

Ad dicta Augustini, eque sunt contra alios, quia si ideo voluntas non agit, nec accipit, quia Deus non dat nec agit, igitur poterat faciliter responderi. Dicendum igitur quod Augustinus non vult determinate et assertive assignare causas quare duorum diu bene viventium unus cadit finaliter et alius perseverat, vel quare duorum diu male viventium Deus unum specialiter vocat et suscitatur et alius manet finaliter impenitens. Asserere enim quod [237a] Deus hoc non faciat nisi ex defectu antecedente in illis priusquam alter caderet, vel priusquam alter inciperet. Asserere etiam quod hoc provenit sine differentia antecedente in illis que sit ratio illius casus vel conversionis consequentis, et quod Deus numquam iuvat aliquem ex speciali gratia magis quam alium sive vocando, sive preservando. Sic inquam asserere videtur presumptuosum, quia hec Dei iudicia sunt nobis occulta. Probabiliter tamen potest dici quod quamvis duorum equalium sive in bono, sive in malo Deus speciali auxilio gratuito posset ultra communem usum unum preservare a casu vel revocare, tamen cuilibet iusto paratus est assistere et influere generali influenza ad faciendum quod debet, et peccatori indulgere, si antecederet faciat quod in se est, vel non fuerit in causa impotentie.

Ad primam improbationem, dicta Anselmi loquendo de causa large et improprie et metaphorice, dicendum quod non accipere est causa privativa non dationis. Et cum infertur, igitur privat causam dandi. Negatur, sed privat dispositionem presuppositam ad dationem vel ponit impedimentum dationis, et consequenter privat actualem causationem, sicut densitas subiecti. Dicitur causa privativa non illuminationis, non tamen privat per se et immediate causam illuminationis, quia contingit luminosum esse presens. Similiter indispositio oculi est causa non habendi speciem, non tamen privat primo causam productivam speciei in oculo, licet lumen et obiectum privat etiam dispositionem vel ponit impedimentum causationis. Notandum tamen quod cum Anselmus dicit non acceptionem causam dationis, per non acceptionem intelligit ex parte voluntatis create refutationem expresse vel implicite et interpretative. Et per non dare

intelligit negationem actualis traditionis et causationis vel negationem volendi simpliciter dare. Sed dicendo econtra quod ideo voluntas non accipit, quia Deus non dat, denotaretur non quod negatio dationis causalis et active sit causa negationis dati, sed notaretur quod antecedens repulsa et refutatio ex parte Dei esset ratio non accipiendi. Ad secundam improbationem, dicta Anselmi non repugnant. Primum enim dictum eius sic intelligitur quod Deus non facit creaturam que non est non esse tamquam illa creatura non haberet ex se non esse, nisi Deus expelleret eam ab esse, vel impediret esse, quomodo diceret quod tu facis me cadere, quia ego ex meipso vel aliunde stetissem nisi me impulisses.

Secundum dictum est quod aliquam rem non esse huiusmodi, puta non dare vel non accipere, potest habere causam et propter quid. Et hec dicta non repugnant de huiusmodi propositionibus causalibus improprie dicetur amplius in sequentibus distinctionis 38.

Ad decimum, conceditur secunda responsio ibi posita. Ad improbationem, dico quod vult et intendit quod ille recipiat, vult inquam et intendit non simpliciter et efficaciter, quia non vult dare invito nec indisposito et respicienti explicite vel implicite, tamen vult aliquantulum, quia quantum est ex se paratus est dare si voluntas vellet que potest libere velle. Et licet talis modus volendi non sit velle simpliciter et absolute, est tamen velle formaliter et actualiter seu quasi conditionaliter et secundum quid, ut offero me tibi ad dandum sanitatem vel auferendum *b* sordem et non volo hoc simpliciter et efficaciter et ultimate, quia hoc perficerem, sed aliquem modum volendi [237b] formaliter habeo, tamen non faciam illud nisi libere assentias, et ita nec vane offero, nec tamen sequitur receptio.

Ad confirmationem, per idem. Responsio ibidem adiuncta conceditur.

Ad primam improbationem, loquendo de tempore parvo precedente lapsum, concedo quod ideo non habuerunt, nec receperunt, quia Deus non dabat. Non enim ex parte eorum erat indispositio quam tenerentur auferre et non habere. Sed loquendo de tempore quo quidem acceperunt, illi qui non acceperunt, non ideo non acceperunt, quia Deus non dedit, sed econtra. Deus enim preordinaverat ut si starent usque ad certum tempus, daret eis gratiam. Similiter de primis parentibus. Si enim stetissent per aliquod tale tempus observantes preceptum et resistentes diabolo acceperunt gratiam.

Ad secundam, quamvis sint omnino similes, et ille qui vocatur ad baptismum, ideo recipit gratiam, quia Deus dat, non tamen ideo alter non vocatur, et non recipit, quia Deus non dat, quia in utroque preerat obex reddens utrumque indignum gratia, et dignum pena, scilicet peccatum

originale, ut si quantum est ex me paratus sum dare *b* beneficium eque digno vel non contrarie indigno. Et Socrates et Plato sint equaliter indigni, et dignifico Socratem dando ei *b*, et non dignifico Platonem, sed sic relinquo.

Tunc, quamvis ideo Socrates accipiat quia do, non tamen ideo Plato non accipit, quia non do, iuxta intellectum supra expositum. Tamen est aliqua differentia inter huiusmodi parvulum non vocatum, et adultum propter quam differentiam hec propositio: “Ideo Deus non dat, quia ille non accipit” habet aliquam causam veritatis, et aliquem sensum verum in respectu adulti, quem non habet respectu parvuli.

Ad tertiam, licet antecedens sit negandum in casu quo Deus antecederet erat paratus dare tantam gratiam, si iste produxisset talem et tantum actum qualem et quantum poterat producere et preordinaverat Deus dare tantam gratiam post talem actum, tamen negatur consequentia, quia et si Deus antecederet paratus sit dare gratiam omni, non indigno non tamen ex preordinatione antecedenti paratus est dare quantumlibet cuilibet non indigno contrarie.

Ad quartam negatur antecedens, equivalet enim isti: “ideo iste non se disponit faciendo quod in se est et quod preexigitur, quia Deus non vult eum antecederet iuvare, immo antecederet respueret quamvis ille faceret quod in se est, nec staret ex parte eius.

Ad probationem, conceditur quod Deus non vult simpliciter et absolute tollere illum obicem vel prevenire speciali auxilio ad tollendum, non tamen ex hoc sequitur quod ideo iste non tollit, quia Deus non vult eum adiuvere, et conceditur quod in quibus tollit, hoc est speciali auxilio gratuito et quod in quibusdam non tollit, hoc est iusto iudicio per culpam in eis existentem, quia sunt indigni gratia et gratuito beneficio. Et cum dicitur quod secundum Augustinum, ideo Deus quorundam voluntatem non convertit, quia noluit. Potest dici quod posset eorum convertere voluntatem speciali et singulari modo, preter modum communem, sicut convertit Paulum, et tali modo non convertit, quia non vult tali modo convertere.

Sed Augustinus non accipit nolle pro antecedente respuitone auxilii communis, si homo faceret quod in se est de tollendo obicem, vel potest dici quod circa peccatorem impenitentem [238a] est intellectire quasi tria, secundum prius et posterius ordinata: primo, culpam peccatoris cum negatione faciendi quod in se est, et quod debet antecederet. Secundum est Deum non velle, vel etiam nolle convertere, et hoc nolle habet aliqualem mixtionem voluntarii. Tertium est negatio gratie, licet igitur secundum, ut dicit solum negationem volendi vel causandi possit assignari ratio, et propter quid respectu tertii, tamen talis assignatio est secundum quid et

reducibilis in aliam assignationem significantem culpam et indispositionem in peccatore. Ideo enim non vult misereri, quia iste indignus est, nec facit quod faciendum exigitur ex parte sui. Ex hiis autem non sequitur quod ideo iste non agit, nec se disposuit, quia Deus antecederet respuat ei coagere, quod tamen importaret illa causalis quam negavi supra, vel potest dici quod Augustinus ponit illam causalem: ideo Deus non convertit, quia non vult convertere, ut negatio volitionis intelligatur quasi propter quid respectu negationis executionis et actualis causationis divine. Ex hoc autem non sequitur causalis illa que principaliter negatur. Ad illud Ambrosii per illud non respicere non intendit Ambrosius negationem et repulsam influentiae et auxilii divini parati secundum communem usum et modum peccatoribus volentibus redire, sed intendit puram negationem singularis auxilii, quod non est antecederet paratum et expositum omnibus peccatoribus, et conceditur quod negatio illius specialis auxilii poterat tunc assignari aliquale propter quid, respectu non fletus pro illo tempore, quia Deus disposuerat illud auxilium singulare conferre certo tempore. Ex hoc autem non sequitur illa causalis in sensu quo negata est supra, que etiam intelligitur de repulsa auxilii secundum communem cursum preparatum peccatoribus volentibus facere quod in se est et quod debent ad revertendum.

Ad quintum, negatur antecederet ut Deum non velle tales credere assignatur propter quid ultimum, et neget influentiam Dei antecederet esse paratam, immo propter demerita, et indispositionem illorum non adiuvat illos, nec illi faciunt antecederet quod in se est, et quod possent secundum influentiam Dei generalem, et etiam quod deberent secundum ordinationes divinas.

Ad probationem, non negatur quin negatio volendi dare posset aliquo modo assignari, tamquam propter quid respectu negationis dationis actualis, et consequenter negationis ipsius causati, sed non est propter quid ultimum, sed reducitur quasi in propter quid in negationem dispositionis et faciendi quod in se est, et in affirmationem indignitatis circa peccatorem. Et hoc intendit Anselmus per negationem acceptionis, id est non facere quod in se est ad accipiendum, sed habere indispositionem indignificantem, et ita implicite et equivalenter repulsam acceptionis per non dare, etiam Anselmus non intelligit puram negationem dationis, sed antecederet determinatam et absolutam refutationem ex parte Dei sive stet antecederet ex parte creature, sive non. Intendit etiam Augustinus quod illi qui credunt per fidem formatam, ideo credunt, quia Deus speciali auxilio et gratia adiuvat eos, et illi qui non credunt, non adiuvantur illo speciali

auxilio, sed huiusmodi ratio. Antecedens est in illis, quia non bene utuntur generali Dei influenza et auxilio sibi exposito.

Ad aliud, Deus non execat, nec indurat causan- [238b] -do in eis speciali influenza actus inordinatos, sed deserendo et non adiuvando speciali auxilio, quia illi non antecedenter faciunt quod deberent et possent ex generali auxilio, ut in sequenti questione declarabitur.

Ad aliud Tirii et Sidonii, non fecerunt antecedenter quod posset de querendo fidem et notitiam veritatis. Si enim fecissent, Deus illis misisset, unde ad notiam veritatis pervenissent. Deus autem propter culpam eorum non misit, licet quidam credidissent si Deus speciali gratia predicatorum illis cum miraculis misisset.

Ad sextum, loquendo de vocatione et preservatione communi que intelligitur secundum precepta et documenta antecedenter tradita, et secundum influentiam Dei generalem expositam, et consequenter secundum Dei influentiam specialem aliquam supposito bono usu influentie generalis, negatur prima pars antecedentis, quia illa sunt antecedenter exposita predestinatis et non predestinatis. Loquendo vero de vocatione et preservatione quadam singulari et rara preter modum communem quasi vocatione Deus ex speciali privilegio, et cum speciali miraculo aliquos vocat et preservat, ut Paulum. Conceditur quod ideo quidam interdum sic vocantur vel preservantur, et alii non, ut iniusti non sic vocantur vel preservantur, quia isti sunt predestinati, et non illi, et consequenter potest concedi quod ideo illi non sic vocantur, quia Deus non vult eos tali singulari modo vocare, licet etiam hoc posset reduci in aliud propter quid, quia illi sunt indigni tali gratia et auxilio, et licet alii sint eque indigni, non sequitur quod ideo de hoc non tribuat illis propter indignitatem eorum. Sed hec non sunt contra principale propositum, quia et licet Deus non offerat antecedenter illis talem modum auxilii, tamen antecedenter est paratus conferre auxilium influentie generalis, et consequenter influentie specialis, qua solet de communi lege adiuvare bene utentes influenza generali, faciendo antecedenter quod in se est secundum naturalia sibi data. Negatur etiam ille singularis modus auxilii, merito propter culpas hominum. Cum ergo dicit Augustinus quod ideo peccator non surrexit, quia nondum Deus hunc erexit, potest dici quod vel li 'quia' notat concomitantiam, vel si sit assignatio propter quid, est assignatio imperfecta et diminuta tamquam propter quid, secundum quid et conditionale, et in aliud propter quid reducibile. Ideo enim hic non resurgit: quia indignus est relevari, et ex libertate et malitia impeditur facere quod in se est, immo implicite et interpretative repellit auxilium, licet sibi paratum esset, et ob hoc Deus eum non erigit auxilio speciali. Inde sequitur

continuatio more: in priori statu et negatio effectus oppositi. Ad aliud, non videtur concedendum quod ideo iste non perseveret, quia non est predestinatus, quia hec denotaret quod ratione non predestinationis Deus isti subtraheret influentiam et auxilium, propter quam subtractionem iste caderet, vel quod non predestinato existenti in peccato Deus non esset paratus influere, sed respueret antecederet influere ad penitendum et revertendum, quamvis iste faceret non minus quod in se est, quam alius predestinatus, tamen interdum predestinatum adiuvat quodam singulari modo ratione predestinationis. Et cum arguitur quod Deus est causa quare precise tantus et non maior sit numerus predestinatorum etc. potest dici quod accipiendo non predestinari [239a] pro mera negatione predestinationis, abstrahendo a reprobatione et deputatione ad Gehennam, et a culpa, quamvis posset concedi quod Deus est causa quare illi non sunt predestinati. Tamen accipiendo non predestinari, prout implicat reprobationem et finalem impenitentiam et mansionem in peccatis, negatur quod Deus sit causa quare illi non sunt predestinati, et negatur antecedens. In hoc enim quod dicitur Deus est causa quare tantus precise, ut non maior etc. implicat una affirmativa, scilicet quod Deus sit causa quare isti sunt predestinati, et implicatur una negativa, scilicet quod Deus sit causa quare alii non sunt predestinati, sed reprobati. Huius autem Deus non est causa, saltem totalis vel ultimata, sed habet resolvi in propter quid ex parte non predestinatorum, scilicet propter demerita, ut in sequentibus ostendetur. Ad argumentum in principio questionis, patet questione sequenti. Et sic de ista presenti questione.

Sequitur octava questio, distinctionis xxii

Ultimo, quoad hanc materiam, quero utrum divina potentia ad actus voluntatis humane, qui sunt mali prius naturaliter agat quam voluntas humana. Quod sic, quia non posterius agit, cum sit prima causa secundum ordinem essentialem causandi, nec prima causa et secunda concurrunt eque primo sine ordine, igitur prius concurrat.

Contra: sequitur quod actus malus non esset imputandus voluntati ad peccatum, sed Deo. Probo, quia agens inferius et posterius non peccat in illa actione in qua sequitur motionem cause superioris et prioris, que non potest esse non recta, magis etiam videtur talis actio imputanda priori motori quo dicuntur alia, igitur.

Notandum hic: supponitur ex superioribus quod Deus concurrat effective ad esse actus positivi qui est malus non quatinus malus, sed quoad realitatem positivam per se effectibilem, ideo non queritur an Deus prius sit causa actus mali, ut malus est, quam ipsa voluntas, quia actus, ut sic

non est attribuendus Deo ut cause, nec referendus in Deum ut causa, sed queritur de ordine illarum causarum in causando illam entitatem positivam que est quoddam bonum naturale, cui tamen ponitur esse annexa difformitas. Et licet iuxta modum in precedentibus questionibus positum, possent hic assignari duo articuli, scilicet an Deus prius agat ad illum actum, et an ideo illa voluntas agat, quia Deus agit, tamen causa brevitatis tractando utrumque simul, arguitur primo pro utraque parte, postea enim respondebitur.

Arguitur ergo primo quod huiusmodi actum Deus prius causat et agit, et quod ideo voluntas agit illum, quia Deus prius agit ad eundem. Primo sic: in actibus bonis ita est, igitur et in malis. Consequentia probatur. Tum primo, quia interdum sunt eiusdem rationis quoad omnem entitatem positivam per se causabilem, immo interdum idem numero differens secundum maiorem vel minorem intensionem vel continuationem, igitur non variatur ordo essentialis causarum effectivarum, ut illa que erat essentialiter prior in causando fiat secundaria et posterior propter continuationem et durationem vel intensionem actus. Tum secundo, quia ita necessario dependet voluntas creata a prima causa in causando positivum actus mali sicut boni, et Deus non minus independenter concurrat hic et ibi. Tum tertio, si Deus aliter et aliter causat et influit respectu horum, et illorum, igitur in Deo est formaliter alietas prior effectu extrinseco, quia ista alietas secundum quam Deus formaliter causat aliter et aliter, hic et ibi non est formaliter in effectu, quia est prior effectu, cum sit modus et conditio cause ut causantis, nec est in voluntate creata, quia Deus non est formaliter causans sic vel sic per aliquid existens formaliter extra se.

Secundo principaliter Deus potest prevenire et esse naturaliter prior in causando huiusmodi actum, igitur in omni actu huiusmodi prevenit de facto. Antecedens patet, quia causalitas voluntatis create subest potestati voluntatis divine, nec minus potest prevenire divina voluntas voluntatem nostram in causando, quam voluntas nostra potentias alias inferiores sibi subiectas. Consequentia probatur, quia si preveniat in Socrate, et secundum te non preveniat in Platone elicente, omnino similem actum cum eisdem dispositionibus et circumstantiis causandi non erit differentia, nec ratio quare hic preveniat, et non ibi.

Tertio, Deus determinat voluntatem ad producendum hunc singularem effectum distincte et determinate in malis non minus quam in bonis, quia non magis potest seipsam voluntas creata determinare sic in malis quam in bonis, igitur Deus prior est in causando. Determinans enim alterum ad aliquid prius est naturaliter quam illud alterum sic determinatum ad illud.

Quarto, voluntas creata non precedit naturaliter in causando, igitur est naturaliter posterior, quia ordine quodam concurrunt. Antecedens probatur. Primo, quia videtur contra dignitatem divine causalitatis quod causa secunda precedat et ducat et regat et predominetur, ut superior in causando, et divina voluntas sequatur et regatur et ducatur et subserviat tamquam ancilla et pedissequa.

Secundo, quia voluntas creata possit necessitare Deum ad coagendum, prius enim ageret et prederet in agendo, impossibile est autem ipsa agente et continuante actum, divinam causalitatem non sequi et non agere. Confirmatur, quia Deus non poterit impedire voluntatem, quin voluntas creata cesset et quiescat ab agendo, quia vel hoc esset faciendo eam continuare actum, vel faciendo eam producere actum novum, et hoc non, quia tunc naturaliter preveniret. Deinde, quod ideo voluntas creata agit huiusmodi actum, quia Deus agit. Probatur primo, quia non econverso, cum nihil in creatura sit causa et propter quid causalitatis divine vel alicuius inexistentis Deo formaliter.

Secundo, influentia divina offertur et est parata et exposita libertati voluntati create ad actus malos, sicut ad bonos, igitur ideo agit actum malum, quia Deus agit non econtra, non minus quam in bonis. Antecedens patet, quia eque faciliter et prompte agit voluntas ad malum, sicut ad bonum, cum sola Dei influentia generalis sufficiat. Consequentia probatur per Anselmum De casu diaboli, capitulo 3, ideo iste accipit, quia ille dat, quando dans offert et exponit quantum est ex se, et causalis conversa est falsa, et cetera. Confirmatur: Deus respectu quorundam non solum offert et exponit influentiam suam ad actus malos, sed etiam omnino determinavit simpliciter et determinate non offerre influentiam suam ad actus bonos, igitur ideo illi non bene agunt, sed male agunt, quia coagit ad mala, et non coagit nec [240a] coagere vult ad bona. Antecedens probatur de damnatis, et Ecclesiastes 7, 'Considera opera altissimi, quia nemo potest corrigere quem ille despexerit'. Tertio, si non hoc esset, quia talis actus non imputandus esset voluntati create ad culpam, sed potius Deo, sed hoc non valet. Probo: primo, quia in actu bono prevenit naturaliter, et nihilominus imputatur voluntati ad meritum et laudem, igitur non obstante preventionem divina poterit aliud imputari voluntati ad demeritum. Secundo, quia ideo iste non agit sed omittit actum bonum, quia Deus non agit, ut probatur questione precedenti, et tamen omissio est peccatum.

Tertio, ideo iste est in peccato, quia caret iustitia, sed ideo caret iustitia, quia Deus ei aufert iustitiam, igitur ideo iste est in peccato et est iniustus, quia Deus non dat iustitiam, nec dare vult,

sed auferre. Prima pars antecedentis probatur, quia eo formaliter quis est peccator, quo caret iustitia. Secunda pars probatur, quia ideo iste caret habitu caritatis, quia Deus subtrahit ei habitum caritatis qui est habitus iustitiae supernaturalis. Quarto, ideo *b* actus est quia voluntas creata causat, igitur ideo voluntas causat, quia Deus causat. Consequentia probatur, quia non minus per se et necessario dependet a divina causalitate causalitas secunda quam *b* actus a voluntate seu causa secunda.

In oppositum arguitur Augustinus, 13 De civitate 15: Ad malum quippe anime prior est voluntas anime, posterior Dei, econtra in bonis.

Secundo, Deus prius desereret hominem quam homo Deum, quia prius ageret ad actum quo sit desertio et divisio Dei ab homine, et quo homo peccat. Consequens improbat in sequentibus. Tertio, Deus non prevenit naturaliter voluntatem ad agendum illum actum ad cuius causationem Deus se habet magis tamquam permittens quam tamquam movens et inducens, et quem actum Deus quantum est ex se mallet non fieri. Sic est igitur. Maior patet, si enim homo proportionabiliter coagat alteri tali modo, magis dicitur sequi quam precedere, immo etiam cum permixtione involuntarii sequitur. Minor patet, Deo enim quantum est ex se magis placeret talem actum non fieri, et magis dicunt sancti Deum permittere mala quam agere. Quasi enim invitus concurrat, quia scilicet non vult omnino resistere voluntati, et eam impedire ut possit. Unde Anselmus, De concordia prope finem: “Deus mala opera facit sola culpa hominis, quia ea non faceret, nisi homo vellet”. Confirmatur, quia prohibet antea fieri ita ut etiam dicatur nolle illa esse, Isaya 65, ‘que nolui elegistis’ et circa 66, ‘que nolui elegerunt’. Ex his patet quod aut non agit ad illos, aut non agit nisi sequendo quasi partim voluntarius.

Quarto, sequitur quod actus mali essent imputandi vel attribuendi Deo ut cause magis quam voluntati create, et consequenter voluntas creata non peccaret. Probatio consequentie: primo, actus magis est imputandus et ascribendus cause principali et prevenienti et moventi alias, et que movet non mota quam cause secundarie minus principali, que non movet nisi mota a causa principali. Et ex opposito arguitur sic: illa causa est prior et principalior in causando *b* actum, cui primo et principaliter imputandus et attribuendus est *b* actus tamquam effectus agentis; voluntas creata est huiusmodi. Si enim queritur quis facit *b* adulterium vel homicidium, vel quis facere fecit vel voluit, convenienter respondetur homo, non Deus.

Secundo, quod est primo causa effectus positivi quam voluntas creata, est primo causa proprietatis inseparabiliter consequentis vel concomitantis actum. Sed difformitas consequitur inseparabiliter actum huiusmodi libere illicitum a voluntate secundum leges positas, igitur.

Tertio, et si Deo non sit attribuendi [240b] actus mali sicut boni, quia ad bonos concurrunt influentia speciali, sequitur tamen quod sibi sunt ascribendi non minus quam effectus causarum naturalium, quia utrobique concurrunt influentia generali et uniformiter utrobique ideo secunda causa agit, quia prima causa prius agit.

Quarto, voluntas non peccat in illa actione in qua sequitur motionem et inclinationem et determinationem cause superioris principalis et prevenientis quam tenetur sequi, ut regulam suam certissimam sic erit, quia ex quo Dei causalitas precedit, igitur Deus ducit voluntatem et determinat ad agendum *b*, et facit voluntatem facere *b*, et voluntas in agendo *b* ducitur et determinatur. Confirmatur: si causa prima recte ducit et movet perveniendo et ad rectum finem, igitur voluntas ducitur et movetur recte et ad rectum finem, igitur non peccat, nec est actus inordinatus. Confirmatur: voluntas non peccat, immo sufficienter excusatur super illa actione respectu cuius habet cur rationabile et conveniens et verum et iustum sic erit, quia ideo voluntas agit *b* quia Deus eam naturaliter preveniendo ducit ad agendum *b* et agit *b*, hec autem propter quid erit verum secundum te et iustum et rationabile, quia Deus non nisi rationabiliter prevenit aut agit. In simili autem casu, si voluntas inferioris preveniretur et duceretur a superiori Domino suo, iudicaretur apud sapientes sufficienter excusata.

Respondeo: nulla propositio est concedenda absolute, que sive in sensu quem facit ex formali significatione sive in sensu in quo fit ex communi usu et acceptione denotat Deum esse causa mali culpe, quia malitia culpe eo modo quo habet causam non est Deo attribuenda, sed soli voluntati create. Est enim proprietas et conditio effectus privativa non absoluta, nec qualitercumque respectiva, sed respectiva ad agens secundum habitudinem determinatam. Actus enim eo formaliter dicitur malus quo ab agente obligato ad oppositum et declinante a regula cui debet conformari. Loquendo igitur precise de causalitate entitatis positive et materialis, que denominative dicitur actus malus, circumscribendo malitiam vel abstrahendo a malitia, et sit *b* nomen absolutum illius positivi sic accepti. Potest dici primo quod Deum prius agere ad *b* quam voluntatem creatam, et ideo voluntatem agere, quia Deus preagit est verum in hoc sensu, ut li 'quia' et prioritas denotet precise independentiam causandi in Deo, et dependentiam et indigentiam in voluntate creata, seu ad ordinem per se dependentie et indigentie in causa

secunda ad causandum *b*. Sed variis modis est falsum, quibus tamen modis verum est de bonis actibus et effectibus causarum naturalium. Primus modus est, nam patre illum per se ordinem dependentie in causando Deus causas secundas naturales preordinavit ad huiusmodi actiones tamquam ad suos proprios fines formales, et preordinationi dispositoria quasi lege approbativa, voluntatem etiam preordinavit ad actiones bonas ut finales perfectiones formales lege preceptoria vel consultoria vel promissoria vel comminatoria non sic de actibus malis, immo econtra: antecederet preordinavit ordinatione prohibitoria vel disconsultoria vel comminatoria huiusmodi positivos actus non fieri. Inde est quod Deus facit causas secundas agere suas actiones, non autem facit voluntatem facere huiusmodi actus, qui sunt mali, immo potius dicendum est quod Deus quantum est ex se facit illos non facere. Secundus modus seu secunda differentia est quoniam in ceteris actionibus Deus sic agit quod vult simpliciter et absolute talem actionem esse, et secundam causam agere talem effectum et sine admixtione involun- **[241a]** -tarii. Et cum velle approbationis et complacentie, et sine nolle reprobationis et displicentie. Respectu autem positivi quod est malum concurrat non omnino simpliciter et absolute, volendo talem actum esse et secundam causam hoc agere. Sed quasi secundum quid et velle conditionali et aliquantulum cum admixtione involuntarii, et cum nolle aliquantis reprobationis et displicentie intantum ut dicatur potius illa permittere quam agere, et dicatur ista nolle potius quam velle, ut allegatum est supra, ista distinctione questionis 2.

Respondendo ad argumentum secundum principale. Si igitur li 'prius' et li 'quia' notent preordinationem quasi legem antecederet positam et approbatam, vel notent velle antecederet simpliciter et absolute et pure, negatur Deum prius agere ad huiusmodi, et ideo voluntatem agere quia Deus agat, immo econtra, ut li 'prius' et li 'quia' notent prohibitionem antecederet et aliquantulum prenotationem vel volitionem conditionalem, magis dicendum est quod voluntas creata prius agit et ideo Deus agit, quia voluntas agit in quadam similitudine ad actiones humanas. Si enim tu desideras habere *b*, nec potes illud assequi nisi me tibi coagente, et persuadeo tibi non habere *b*, tu autem mihi non vis acquiescere sed omnino vis procurare *b*, tunc si ego quia non volo omnino efficaciter tibi resistere et deficere, coago tibi ad habendum *b*, diceretur quod tu prius agis ad procurandum *b*, et ideo ego ago, quia tu omnino vis. Eodem modo de patre trahente navem cum filio, cui prohibet trahere, ut in superioribus positum est.

Tertio, Deus est causa actus boni non tantum ut entitas quedam physica, sed etiam ut bonus est, et ideo est bonus, quia divine voluntati conformis, sed non est causa actus mali ut malus est, immo est malus eo quod divine voluntati difformis, et ab ea devians.

Effectus etiam naturales non sunt difformes divine voluntati et legi antecedenti secundum aliquam suam qualitatem et dispositionem. Et non solum Deus non est causa actus mali ut malus est, immo nec potest esse totalis causa illius positivi, et quod illi positivo conveniat esse malum, non sic autem de proprietatibus et privativis effectuum naturalium. Ex quo sequitur quod respectu actuum malorum non convenit Deo illa prioritas nature secundum quam prius naturaliter dicitur quod potest esse sine alio, quia Deus non potest causare sine causa secunda actum qui sit malus.

Quarto, huiusmodi actus non causatur ex amore Dei ordinato. Et per consequens ad huiusmodi actum Deus non agit, nec movet per modum obiecti recte dilecti, sed potius econtra talis actus provenit ex odio et contemptu de aliquo, vel ex Dei respuitone et nolitione aliquo implicita et interpretativa. Talis etiam actus non sit debite propter Deum et gratia ipsius ut finis, sed potius contra ipsum, et deviando et recedendo ab ipso. Ideo Deus potius ducitur et trahitur quam ducat vel trahat ad huiusmodi actus. Nec facit voluntatem creatam facere ista, sed potius econtra voluntas creata facit ut Deus sibi coagat ad idem. Quare igitur pars affirmativa questionis, licet posset habere aliquem sensum verum habet tamen multos sensus falsos, quos tamen prima facie magis videtur importare, et in illis sensibus solet accipi. Nihil autem simpliciter concedendum est, quod sonet contra perfectionem et reverentiam Dei vel contra veritatem fidei catholice. Ideo absolute negandum est quod Deus naturaliter preveniat voluntatem ad agendum mala, et quod ideo voluntas agit mala, quia Deus causando preveniat, licet etiam econtra non sit affirmandum, nisi cum debita expositione.

Ad primum, igitur pro parte affirmativa negatur consequentia. Ad primam probationem - **[241b]** - nem. Illud probat solum in primo sensu supra concesso, sed non ex hoc sequitur quod consequens sit simpliciter et absolute concedendum, quia alios sensus importaret. Denotaret enim non solum ordinem dependentie in causando tale positivum, sed etiam antecedentem ordinationem et inductionem et suggestionem vel innitationem et approbationem per velle simpliciter sine permixtione involuntarii, et sine nolle reprobationis. Ad secundam per idem. Ad tertiam negatur consequentia. Illa alicuius aut nulli est formaliter, sed tantum virtualiter, aut est in ordinibus antecedentibus. Ad secundum principale, si procedit de preventionem alia quam

primo modo dicta, et quod eodem modo preveniat in malis, sicut in bonis, vel effectibus naturalibus. Negatur antecedens, stante quod actus ille sit malus, loquendo autem absolute de actu tali quia potest esse non malus, negatur consequentia. Ad probationem, non erit differentia realiter et formaliter in entitate divina, nec in entitate physica positiva actus, sed erit differentia conformitatis et difformitatis actus ad rectam rationem, et differentia circumstantiarum et ordinationum, quibus regulari habet huiusmodi actus.

Ad tertium, proprie loquendo, voluntas divina non determinat voluntatem creatam ad agendum hunc effectum vel actum, qui malus est, quia hec denotat Deum preordinare preordinationem dispositivam vel preceptoriam vel consultoriam, vel Deum voluntatem creasse ad huiusmodi actus, ut fines et usus gratia, quorum sit voluntas, vel Deum inclinare est inducere ad huiusmodi actus. Large vero et improprie potest dici Deum determinare secundum quid et conditionaliter ad hunc effectum numero, ut determinatio dicatur non secundum ordinem et legem antecedentem, sed secundum limitationem ad certum individuum ex quo voluntas non vult obedire, sed contrarie divinis preceptis et abuti sua libertate, cum tamen Deus non vult omnino resistere.

Ad quartum, simplici et absoluto sermone loquendo, non videtur dicendum quod voluntas divina prius agat vel quod posterius agat, nec dicendum quod ideo voluntas agit, quia Deus preagit, nec econtra, quia priam propositio sonat dependentiam et imperfectionem in divina voluntate et predestinationem et independentiam in voluntate creata. Secunda autem propositio sonat Deum antecederet preordinasse talia fieri. Utraque tamen concedi potest, cum debita specificatione, ut prima dicatur vera, si prioritas et li 'quia' notent precise ordinem dependentie in causando tale positivum. Et secunda propositio concedatur, ut li 'prius' et li 'quia' notent antecedentem respuitionem et nolitionem prohibitoriam in Deo, et concomitationem admixtionem voluntarii et displicentis et reprobantis. Et ut notent precessionem in voluntate creata non vere et proprie formaliter, sed in quadam similitudine, quia non solum Deus quantum est ex se magis vellet talem actum non fieri, et magis approbaret et complaceret, sed etiam voluntas creata sic omnino et simpliciter vult talem actum, quod etiam ageret illum, si posset Deo non concausante, immo Deo nolente, vel si posset, duceret et traheret divinam voluntatem etiam resistantem ad coagendum sibi, et sic interpretative dicitur voluntas divina posterius agere ad huiusmodi actum, et ideo agere quia voluntas creata agit.

Ad primam, igitur, probationem antecedentis, verum est si proprie loquendo esset ita, sed improprie loquendo iuxta dictas expositiones, non derogat sed attestatur divine bonitati que non antecedente ordinatione vult mala fieri, non tamen vult voluntatem creatam sua libertate privari et impediri et violentari, vel necessitari, sed sue libertati reliqui ut obedientie meritum remuneretur, et inobedientie [242a] demeritum iuste puniatur.

Ad secundam probationem, negatur consequentia. Non enim preceedit tali precessionem que sufficiat ad necessitandum illud quod dicitur sic precedere. Ad confirmationem negatur consequentia, sicut voluntas potest impedire manum a quiete, id est necessitare ad motum sic quod voluntate imperante motum movebitur manus a virtute corporali subiecta imperio voluntatis. Et cum dicitur quod divina voluntas, tunc prevenit, conceditur specialiter de preventionem secundum independentiam sui, et dependentiam et subiectionem alterius. Sed ex hoc non sequitur quod preveniat in malis, sicut in bonis. Deinde ad illa quibus probatur illa causali.

Ad primum, non infertur propositum, quia veritati talium hypotheticarum causalium non oportet universaliter correspondere veram et realem causalitatem in significato, ut declarabitur infra, distinctione 38. Ad secundum, negatur quod omnino similiter, quia Dei influenza generalis est sic exposita ad bonos actus ut eam precedat ordinatio divina obligatoria et invitatoria ad illos, ut etiam consequatur auxilium speciale si homo velit bene uti influenza generali. Ad malos autem, licet sit exposita quia non negata vel non subtracta, tamen non per inductivam oblationem antecedentem, sed cum permixtione aliqualis respuitionis et involuntarii, quia antecederet prohibuit. Ad confirmationem, negatur consequentia, quia si Deus hec determinate et fixe vult hoc est propter culpam et obstinationem illorum, et ita quia stat ex parte eorum.

Ad tertium conceditur maior. Si enim Deus preordinasset vel etiam preconcessisset voluntas in huiusmodi actu, non peccaret, negatur igitur minor. Ad primam probationem, negatur consequentia. Si enim Deus tamquam princeps sapiens et iustus dedit subditis leges iustas et potestatem ad bene agendum, et cum hoc etiam bene agentibus promisit gratuita bonitate premium dignum est ut actus boni subditorum referantur in laudem et gloriam principis, sicut facientibus ad meritum. Sed si antecederet ordinaret aliqua fieri, non esset dignum facientibus ea imputari ad demeritum. Ad secundam patet ut supra. Ad tertiam, accipiendum iustitiam absolute pro rectitudine voluntatis et conformitate ad divinas ordinationes preceptorias in vivendo, negatur secunda pars antecedentis. Ad probationem, non infert propositum, quia illi

subtractioni charitatis presupponitur secundum ordinationem naturalis intelligentie perditio iustitie et rectitudinis, que est conformitas vivendi divinis preceptis et observantie et obedientie preceptorum, que perditio fit secundum comissionem vel omissionem difformem preceptis, quam sequitur (per modum pene) subtractio caritatis. Sumendo vero iustitiam materialiter pro quodam speciali habitu supernaturaliter infuso distinctivo iustorum ab iniustis. Negatur prima pars antecedentis, nisi li 'quia' notet tantum concomitantiam. Ad probationem, procedit de iustitia formaliter sumpta absolute. Ideo enim iste est peccator, quia privatur iustitia et rectitudine, que est conformitas vivendi ad divinam ordinationem, que privatio est per comissionem vel omissionem difformem, et ibi notatur propter quid formale. Nec ex hoc sequitur: igitur ideo est peccator, quia privatur caritate que est habitus, quia privari huiusmodi caritate non est formaliter et per se privari rectitudine merendi, sed concomitanter et materialiter pro statu presenti, aut si privari rectitudine sit privari caritate quasi habituali quadam rectitudine, adhuc non valet consequentia in propositionibus causalibus, ut si non esse animal sit non esse hominem, tamen non sequitur si ideo *a* non est sensibile, quia non est animal, ideo *a* non sit sensibile, quia non est homo. Ad [242b] argumenta in oppositum, quatinus probarent Deum non prius causare secundum ordinem dependentie et independentie.

Ad primum, secundum et tertium patet ex dictis. Ad quartum, negatur consequentia. Ad primam probationem, negatur maior, loquendo de principalitate et preventionem secundum independentiam, maxime quando talis effectus sit contra preordinationes talis cause principalis, et quando talis causa coagit cum permixtione involuntarii et displicibilis, et per consequens quando talis effectus habet difformitatem quam non contrahit ratione illius principalis cause.

Ad secundam, negatur de proprietate privativa et defectiva et non absoluta, sed relativa ad agens secundum determinatam habitudinem et de proprietate et conditione que non sequitur naturam effectus secundum quod talis entitas, sed ut relata ad agens secundum determinatam rationem. Sic autem est, quia actum esse malum est ipsum esse ab agente obligato non elicere et deviantem a lege cui subiicitur.

Ad tertiam negatur consequentia, quia Deus preordinavit ordinatione dispositoria causas naturales agere huiusmodi actiones, et propter illas ut fines aliquo modo condidit eas.

Ad quartam negatur minor, proprie et simpliciter loquendo, licet enim voluntas sit posterior secundum dependentiam et indigentiam, tamen proprie non sequitur determinationem vel motionem prime cause, sed potius ab eius voluntate et ordinatione se avertit. Falsum est etiam

quod voluntas teneatur sequi, id est posterius agere secundum talem actum, immo tenetur sic se habere ut non agat talem actum, et per consequens, ut Deus sibi non coagat.

Ad confirmationem, negatur quod divina voluntas ducat et moveat voluntatem creatam ad huiusmodi actus, licet autem Deus iuste precedat, id est causat independenter iuste, non tamen sequitur quod voluntas iuste sequitur, id est agit posterior secundum dependentiam. Ad aliam confirmationem, verum est si illud cur sit iustum et rationabile ex parte voluntatis, ut iustificans ipsam vel excludens iniustitiam, et si sit rationabiliter inducens illam ad sic agendum. Si autem sit iustum et rationabile ex parte alterius, nec sufficiens ratio inducens ad agendum, negatur. Sic autem est in proposito.

Contra predicta arguitur quod Deus simpliciter prius agit ad actus malos, et quod ideo homo agit quia Deus preagit et prevenit, sicut in actibus causarum naturalium vel etiam de actibus bonis. Primo sic, Deus non solum permittit mala fieri, sed hominibus dat antecedenter motiva et impulsiva ad malum, sicut ad bonum, igitur prius agit ad malum quam voluntas, et ideo voluntas agit quia Deus prius movet et agit. Antecedens probatur per Crisostomum, super illud Marci 23, “Ecce ego mitto ad vos sapientes et scribas”, et cetera omelia 38 sic dicit: “Deus qui novit conscientias hominum, ideo expectat opera hominis peccatoris, ut demonstretur in opere quia ille iuste damnatus est propter malitiam suam”. Ideo ergo est malis dat occasionem per quam ostendat sue voluntatis propositum. Unde Salomon ait: “Ad pravos pravos vias emittit Dominus”. Et iterum: “Declinantes autem in obligationes adducet Dominus cum operantibus iniquitatem. Sic etiam et bonis prebet occasionem per quam ostendant voluntatis sue propositum”. Sequitur: “iustus ergo est Deus, et quando benefacere volentibus providet causas benefaciendi, et quando malefacere paratis, malefaciendi providet causas. Sequitur: providet ergo Deus occasionem peccandi”, hec ille.

Secundo, Deus non solum generali influenza concurrat, sed quadam speciali influenza suggerit et inspirat et facit facere mala, et excitat et incitat et inducit ad faciendum mala, ergo prius agit et ideo homo agit [243a] quia Deus preagit et premovet sicut in bonis. Antecedens probatur primi Paralipomenon 5: “Suscitavit Dominus spiritum asiriorum regis contra Israel et transtulit ruben et gad etc.”. Sed ille rex in hoc peccavit irruens in filios Israel rapiens aliena, subiiciens eos servituti et interficiens. Et 2 Paralipomenon 21: “Suscitavit Deus contra Ioram spiritum philistinorum et arabum, et ascenderunt in terram Iuda et dissipaverunt eam”. Hanc scripturam adducit Augustinus De gratia et libero arbitrio, non longe a fine libri, ad ostendendum quod

Deus movet et excitat interdum corda malorum hominum. Unde ibidem dicit sic: “illi sua voluntate venerunt, et tamen spiritum eorum Dominus suscitavit, agit enim omnipotens Dominus in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum, ut per eos agat quod ipse agere voluerit. Item Isaie 10: “Assur virga furoris mei et baculus ipse et mittam eum contra populum furoris mei, mandabo illi ut auferat spolia et diripiat predam et ponat eam in conculcationem quasi lutum”. Hoc secundum Glossam dictum est de Senacherib rege Assyriorum contra Israel sub Ezechia, quarti Regum 18. Et super illud Isaie 10, “Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea”, Glossa: “sicut hec inanimata tantum sunt instrumenta nihil per se facientia, sed per eum qui moveri ea, sic nec Senacherib per se sed Dei virtute operatus est. Unde gloriatio est eius stulta et ultione digna”.

Item, quod Deus speciali influenza alliciat et trahat et inclinet et convertat voluntates hominum ad faciendum mala. Probatur per Augustinum, ubi supra, scilicet De gratia et libero arbitrio, capitulis 4-8, ubi sic ait: “Scriptura testatur non solum bonas hominum voluntates veruentiam alias, ita in Dei esse potestate, ut eas quo voluerit quando voluerit faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam prestanda sive ad penas quibusdam ingerendas, sicut ipse iudicat iudicio quidem occulto, sed iustissimo. Nam invenimus quedam peccata penas esse aliorum peccatorum, sicut obduratio Pharaonis. Deus enim dominatur voluntatibus hominum. Et ad hoc adducit multa testimonia Scripture, scilicet illud Romanorum 1, “Propterea tradidit eos Deus etc.”. Et illud Psalmi 10, “convertit cor eorum, scilicet Egyptiorum, ut odirent populum eius et dolum facerent in servos eius”. Et illud Proverbiorum 21, “cor regis in manu Domini quocumque voluerit inclinabit illud”. Et illud secundi Regum 16: “Cum Abisai vellet percutere semei maledicentem David dixit David dimitte, cum ut maledicit, Dominus enim precepit ei ut malediceret David. Et quis est qui audeat dicere quare sic fecerit” et subdit ibidem Augustinus: “Dominus dixit maledicere Deo non iubendo, ubi obedientia laudaretur. Sed eius voluntatem vicio suo malam in hoc peccatum inclinavit.” Et finaliter subdit Augustinus “hiis testimoniis que omnia commemorare longum esset manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit sive ad bona pro sua misericordia sive ad mala pro meritis eorum iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper autem iusto”, hec Augustinus. Confirmatur: Deus naturam humanam potest producere cum aliquibus inclinativis ad peccatum, igitur humane nature iam create potest immittere inclinationem ad peccatum. Antecedens patet, quia producit hominem infirmum ad bonum et pronum ad malum.

Consequentia patet, quia non magis est inconueniens vel repugnans diuine uoluntati immittere nouiter huiusmodi inclinativa quam a principio natiuitatis huiusmodi concausare.

Tertio principaliter, Deus speciali in- [243b] -spiratione et instinctum facit hominem loqui cogitatione et intentione seu uolitione perversa, igitur ideo homo sic loquitur et cogitat, quia Deus uult et inspirat. Antecedens probatur Iohanne 11, “Caiphaz consulens Christum interfici Iudei ne perderent locum sive omnes crederent Christum, ait: expedit ut unus homo moriatur pro populo et non tota gens pereat, hoc autem dixit et perversa cogitatione et intentione, et quia consulebat Christum occidi ne perderent temporalia, secundum Origenem et Theophillum.

Et secundum Crisostomum, ibidem, omelia 65: “Illud quod Iudei in illo consilio proposuerant, hoc fecerunt cum hesitatione et con clare. Cayphas consuluit cum inuerecundia et crudelitate, scilicet Christum interfici, et tamen ibidem subditur hoc autem a semetipso non dicit, sed prophetauit”. Et secundum Glossam, “Spiritu Dei locutus est igitur cum cogitatio et uolitio sint sufficientia principia locutionis non habuit a se cum sola Dei influenza generali huiusmodi intentionem et cogitationem, quia si a se naturaliter habuisset. Unde illud uerbum protulisset, igitur Spiritus Sanctus inspirauit et cogitationem et uolitionem sic loquendi. Et si uolitio interior fuit uitiosa, igitur et operatio locutionis exterioris, que tamen fuit locutio prophetica a Spiritu Sancto.

Quarto, Deus specialiter impedit credere ueritati et consentire bono consilio, et inclinat specialiter ad consentiendum falsitati et errori, igitur ideo homo errat et decipitur, quia Deus agit et uult. Antecedens probatur per Augustinum, ubi supra De gratia et libero arbitrio. Et ad hoc adducitur illud secundi Regum 17. Mandauit Dominus dissipare consilium Achitophel bonum, ut inducat super Absalon mala, dissipauit autem ut ait ibi Augustinus agendo in corde Absalon, ut tale consilium repudiasset et aliud quod ei non expediebat eligeret.

Adducit iterum illud tertii Regum 12 dicens: “Sic Roboam respuit consilium salubre seniorum et uerbis coeui suorum acquieuit, ut irati Dei uoluntas fieret”. Ait autem Scriptura non audivit rex plebem, quoniam conversio erat a Domino, ut statueret uerbum quod locutus fuerat, sic itaque factum est per hominis uoluntatem, ut tamen conversio esset a Domino.

Consimiliter, dicit ibidem de illo consilio, quod habetur quarti Regum 14, “De Ioas rege Israel mittente nuntium ad Amasiam regem Iuda etc.” Et subdit Augustinus: “Ecce Deus hec operatus in corde eius, ut monitionem salubrem non audiret rex, sed ea contemptaret ad bellum, ubi cum

suo exercitu caderet”. Et subdit: “quis vero ista iudicia non contremiscat quibus agit etiam in cordibus malorum hominum quicquid vult reddens eis, tamen secundum merita eorum.

Iterum, ad hoc adducit illud Ezechelis 14: “Propheta erraverit et locutus fuerit: Ego Dominus seduxi prophetam illum”. Et illud 2 Tessalonicensum secundo: “Ideo mittet illis Deus Spiritum erroris, ut credant mendacia etc.”. Et subdit: “quando legitis in libris veritatis a Deo seduci homines aut obdurari corda eorum, nolite dubitare precessisse mala merita eorum, ut iuste ista paterentur”.

Iterum, Augustinus, 5 libro Contra Iulianum: “Eadem peccata fiunt supplicia peccatorum preteritorum, et merita suppliciorum futurorum, sicut Deus tradidit Achab mendacium pseudo prophetarum. Et sicut tradidit Roboam in falsum consilium, deinde specialiter contra illud quod supra dictum est, scilicet quod in malis coagere Deus vult secundum quid et conditionaliter arguitur ab aliquibus, quod Deus nihil vult sub conditione, sed est simpliciter et absolute volens vel nolens quodcumque obiective volibile vel nolibile. Primo [244a] modo sic illud quod Deus vellet sub conditione aut esset preteritum aut presens. Et hoc non, quia omne tale est absolute determinatum et certum, aut esset futurum, ita quod nollet sub conditione illud fore, et hoc non, quia nulla res vel rei conditio est intelligibilis, quin simpliciter et determinate ipsa sit futura vel quin absolute et simpliciter ipsa non sit futura, et quin certitudinaliter et determinate, Deus sciat illam fore vel non fore, et si sit futura scit certitudinaliter ipsam fore ab ipso independentem, et qui est infrustrabilis et non impedibilis, igitur frustra vult illa sub conditione. Confirmatur, de ipsa enim conditione queritur aut huiusmodi conditio seu conditionis positio et expletio est preterita vel presens vel futura. Si primum vel secundum igitur est determinata et certa Deo, igitur simpliciter vult illud quod sub huiusmodi conditione vult. Si tertium, aut scilicet aliquod futurum velit fore sub conditione futura. Aut igitur vult conditionem fore aut non. Si non, igitur vane et irrationabiliter vult illud fore sub tali conditione quam non vult fore, immo quam est nolens fore, eque enim diceretur quod vult conditionaliter se non esse, si chimera esset, igitur pari ratione diceretur quod vult quecumque impossibilia.

Si primum, aut igitur vult illam conditionem fore absolute, aut sub alia conditione. Si secundum, queritur de illa conditione, ut prius et erit processus in infinitum. Si primum, igitur, et principale volebat simpliciter et absolute ex quo vult simpliciter illam conditionem fore et scit fore. Secundo, si Deus velit aliquid fore sub conditione, igitur conditionis positio esset antecedenter

determinans voluntatem divinam ad volendum simpliciter et determinate tunc, quando scilicet foret conditionis positio.

Tertio, Deus intrinsece formaliter vellet aliter, et aliter nunc et prius. Probatur, quia nunc vult conditionaliter, cum autem illa res vel conditio erit presens vel transierit in preteritum vellet, vel nollet absolute et determinate.

Quarto, Deus unum futurum vellet intrinsece modo perfectiori et nobiliori quam aliud, consequens est falsum, qui pari ratione sciret unum modo nobiliori quam aliud. Consequentia probatur, quia quod vult absolute et determinate vult modo determinatiori et actualiori, quam illud quod vult modo conditionali, ut illud quod scitur sic se habere determinate, scitur modo determinatiori quam quod scitur solum sub conditione, sic se habere.

Quinto, si velit aliquod futurum tantum conditionaliter, hoc maxime videretur de futuro dependente a libertate voluntatis create. Sed hoc non valet, quia pari ratione nullum futurum vellet nisi conditionaliter, quia omne futurum dependet a libertate sue proprie voluntatis, nec minus constat sibi de voluntate creata quid per illam futura sit quam de voluntate propria.

Ad primum et secundum, cum Crisostomus dicit quod Deus dat peccatoribus occasiones et causas peccandi, et cum Scriptura dicit quod Deus suscitavit spiritum quorundam, ad quas impugnationes in quibus multa peccata comittebantur. Et cum Augustinus dicit quod Deus interdum inclinatur voluntates hominum ad actiones que sunt male, non est intelligendum quod Deus speciali influenza causalitatis effective coagat voluntati ad actum qui est malus, aut quod speciali causalitate imittat et imprimat voluntati huiusmodi actus aut suggerat aut incitet per se proprie et positive, quia Deus temptaret nos ad peccandum, sicut diabolus quod est falsum. Iacob 1, quia Deus intemptator malorum est. Sed huiusmodi dicta possunt intelligi dupliciter. Primo, quia [244b] ex demeritis hominum Deus interdum permittit voluntates sic inclinari et incitari, et eis occasiones et causas peccati impedimenta boni impleri, sive ab homine sive a diabolo non conferendo auxilium speciale, nec etiam specialiter eruendo, sed deferendo, nec tollendo et reprimendo occasiones mali et impedimenta boni, aut etiam interdum maiorem potestatem et licentiam hosti permittendo, sicut secundum Augustinum De gratia et libero arbitrio, non longe a principio et De correctione et gratia, capitulo 10: “Deus dicitur inducere in temptationem cum non eruit, licet posset et dicitur excecere quem illuminare noluerit, et indurare quem emolire noluerit, et repellere quem vocare noluerit”. Et super illud, Romanorum 1, “propterea tradidit illos Deus in desideria”, Glossa Augustini: “cum dicitur Deus operari ad inclinandam

voluntatem hominis ad malum non est ita intelligendum, quasi Deus malitiam impertiatur, sed quia sicut apponit gratiam, unde inclinatur voluntas hominis ad bonum. Ita quibusdam subtrahit, qua subtracta inclinatur eorum voluntas ad malum. Secundo modo, per accidens et indirecte, scilicet conferendo quidem beneficia tali homini vel alteri quibus homo talis abutitur, et occasionem peccati accipit ex beneficio vel opere Dei ex quo debuerat accipere occasionem bene agendi, sicut patienter expectando et misericorditer parcendo et dando peccatori tempus penitentiae quo ille abutitur, vel conferendo bonum divitiarum vel honorum, vel mittendo doctorem vel reprehensorem contra quem peccator irascitur, et insurgit. Et sic loquitur Crisostomus, ubi super illud Mathei 23, “Ecce ego mitto etc.”. Similiter, conferendo beneficia quibusdam aliis ex quibus occasionaliter peccatores excitantur ad maiorem invidiam et odium, ut de Cain respectu Abel, et de Pharaone respectu filiorum Israel, et de Iudeis respectu Christi. Sic enim Deus dicitur indurare corda malorum cum magis auget quibusdam beneficia.

Item, praeter istos modos non videtur inconveniens Deum interdum administrare vel administrari permittere aliquid homini, quod potest esse malis occasio peccandi salva libertate hominis, sicut Crisostomus ponit exemplum, ubi supra dicit: sicut si servi tui velis mores scire, et ponis ante illum saccum pecuniae aut rem concupiscibilem, si autem incontinens fuerit et sine timore porrigat manum suam et accipiat, inde numquid tu male fecisti, aut numquam tu cogisti illum, ut faceret male. Sic Deus dans hominibus occasionem peccandi non illos facit peccare, sed manifestat pertinaciam cordis eorum, et providet occasionem peccandi, non ut peccare faciat, sed ut peccatorem, ostendat hec Crisostomus. Ex hoc patet quomodo intelligitur Deus suscitasse spiritum infidelium contra filios Israel, id est suscitari permisit vel quedam egit. Unde occasionaliter illi suscitati sunt vel si speciali influenza suscitavit, hoc non fuit ad actum malum, sed in generali ad puniendum aliqua mala facta et iniusta, quae illi reges audierant de populo Israel propter quae filii Israel merito erant corrigendi, sicut interdum princeps ex iusta causa suscitatur adversus alium populum vel principem, licet in processu guerre multa iniusta concurrant. Et cum dicitur quod Senacherib etc., ut instrumentum Dei ad agendum illa mala, dicendum quod non erat sic instrumentum, ut speciali influenza moveretur a Deo ad agendum illud quod iniustum est. Sed quia ille erat persecutionis executor quam illi quantum erat ex parte sui demeruerunt, et quam Deus iusto iudicio per illum fieri permittebat quomodo interdum solet dici, quod mali homines sunt instrumenta iustitiae Dei, quia Deus aliquos iusto iudicio permittit vexari per quos eque vel magis malos iuxta illud Deuteronomi [245a] 32, “Ipsi me

provocaverunt in eo qui non erat Deus et ego provocabo eos in eo qui non est populus.” Ad alia dicta Augustini patet ex dictis, unde Augustinus ibidem in fine dicit, quod quamvis sit Deus potens operari in cordibus hominum malorum pro meritis eorum sive per angelos bonos vel malos sive quocumque alio modo, tamen malitia hominum ipse non fecit, sed homo contraxit illam per propriam voluntatem vel originaliter tracta est ab Adam.

Ad confirmationem, patet: Deus de potentia absoluta imittere aliquod inclinativum ad peccatum, et si imitteret non irrationabiliter ageret Deus, tamen videtur quod de facto non imitteret tale inclinativum specialiter vincens libertatem hominis. Si tamen tale inclinativum excedens imitteret nullo demerito hominis precedente, iam non imputaret Deus illi homini talem actionem ad peccatum.

Ad tertium principale negatur antecedens. Ad probationem: Deus non inspiravit Caiphe cogitationem vel intentionem et voluntatem qua cogitaret et intenderet Christum occidi et qua intenderet hec aliis consulere et ad hoc inducere. Sed in istis iam suppositis in animo Caiphe, Spiritus Sancti influenza speciali factum est, ut quod loqui omnino vellet, loqueretur sub tali forma verborum, que vera esset et apta et conveniens ad sensum alium, et propheticum quem tamen sensum loquens non haberet expresse in animo suo, non igitur Deus movit Caipham, ad loquendum consilium malum, scilicet Caipha volente loqui consilium malum, Deus aptavit verba ad hoc ut essent vera in sensu prophetico.

Ad quartum, sicut ad primum et secundum, unde super illud 2. Tessalonicensum 2, “ideo mittit illis Deus”, Glossa: “id est, mittitmitteret, deinde ad illa quibus probatur Deum nihil velle sub conditione”. Sciendum est quod voluntatem velle aliquid non absolute, sed sub conditione contingit tripliciter. Primo modo, propter illius conditionis ignorantiam et incertitudinem, et volo cras facere *b* non simpliciter et absolute, sed si *c* evenerit vel nisi *d* evenerit, et sic Deo non convenit velle sub conditione.

Secundo modo, propter conditionis posite vel ponende aliqualem nolitionem, et reprobationem seu propter conditionis displicibilem, et odiosam positionem, ut transiens mare vult proiicere merces in mari non absolute, sed si periculum ingens exigit hanc projectionem vel navis submersionem hoc etiam modo vole te iuvare ad procurandum te habere *b*, non absolute et simpliciter volo, quia quantum est ex me magis mihi placeret te non habere *b*. Sed quia omnino vis habere *b* et mihi instas importune ad adiuvandum te, ego autem non omnino volo tibi resistere vel deficere hoc modo Deus dicitur velle sub conditione actus positivos esse qui tamen

sunt prohibiti. Conditio autem est ex quo voluntas creata non vult servare iustitiam nec obedire, sed contra ire mandatis. Hoc etiam modo vult hominem istum damnari, ex quo habet finalem impenitentiam, et quia non vult absolute. Ezechielis 18, “Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur etc.”.

Tertio modo, propter conditionis requisite, non positione et negatione, ut volo te peregrinari si esses sanus, et esse te episcopum si esses sciens, et quia conditio non ponitur et scio eam non poni, ideo non volo illud absolute, hoc modo Deus vult esse bona que precipit vel consulit, licet non fiant. Sic etiam vult omnes homines salvos fieri, si voluntas creata vellet et non rebellis esset.

Ad primum, igitur, contingit quod illud sit presens vel preteritum ut quod talis actus, qui scilicet est prohibitus vel fuit. Ad improbationem, licet simpliciter et determinate sit et licet Deo certum sit simpliciter et determinate, illud esse non tamen vult simpliciter et absolute [245b] illud esse, quia etiam secundum adversarium Deus scit simpliciter mala esse et fieri, et tamen non vult illa simpliciter et directe, sed sicut medicus vult venenum in medicina vel incisionem infirmi. Eo modo ad improbationem tertii membri, unde ratio probat solum quod Deus non vult conditionaliter primo modo, scilicet propter conditionis ignorantiam et incertitudinem, quomodo frequenter vult homo sub conditione. Ad confirmationem, contingit quodlibet illorum. Contingit etiam quod neutrum, ut si velit conditionaliter.

Tertio modo, ad improbationem tertii membri, dicendum quod contingit quod Deus non vult illam conditionem fore, quia non vult istum peccare vel peccatum esse ex quo tamen peccat, vel peccaturus est vult coagere generali influenza ad tales actus, vult etiam consequenter istum necessario perpetuo damnari ex quo peccaturus est cum impenitentia finali et obstinatione, vult etiam istum salvari sub conditione quam non vult simpliciter, puta si perseveratur esset in gratia interdum, autem licet non velit huiusmodi conditionem simpliciter, vult tamen eam secundum quid, puta velle preceptorio vel consultorio antecedenter, quod est modus volendi formaliter, licet non sit velle simpliciter hoc esse. Sed est modus volendi proportionabilis modo nostro volendi secundum modum verbalem imperativum vel optativum correspondens modo concipiendi verbaliter secundum modum verbalem imperativum vel optativum. Sicut enim contingit intellectum concipere variis modis verbalibus, sic et voluntatem proportionaliter velle contingit etiam interdum, quod Deus velit illam conditionem non simpliciter, sed secundum quid, quia cum permixtione displicibilis et involuntarii, ut Deus vult ad talem actum positivum

coagere. Si voluntas velit talem actum elicere. Simpliciter autem et absolute non vult voluntatem causare, hunc actum positivum. Sed secundum quid, quia cum admixtione voluntarii antecedenter prohibitorii et voluntarii consequenter displicentis et detestantis. Cum ergo arguitur quod si non vult huiusmodi conditione, igitur frustra et vane vult illud quod dicitur velle sub tali conditione negatur, quia ut patet in exemplis supra positus, homo interdum non irrationabiliter vult aliquid sub conditione quod non vult simpliciter, aut quia non ponitur illa conditio, aut quia est si ponatur ab alio tamen irrationabilis est, nec est simile de conditione impossibili, quia talis non cadit antecedenter sub precepto vel prohibitione, nec spectat ad libertatem creature, cum ultra queritur si vult illam sub conditione aliqua. Dicendum quod non, nec tamen vult illam simpliciter, sed secundum quid, scilicet cum permixtione involuntarii multipliciter. Et quia magis vult quoddam aliud quam hanc conditionem omnino impedire, qua tamen impedita non poneretur illud magis volitum. Nec Deus vult ad talem actum positivum concurrere. Si omnino voluntas velit illum elicere hanc autem conditionem, et si non velit sub alia conditione tamen vult cum multiplici involuntario et antecedentis prohibitionis, et consequentis detestationis vult etiam, quia magis vult creaturam rationalem sue libertati reliqui et suam generalem influentiam exponi et ex malis contingentibus bona elicere, et illis bene uti et bene ordinare, quia omnino impedire voluntatem ab agendo quod est prohibitum. Ad secundum negatur consequentia. Procedit enim de velle conditionali primo modo.

Ad tertium, negatur consequentia propter idem. Non enim postea volet simpliciter et absolute, sed semper conditionaliter. Probatio etiam non valet, quia per idem arguitur alietas in Deo ex eo quod prius vult *a* fore postea esse, postea fuisse. Ad quartum, negatur consequentia. Ad probationem, negatur eque enim actuale et determinatum ex parte Dei est hoc velle et illud, licet [246a] secundum illud denotetur velle simpliciter hoc et absolute, et aliud secundum quid et conditionaliter. Propter enim illimitationem et libertatem illius actus formantur vere denominationes varie, sicut de voluntate nostra propter varietatem actuum. Argumentum etiam reducitur contra facientem, quia ponit Deum velle mala esse et fieri velle inquam per accidens et indirecte, non sic autem bona.

Ad quintum negatur minor. Ad probationem negatur, quia licet omne ens futurum dependeat a voluntate divina, tamen interdum non est annexa aliqua conditio que non sit ponenda, vel que sit displicibilis et antecedenti ordinationi contraria.

Dubium an homo peccando prius deserat Deum quam deserat a Deo, et ideo deseratur quia deserit. Arguitur quod sic, quia aliter homo non haberet nec acciperet perseverantiam et gratiam, quia Deus non daret. Consequens est contra Anselmum. Consequentia probatur, quia hominem non perseverare, sed cadere a gratia est hominem deserere Deum, et Deum non dare gratiam et perseverantiam est Deum deserere hominem.

Preterea, Augustinus 13 De civitate 15, “anima non est deserta ut desereret, sed ut desereretur deseruit, ad malum quippe voluntas hominis prior est. Ad bonum autem voluntas creatoris”. Sequitur: “ait Dominus: “quocumque die comederitis ex eo moriemini”, quasi diceret “qua die me desereritis per inobedientiam deseram vos per iustitiam”.

Item, Augustinus, De natura et gratia, capitulo “Cum Deus hominem ad iustitiam perduxerit, non deserit si non deseratur ut semper iuste vivatur”.

Item, Augustinus De vera et falsa penitentia, ultra medium: “Deus qui semel incepit bene facere nisi delinquamus beneficium cogitur ex necessitate iuste miserie neminem posse prius relinquere, non enim sui est relinquere nisi relincente, ideo ergo culpa nostra est, quia fugamus gratiam quam possemus habere perpetuam semper invita recedit et numquam aliquem spontanea deserit”.

Item actor De spiritu et anima, capitulo 17: “Semper Deus presentem se exhibet semper se paratum asserit quocumque me verto non me deserit nisi ego prius deseram eum. Preterea illud per quod homo demeretur deseri a Deo est prius naturaliter quam Deus deserat hominem. Sed hominem deserere Deum est huiusmodi, igitur maior patet, quia demeritum prius est punitione. Minor probatur Augustini De bono perseverantie, capitulo 8, ante medium: “voluntate sua quilibet deserit Deum, ut merito deseratur a Deo. Ideo petimusne inferamur in tentationem, id est ne hoc fiat videlicet ne deseramus et sic merito deseramur”.

Confirmatur: Deus esset prius ultor quam homo esset peccator, nec puniret propter peccata. Consequens est contra Augustinum 5 Super Genesim, capitulo 24, et quia miseria prederet peccatum, quod est contra Augustinum De libero arbitrio capitulo 14. Confirmatur: Deus prius subtraheret gratiam quam homo peccaret, ergo carentia gratie et caritatis non esset imputanda homini ad peccatum, quia non privaretur propter peccatum. Si etiam Deus prius subtraheret auxilium quam homo peccet, igitur omissio vel commissio sequens huiusmodi subtractionem et desertionem non erit imputanda homini ad peccatum. Probo, quia secundum Augustinum De correctione et gratia, et ponitur 2 Sententiarum, distinctione 24, capitulo primo: “Si angelo vel

homini cum primo facti sunt adiutorium gratie defuisset, non utique sua culpa cecidisset, defuisset quippe adiutorium sine quo movere posset, quoniam non talis natura facta erat ut sine auxilio divino posset manere, si vellet. Preterea, non convenit amico fideli quod prius deserat quam deseratur.

In oppositum arguitur primo, quia possibile esse quod homo deseret Deum, et non deseretur a Deo, quia prius potest poni sine posteriori. Consequens est falsum, quia ho- [246b] -mo peccaret, et tamen Deus adhuc eum acceptaret et approbaret et diligeret, igitur ille iustus esset, quia se haberet ut placeret Deo. Preterea, Deus est prior causa unionis hominis cum Deo, puta per acceptationem vel gratie appositionem, igitur est prior causa divisionis et desertionis per subtractionem et reprobationem. Consequentia probatur, quia si affirmatio est causa affirmationis et negatio negationis, primo Posteriorum. Et quod est primo causa et propter quid ipsius habitus per sui presentiam est primo et propter quid causa privationis per sui absentiam, secundo Physicorum. Confirmatur: sicut sol corporalis ad illuminationem corporalem, sic sol iustitie et lux spiritualis ad illuminationem spiritualem. Sed sicut ideo aer illuminatur, quia sol advenit, ita ideo obtenebratur, quia sol recedit et deserit, igitur.

Preterea, Deus prius agit ad actum quo fit divisio et desertio, igitur est prior causa divisionis et desertionis. Antecedens patet in superioribus. Preterea, ideo homo cadit peccando, quia Deus eum deserit, igitur ideo homo deserit Deum, quia Deus eum deserit. Consequentia patet, quia hominem deserere Deum est formaliter cadere per peccatum. Antecedens probatur, quia homo non potest stare ex se et ex naturalibus. Si quis autem ab alio manutenetur qui non potest cadere, si manu tenetur ab illo et quem necesse est cadere, si non manuteneatur ab illo. Si cadat, ideo cadit quia non manutenetur. Sed deseritur ab illo. Sicut ideo tectum cadit, quia columna frangitur, sic autem est de homine unde super illud Psalmum: “Adiutor meus esto, Domine, ne derelinquas me”, Glossa: “aberrabo si me dereliquis voluntatem liberam mihi dedisti, sed sine te nihil est conatus meus”. Et iterum Psalmus: “Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus”. Quod tractans Augustinus, De correctione et gratia 35, ait: “Avertit Dominus faciem a Petro et factus est conturbatus, ut mori metuens ter eum negaret”. Confirmatur: si voluntas prius deserit et in potestate sua erat non deserere, igitur frustra oramus, ut det nobis permanentiam et perseverantiam, et ut non derelinquat nos et ut gregem tuum pastor eterne non deserat.

Respondeo: hominem deserere Deum esse hominem peccare committendo vel obmittendo. Sed Deum deserere hominem est sive intelligitur: uno modo Deum reprobare et odire hominem, vel Deum subtrahere gratiam homini, vel Deum deputare hominem ad penam, et sic eo modo quo in proposito est ponenda prioritas vel causalitas inter propositiones, homo prius deserit et ideo Deus deserit hominem, quia homo deserit Deum. Alio modo Deum deserere hominem intelligitur Deum subtrahere influentiam specialem, et non conferre auxilium preservativum et defensivum a peccato ut auxilium speciale ad agendum, quod est preceptum ne homo peccet obediendo vel ad cavendum, quod est prohibitum ne homo peccet committendo.

Et hec subtractio vel carentia auxilii specialis potest intelligi in primo peccato, quo fit casus a caritate preexistente vel in posterioribus peccatis. Primo modo, ideo Deus deserit, quia homo deserit. Deus enim antecederet paratus est adiuvere existentem in gratia ad perseverandum et vitandum casum, non solum offerendo influentiam generalem, sed etiam auxilium speciale. Si homo antecederet faciat quod in se est, propter quod Apostolus prime Cor. 10, “Fidelis Deus qui non permittit vos tentari ultra illud”.

Primo modo, posset dici aliquantulum verum esse, quod ideo talis peccator cadit in tali tentatione, quia Deus eum deserit, id est non adiuvit auxilio speciali, ut tamen notetur ratio et propter quid quasi secundum quid, et non principale et primum, sed reducibile in aliud propter quid ex parte creature, quia scilicet homo ex culpa sua indignus erat et indignum se fecit et demeruit sibi subtrahi huiusmodi [247a] auxilium, immo quia nec in presenti tentatione facit quod in se est de postulando, et procurando auxilium Dei et de revertendo. Si igitur notetur quod principalis et ultima ratio sit ex parte Dei, quasi stet in Deo, et non stet, nec sit defectus ex parte creature negatur, quod ideo iste deserat et cadat, quia Deus prius antecederet deseruit quasi respuens adiuvere, licet non staret ex parte creature. Et ex his patet quid dicendum ad rationes.

Secundum dubium, supposito quod peccator ex puris naturalibus, cum Dei influenza generali possit habere aliquos actus bonos moraliter vel saltem non malos, sed bonos ex genere, et secundum quid qui sint aliquantulum dispositivi et preparativi ad iustificationem mediate vel immediate et meritorii iustificationis, de congruo queritur an peccator adultus prius convertatur ad Deum per huiusmodi actus quam Deus convertatur ad ipsum speciali et supernaturali auxilio, movendo vel vocando ipsum ad huiusmodi actus dispositivos et adveniam. Et arguitur quod sic Zacharie primo, “Convertimini ad me et ego convertar ad vos” et allegatur De penitentia, distinctione prima, “si cui”. Preterea, hoc idem probatur ubi habetur in glossa quod “per liberum

arbitrium possumus nos preparare ad habendam gratiam”. Et distinctione 5 capitulo “falsas homini dicenti se non posse veram penitentiam agere per quam ad vitam eternam valeat pervenire, datur consilium ut interim quicquam boni poterit facere faciat omnipotens Deus cor illius illustret ad penitentiam.

Preterea, Socrates peccator faciat quod in se est et quicquid potest ex naturalibus et libero arbitrio ad revertendum ad Deum et ad declinandum malum, et ad agendum bonum. Aut igitur per hoc disponitur et preparatur ad penitentiam et conversionem et veniam et habetur propositum, aut non, igitur frustra conatur ad illud, et frustra inducitur, et admonetur ad talia.

Preterea, Iacobi 4: “Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis”, et Ephesiorum 5: “Surge qui dormis et illuminabit te Christus”. Item, extra De vita et honestitate clericorum capitulo ultimo: “Vigore Spiritus precedente et divina gratia subsequente animus mitti debet ad veniam”.

Preterea, sit *b* actus ille preparatorius ad quem Deus movet speciali influenza et supernaturali auxilio. Tunc autem homo ex puris naturalibus cum Dei influenza generali potest habere *b* actum, et ita frustra ponitur exigi influenza supernaturalis aut non. Contra: quia *b* non est actio simpliciter bona et iusta, cum sit actio voluntatis create private iustitia. Sed ex puris naturalibus potest haberi actio bona secundum quid, licet non simpliciter bona.

Preterea, moveat Deus speciali auxilio Socratem peccatorem ad *b* actum dispositivum, et non sic moveatur Petrus vel Plato minus vel non magis peccatores, aut igitur in Socrate precessit aliquid ratione cuius Socrates est magis dignus, quod sic supernaturaliter moveatur et adiuvetur quam Petrus, aut non. Si primum, habetur propositum. Si secundum, videtur inconveniens quod quotidie communiter et regulariter Deus speciali auxilio vocet et moveat supernaturaliter quosdam peccatores et convertat ad penitentiam, et alios eque dignos vel non magis indignos non vocet, nec movet, nec sic adiuvet nulla differentia precedente in illis propter quam magis dignum vel magis congruum et conveniens sit convertere et movere istum quam illum.

Confirmatur: Deus haberi non movebat supernaturaliter Socratem ad convertendum, igitur nec hodie. Consequentia probatur, quia secundum te nihil est hodie factum in Socrate antecedenter ratione, cuius magis congruum sit ipsum nunc converti et moveri magis quam heri, immo videtur hodie minus congruum, quia plura mala addidit, nihil boni fecit per quod disponatur ad huiusmodi [247b] auxilium antecedenter. Preterea, pari ratione diceretur quod Deus hunc peccatorem adultum iustificat et infundit caritatem, et non iustificat illum alium sine quacumque

attritione vel dispositone precedente in isto magis quam in illo, quod est contra Augustinum. Et infra dicitur.

In oppositum arguitur: Augustinus 13 De civitate 15: “ad bonum anime prior est voluntas creatoris eius, sive ut eam faceret que nulla erat, sive ut reficiat, quia lapsa perierat.”

Item, Augustinus De gratia et libero arbitrio, capitulo: “nisi ipsa conversio hominis ad Deum esset ex Deo, non diceretur Deus virtutum converte nos, Deus salutaris noster. Et Deus tu conversus vivificabis nos.”

Preterea, Augustinus ad Bonifacium papam: “Non gratiam Dei aliquid meriti precedit humani”. Et ponitur secundo Sententiarum distinctione 26, capitulo 3.

Item, contra Iulianum, libro sexto. Et ponitur in Glossa super illud Romanorum 9: “Non est volentis, nec currentis, non ideo Deus miseretur alicuius, quia voluit et cucurrit, sed ideo voluit et cucurrit, quia Deus miseretur”.

Item, Augustinus, Enchiridion 37, “dictum est non est volentis, nec currentis, sed miserentis Dei, non quia utrumque requiratur. Ita enim econtra diceretur non est Dei miserentis, sed hominis currentis, illud igitur dictum est, quia et ipsa voluntas ad Domino preparatur. Deus enim voluntatem hominis preparat adjuvandam et adjuvat preparatam. Precedit enim bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia utrumque enim legitur. Et miseria eius preveniet me et miseria eius subsequetur me, nolentem prevenit ut velit, volentem sequitur ne frustra velit. Et ponitur secundo Sententiarum, distinctione 26.

Preterea, non esset orandum pro conversione peccatorum. Probo, quia non est orandum pro eo quod est in potestate hominis cum sola influentia Dei generali. Sed homo ex puris naturalibus poterit facere dispositive se dignum tali auxilio super naturali convertente ad quod sequitur Deum remissionem ipsi conferre. Hec est ratio Augustini, ubi supra Enchiridion 37: “Cur inquit admonemur orare pro inimicis nostris, utique nolentibus pie vivere nisi ut eis Dominus operetur ut velint.” Et Augustinus, Contra Iulianum, libro quarto: “Orat etiam pro inimicis suis, non quia est illis voluntas bona, sed ut convertatur in bonum voluntas mala, quoniam preparatur voluntas a Domino”.

Preterea, si Socratem peccatorem Deus vocat et convertit speciali instinctu ad penitentiam, quia processit in eo *b* actio bona dispositive et aliquantulum dignificans de congruo, igitur omnem eque dispositum et eque dignum vel non magis indispositum et indignum Deus eque movet et convertit. Consequens est falsum, quia Paulum vocavit secundum Augustinum non pro meritis

ullis bonis, sed cum multis meritis malis retribuens bona pro malis. Et multi tunc temporum et postea fuerunt non tam indigni, sicut ille qui super omnes persequebatur Ecclesiam Dei et fideles Christi.

Preterea, quosdam iustificat sine huiusmodi dispositione precedente, ut de parvulis baptizatis vel etiam adultis qui in casu in somno vel furia baptizari possunt.

Preterea, qui non convertitur, ideo non convertitur, quia Deus eum non movet, nec vocat speciali inspiratione, igitur qui convertitur, ideo convertitur etc. Consequentia patet, quia ita de affirmatione sicut de negatione. Antecedens probatur per Augustinum De bono perseverantie, capitulo 45: “Peccator ideo non surrexit, quia Deus hunc non erexit. Preterea, De Petiliano, distinctione 1, cap.: “Si Christi hoc idem probatur Dominus per prophetam dixit: convertimini ad me et ego convertar ad vos”, ubi Glossa: “Numquam standum huic ordini, ut prima sit nostra conversio sequens Dei. Et respondendo dicit quod contritio qua conterimus causaliter precedit remissionem, et sic contritio que ex libero arbitrio procedit, meretur remissionem que tamen gratie que omnia [248a] precedit erat attribuenda tamquam cause. Respondeo: prima propositio, iustificationem peccatoris adulti per infusionem caritatis et gratie gratum facientis precedit in peccatore aliquis actus dispositivus et preparativum ad iustificationem et aliquantulum meritorium de congruo mediate vel immediate.

Probatur per Augustinum, 83 Questionibus, questione 68: “Nonnulla est inter peccatores diversitas. Precedit igitur in peccatoribus aliquid quo quamvis nondum sint iustificati digni, tamen efficiantur iustificatione et precedit in aliis peccatoribus quo digni sunt obtusione, tamen verum est quod non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Parum enim est velle nisi Deus misereatur. Sed Deus non miseretur qui ad pacem vocat nisi voluntas precesserit.

Item, Augustinus De verbis Apostoli, sermone 10. Et ponitur in Glossa super illud Philippen. 3, “Sed illam que est ex fide qui creavit te sine te non iustificabit te sine te”.

Item, Enchiridion 35, “Cum homo iam eius etatis est ut ratione utatur non potest ad palmam superne vocationis pervenire nisi voluntate concurrerit, sequitur sola miseria Dei non implet iustificationem sine voluntate hominis”. Ex hac propositione patet quod in peccatore adulto aliqua conversio hominis ad Deum precedit perfectam conversionem Dei ad hominem que est per absolutam iustificationem et gratie infusionem.

Secunda propositio: circa peccatorem adultum Deus absolute potest actum aliquantulum bonum elicatum a libero arbitrio, cum generali Dei influenza acceptare tamquam dispositionem et

preparationem meritoriam de congruo ad remissionem peccatorum et iustificationem, nec est necesse Deum speciali influenza prius movere vel convertere illum. Patet quia etiam sine quocumque actu antecedenter dispositivo in parvulis remittit peccatum in baptismo, igitur et posset in adulto cum dispositione actuum conformium dictamini recte rationis naturalis.

Sed an de facto secundum leges positas nullus peccator habeat actus antecedenter dispositivos vel preparatorios et de congruo meritorios, nisi ad huiusmodi actus moveatur speciali et supernaturali Dei influenza et auxilio dubium est. Et pars affirmativa videtur magis consona rationi humane. Pars autem negativa videtur magis consona verbis Augustini.

Notandum igitur quod auxilium vel influenza specialis potest accipi pro aliqua causalitate divina effectiva supernaturali. Alio modo large pro quocumque beneficio divino positivo vel privativo, et sic large secundum quod Deus misericorditer et gratuite non ex meritis antecedentibus se habet ad hominem ultra beneficia communia que confert ceteris creaturis seu pro quocumque modo se habendi ad hominem liberaliter et gratuite ultra communia beneficia collata hominibus indistincte. Si primo modo sit, hec tertia propositio “non universaliter in conversione peccatoris talis actio dispositiva, et de congruo meritoria precedit influentiam specialem talis auxilii supernaturalis, aut si precedit non tamen facit illum meliorem omni alio peccatore, qui non sic specialiter adiuvatur.

Probatur de Paulo et Maria Magdalena, qui speciali motione vocati sunt absque meritis precedentibus, aut si in eis precesserit aliqua opera bona moraliter vel ex genere, ut in Paulo zelus divine legis, et in Maria virtus miserie et hospitalitatis recipien- [248b] -do Christum, tamen maioris culpe erant apud Deum quam multi qui non sic vocantur speciali motione.

Item, videtur quod meritis et orationibus alicuius iusti Deus specialiter movet quosdam peccatores ad conversionem et sui preparationem. Talis autem specialis vocatio et motio perveniens sit frequentius in electis et in predestinatis.

Quarta propositio: “non universaliter circa conversionem peccatoris talis influenza specialis et supernaturalis causalitatis effective prevenit actionem dispositivam, et aliquam de congruo meritoriam conformem dictamini rationis naturalis vel notitie fidei, ut attritionem et displicentiam de peccatis et aliquam cogitationem et propositum emendationis pro futuro vel aliqua opera caritatis et miserie sue pietatis naturalis vel iustitie politice et legalis vel huiusmodi. Probatur, quia non videtur quin homo ex puris naturalibus posset habere huiusmodi cogitationes et voluntates et opera cum multos infideles et reprobos videamus habere interdum huiusmodi

opera. Sic etiam videtur de Cornelio qui ratione operum precedentium speciali vocatione adiutus est Actuum 10. Et habetur tertio Sententiarum distinctione 25, capitulo 4.

Quinta propositio, accipiendum auxilium speciale secundo modo, sic omnem conversionem vel dispositionem de congruo meritoriam peccatoris adulti prevenit influentia gratie et beneficii specialis. Probatur primo, quia ex gratia speciali et bonitate et miseria divina est quod actio aliqua talis peccatoris sit meritoria de congruo, et quod acceptetur tamquam dispositio et preparatio ad iustificationem, et quod sit meritoria etiam secundum quid et inchoative et remote. Et quod post illam Deus ex liberali voluntate velit indulgere aut specialiter adiuvare, cum sit actio persone male et ingrate nec habeat formalem voluntatem et dignitatem.

Item, ex gratia Dei speciali fit quod talis peccator adiuvatur influentia generali, vel quod permittitur doceri et dirigi ad actus bonos moraliter vel ex genere, quia indignus est immo ex gratia Dei est quod non statim ponitur in inferno, vel quod non permittitur ab hoste tentari ultra vires et impediri ab omni bono opere.

Ad primum quo probatur quod universaliter prevenit Dei influentia supernaturalis intelligitur de voluntate anime simpliciter que fit per infusionem gratie iustificantis, dicitur autem voluntas eius prior, quia Deus antedecenter eum vocat per precepta que dedit et notitiam veritatis et per beneficia continue collata. Ad secundum loquitur de conversione simpliciter qua homo fit de iniusto iustus. Ad aliud loquitur de merito condigni cuius radix est caritas. Et intelligitur hic meritum de condigno non secundum distinctum rigorem iustitie, sed secundum veram et formalem bonitatem et dignitatem intrinsecam actus et persone ex qua secundum leges communes dignum est tale actionem acceptari ad premium ab amico vel loquitur de gratia data gratis, igitur generaliter de quocumque beneficio divino gratuito seu quocumque modo se habendi Deum erga hominem gratuite et talis prevenit omne meritum, quia non nisi gratuite acceptatur ut meritum. Ad aliud loquitur de velle et concurrere, id est operari bene et iuste simpliciter, hec enim presupponit caritatem vel accipit misereri large, quia miseria est quod peccator permittitur vivere et sic operari cum non sit dignus, secundum Augustinum, 'etiam pane quo vescitur'.

Ad aliud intelligitur de preparatione ad operari iuste simpliciter et meritorie, et hec preparatio est per infusionem prime gratie gratum facientis vel loquitur de preparatione secundum gratuitam miseriam large sumptam, licet enim influentia generalis auxilii sit beneficii gratuitum tamen specialiter respectu malorum qui sunt contrarie indigni preparat, etiam vocando per

precepta et dictamen rationis prius collata. Ad aliud negatur consequentia. Ad probationem non oramus pro conversione simpliciter ab iniustitia que non fit sine infusione gratie. Et cum dicitur non est orandum etc., dicendum quod oramus etiam interdum **[249a]**