

Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret præexistentes formas, sed eis superadderet, sequeretur quod adveniret existenti in actu; quia qualibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas præexistentes.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales; et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem; et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit. Sed sciendum est, quod forme substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII Metaphys. (text. comm. 10); vel etiam sicut figura, ut de partibus animæ dicit Philosophus in II de Anima (text. com. 31). Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quaternarius quaternarius, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva præter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternariusposito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversae formae substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta, tollitur forma imperfecta, sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quæ prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formæ vero accidentales quæ prius inerat disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti; unde manent eadem specie, sed non eadem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quæ primitus materie advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitæ dicitur ibi gratia sancti Spiritus; et sic obiectio cessat. Si autem, ut Augustinus dicit, spiraculum vitæ sit ipsa anima, non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terræ quam ipso spiraculo vitæ divinitus inspirato; non enim illa formatio tempore præcessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia huiusmodi, quæ quodam rationis ordine præintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen præintelligitur ipsa anima intellectiva, non in quantum est intellectiva, sed in quantum continet in se virtutem aliquam de imperfectioribus formis.

Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod præoperatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquorem formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formæ et dispositionis completæ; facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quævis utraque forma immediate adsit materie.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto; quod non potest esse, quia forme elementorum non possunt esse in una parte materie simul; et sic oportet quod sint in diversis materiæ partibus, quæ distinguuntur secundum dimensionem quantitatis divisionem; et

sic oportebit, quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima iuxta se posita. Averroes autem in III de Cælo (com. 63) dicit, quod forme elementorum sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales, quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum ramissis, et quodam modo ad medium redactis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum: nam forma substantialis est terminus quidam esse specifi, unde in indivisibili est ratio formæ sicut ratio numeri et figuræ, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in I de Generatione, quod forme miscibilium non manent in mixto actu, sed virtute; prout scilicet virtus formæ substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris agit in virtute formæ substantialis; alioquin actio quæ est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quædam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

**ART. VII. — UTRUM HOMO ABSQUE GRATIA PER SOLAM NATURALEM ARBITRII LIBERTATEM POSSIT SE AD GRATIAM PRÆPARARE.**

(I-2, qu. 103, art. 6; et II dist. 5, qu. 2, art. 1, et dist. 23, art. 4; et de Verit. qu. 21, art. 15.)

Ad secundum sic procedebatur: 1. Videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam præparare. Quia, ut dicitur Prov. xvi, 1: *Hominis est præparare animam*. Hoc autem dicitur esse alicujus quod est in ejus potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est quod possit se ad gratiam præparare: non ergo indiget auxilio gratiæ.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. de Casu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vollet accipere, posset accipere: potest

ergo, si vult, se ad gratiam præparare absque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiæ quantum ad exteriorius movens. — Sed contra: homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam præparare.

Sed contra: per hoc ad gratiam præparamur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinæ gratiæ: dicitur enim Thren. v, 21: *Convertite nos, Domine, ad te, et convertemur*. Ergo homo indiget auxilio gratiæ divinæ ad hoc quod se ad gratiam præparet.

Præterea, ad nihilum non potest homo se præparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiæ: dicitur enim II Cor. iii, 5: *Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Ergo indigemus auxilio divinæ gratiæ ad hoc quod nos ad gratiam præparemus.

Respondeo dicendum, quod in hac questione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam æternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psal. cxlii, 9: *Doces me facere voluntatem tuam*. Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam habereimus a Deo, caritatem autem, quæ præcepta legis implentur, habereimus a nobis, ideo postmodum Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex seipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Præparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam præparare absque auxilio divinæ gratiæ; et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. 1, 6: *Qui cepit in vobis opus bonum, ipse perficiet*.

Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiæ non solum ad merendum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam præparet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum vir-

tutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II Eth., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia; sed ad hoc quod homo præparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta prædicationes, exempla, et interdum ægritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorum motum, prout Deus cor hominis interioriter movet ad bonum, secundum illud Prov. xxi: *Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud*. Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. de Bono fortuna. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur qualiter consilium incipiat, non potest dici quod ex consilio consilium inciperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterioris principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquod melius humana mente. Non ergo est corpus celeste, quod est infra intellectualem virtutem, sed Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quæ non semper moventur, principium est motus cæli, ita omnium motuum inferiorum mentium principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam præparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam præparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas celestis motus.

Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere; et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam præpa-

ret; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Osee xiii, 9: *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo ex me auxilium tuum*.

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

ART. VIII. — UTRUM PRIMUS HOMO IN STATO INNOCENTIE NON DILEXERIT DEUM SUPER OMNIA.

(I part., q. 60, art. 3 et 5).

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod primus homo in statu innocentie non dilexerit Deum super omnia, et plusquam seipsum. Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 24 dist. II lib. Sentent. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

2. Præterea, sic diligere Deum, est maxima præparatio mentis humanæ ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam seipsum, et super omnia.

3. Præterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quæ amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat seipsum quam Deum: non ergo diligebat Deum super omnia.

Sed contra: si non diligebat Deum plusquam seipsum: aut ergo minus se, aut æqualiter sibi; et utroque modo sequitur quod seipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem seipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentie jam erat perversus per peccatum; quod est impossibile; sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

Respondetur dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, questio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra seipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile

est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo vel angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam seipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentie, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tamquam majori et suaviori; sed secundum amorem amicitie naturaliter homo plus diligit seipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentie quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquid hujusmodi: amor autem amicitie est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quedam naturalis inclinatio indita nature a Deo; nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitie diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plusquam seipsum, est naturale non solum angelo et homini, sed etiam cuilibet creature, secundum quod potest amare aut sensibilibiter aut naturaliter. Inclinationes animæ naturales maxime cognosci possunt in his quæ naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaqueque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut qualibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde qualibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitiva, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quæ dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est objectum beatitudinis, est gratuita dilectionis, in qua meritum consistit. Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa præparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio nature quæ est ad moveri, in seipsa recurva est, sicut ignis movetur sursum propter sui conservationem; sed illa inclinatio nature quæ est ad agere, non est recurva in seipsa; non enim ignis agit ad generandum ignem propter seipsum, sed propter bonum generati, quod est forma ejus; et ulterius propter bonum commune quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

#### QUESTIO V.

Deinde quaeratur de his quæ pertinent ad bonum gratie. Et primo de his quæ pertinent ad ipsum bonum gratie; secundo de his quæ pertinent ad malum culpæ, quod ei opponitur. Circa ea vero quæ ad omnes pertinent, quaeratur de duabus partibus penitentiae: 1<sup>a</sup> de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare; — 2<sup>a</sup> de confessione.

ART. IX. — UTRUM CONTRITUS DEBEAT MAGIS VELLE ESSE IN INFERNO QUAM PECCARE.

(IV Sent., dist. 15, qu. 2, art. 3, et qu. 3, ad 3).

Ad primum sic procedebatur: 1. Videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno quam peccare. Poena enim inferni est æterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per penitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

2. Præterea, poena inferni includit

ralibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturæ non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quæ est parvæ quantitatis respectu corporum celestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint; tum etiam considerando in eodem, quia causæ naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes, et forte etiam plures quam omnes damnandi, demones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus, et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanæ naturæ ex peccato originali, quam etiam Deus prævidit et præordinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturæ ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanæ. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu, et huic nullus defectus essendi advenire potest sicut corpora celestia<sup>1</sup>, aliquid autem est quod est tantum in potentia sicut materia prima, et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum; est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi, et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quæ est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentie; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quædam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in angelis; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundæ, quibus diriguntur opera, non sunt innatæ, sed vel acquisitæ vel infusæ. Unde Commentator, in III *De anima*, text. com. 14, comparat intellectum possibilem<sup>2</sup> humanum materię primæ, et Philosophus tabulæ in qua nihil scriptum est: et ideo ipsa natura humana in se considerata

1. Parm. omittit: « sicut corpora celestia. »  
2. Parm.: « potentialem. »

æqualiter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, IV cap. *De div. nomin.*, § 30, col. 730, l. 1, et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quæ sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viæ, vel ut semper, sicut in statu patriæ. Et ideo Tullius<sup>1</sup> comparat virtutem naturæ, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturæ rationi consentaneus; et ideo voluntas perfecta virtute justitiæ se habet ad opera justa, sicut ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam, patet quod magis servatur ordo providentiæ in bonis quam in malis.

Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et præcipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala eveniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo; sicut medicus scit quare quibusdam ægris quandoque det calida et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius, IV *De consolat.*,<sup>2</sup> prosa VI, col. 818, l. 1. Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quæ per se ordinantur humana opera, et quæ per se sunt homini<sup>3</sup> bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum bonitatis præmium in perfectione virtutis, quæ est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; et e contrario est de malis. Sed ista permixtio<sup>4</sup> videtur accidere in his bonis quæ extra hominem sunt, vel quæ non sunt bona ejus in quantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis naturæ<sup>5</sup>; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, scilicet gratiæ<sup>6</sup>, vel gloriæ, secundum

1. Partim lib. II *De inventione*, § 159, partim III *Paradox*; non ut prius II *Tusculan.* et II *De offic.*  
2. Parm.: « lib. V. »  
3. Parm. addit « tantum », et omittit « homini ».  
4. Al.: « permissio. »  
5. Parm.: « fortunæ. »  
6. Parm.: « vel gratiæ. »

Apostolum Rom., VIII, 28 : *Diligentibus Deum omnia coope-  
rantur in bonum*, vel in justitiæ divinæ manifestationem ;  
frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior  
appareat in judicio sententia<sup>1</sup> contra eos.

Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur  
quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus ;  
et hoc verum est, ut ex prædictis patet.

*Quod sit præ-*

Prædestinatio  
salvandi : ut in  
*sanctorum*, cap.  
preparatio, qua  
autem sine præ-  
quippo Deus ea p  
Deus etiam qua  
Prædestinavit et  
id est, ad morte

*An aliqui præ-*

Prædestinator  
horum aliquis  
*correctione et gra-*  
inquit, dicitur, et  
*coronam tuam*. S  
certus est elect  
vel minui. Ad h  
numerum electo  
non apponere et  
quibus non sub  
Possent ergo et  
itaque minui et  
quia posset ap  
salvarentur. Pe  
sine ea damnab  
Quibus respondi  
numerum elect  
potest utrumqu  
sit prædestinat  
Intelligentia et  
dicto, et impos  
gatur, impossib  
destinatus pote  
salvari. In his  
dijudicanda es  
gentia, si per c  
si per disjunct

1. Parm. : « eorum animadversio. »