

JOHANNES DUNS SCOTUS

OPERA OMNIA

XI. 1

O

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

94449'

B. 5-1-80.

B
765
.D7
1968
v. 11
pt. 1
Grad.
phil.
Special
Collec.

Die Originalvorlage für diesen Faksimiledruck ist im Besitz
der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
Signatur: 2° Patr. Lat. 1842/3

Die falsche Paginierung sowie die teilweise
schlecht ausgedruckten Passagen der Originalvorlage
wurden beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639
Printed in Germany
Herstellung: fotokop W. Weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5101864

DOHERTY LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. THOMAS

R. P. F.
IOANNIS DVNS
SCOTI,
DOCTORIS SVBTILIS,
ORDINIS MINORVM,
REPORTATA PARISIENSIA,

*Annotationibus marginalibus, Doctorumque celebriorum ante quamlibet Quaestio-
nem citationibus exornata, & Scholijs per textum inferis illustrata,
per R. P. F. HVGONEM CAVELLVM.*

HAC VERO' EDITIONE AD VETVSTORVM
exemplarium collationem recognita, & innumeris propè mendis
expurgata, operâ R. P. F. LVCAE VVADDINGI
Hiberni.

TOMI VNDECIMI PARS PRIMA.



LVGDVNI,
Sumptibus LAVRENTII DVRAND.

M. DC. XXXIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.

dentes; subiectum habet esse absolutum nouum per hoc, quod albedo sibi inest.

Quarta.

Item, incarnare est agere actione transeunte; igitur sibi correspondet passio vera: igitur quod incarnatur, verè patitur; non natura diuina; igitur humana; igitur oportet dare terminum realem illius passionis.

3. Relictur opinio.

Ex unione cum Verbo nullum nouum absolutum ponitur.

Dico quodd possibile est naturam humanam vniri naturæ diuinæ. Primò, ex parte naturæ humanæ, & non per nouum absolutum adueniens, quia si relinqueretur sibi natura assumpta, nihil deperit Verbo, nec etiam naturæ assumptæ; igitur non est ibi absolutum tertium. Si prius esset natura absoluta in se, & postea sumeretur, nihil nouum esset, quin illud secundò desineret esse, si natura derelingeretur sibi; sed natura posset dimitti à Verbo, nullo absoluto corrupto; igitur ex vnione cum Verbo non est aliquid absolutum tertium.

Item, illud absolutum non esset accidens, neque substantia: non accidens, quia accidens non est per se ratio personandi, vel vniendi: non substantia, quia neque forma, neque materia, neque compositum, neque proprietas indiuidualis, quia ipsa est eadem vniocè, & identicè cum natura, & per consequens non potest vnum manere alio non manente. Idèd dico quodd illud nouum non est, nisi dependentia actualis, & non aptitudinalis. Prius enim, quam natura humana non habuisset dependentiam actualement sed habuisset esse in proprio supposito, tamen non fuit negatio dependentiæ possibilis ad aliud suppositum, & prius potest esse sine posteriori, vt dictum est, idèd, &c.

4. Capie voluntatem pro actione vnica.

Et cum queritur, ad quid terminatur ista vnio? Primò dico quodd ad respectum extrinsecum aduenientem, quia ista natura humana prius fuit in potentia, vt esset fundamentum immediatum, non tamen est fundamentum necessarium illius respectus extrinseci. Vnde fundamentum respectus triplex est secundum tres respectus. Prima relatio creaturæ ad Deum in ratione triplici causæ efficientis, exemplantis, & finis: & ille respectus non est res alia à fundamento, sed idem. Aliud est fundamentum, sicut album respectu similitudinis, & ibi non est necesse quodd posito fundamento ponatur relatio, & idèd res alia: posito tamen fundamento, & termino, necessariò creatur respectus intrinsecus. Tertium est fundamentum, quod contingenter respicit respectum positum extremis, & idèd ille respectus dicitur extrinsecus aduenire, & illud, quod est primò nouum, cum assumitur natura humana, per se loquendo, est ille respectus.

Solus respectus extrinsecus adueniens producit per incarnationem actionem.

Diffrentia respectus intrinseci & extrinseci.

Exemplum ad hoc: si vbi non dicit nisi respectum, sicut credo, cum dicat circumscriptionem passiuam, primò nouum acquisitum per motum localem, est ille respectus extrinsecus, & fundatur ille respectus in quanto locabili contingenter positus extremis, non sicut similitudo in albedine: quia positus extremis non potest similitudo non esse, sed posito locabili & loco merè contingenter est ille respectus extrinsecus, vt vbi: quia estò quodd Deus conseruaret eundem locum, & idem locabile in alio situ, manerent extrema, & non maneret ille respectus, etiam si ille locus nunc est, & corpus locabile est extra: si ponatur illud locabile intra illum locum, habet nouum vbi: & per consequens tantum est ibi nouus respectus, & tamen motus per se nouus.

Ad primum pro opposita, potest dici quodd ad respectum extrinsecum potest esse motus, & mutatio primò, & illud non est contra Philosophum, sed cum eo: quia ponit motum per se ad vbi; sed negat, s. Phys. Motum esse per se, & primò ad respectum, qui est relatio: quia ille respectus est intrinsecus adueniens, respectus extrinsecus non est relatio. Et cum ponatur propositio Philosophi, Si duo eodem modo se habent in se: igitur & inter se. Dico quodd non oportet: sicut pater quodd eodem modo existente illo locabili in se, nunc locat, iam non locat. Et sic ista se habent aliter inter se: & tamen nullo modo aliter in se.

5. Ad rationem 1. responso. Ad respectum extrinsecum est per se motus. Capie hic relationem pro eo quod est de termino pradicamento.

Ad aliud, cum dicitur quodd passionis realis est terminus formalis realis. Dico quodd terminus formalis nunc acquisitus de nouo est natura humana. Prius enim ista potuit fuisse, quam assumeretur: tamen si accipitur quodd passionis est terminus nouus, cui acquiritur esse de nouo, falsum est, sed tantum acquiritur respectus extrinsecus de nouo: & de nouo nullum absolutum.

Ad secundam.

Ad aliud: si accipitur quodd vnio vnibilium requirit quodd ista aliter se habeant secundum se, falsum est, nisi tantum denominatiue. Vnde cum materia acquirit formam, non acquirit in materia aliquid esse nouum secundum se reale: sed tantum denominatiue, eodem modo est de supposito respectu accidentis. Vnde estò quodd accidens esset conseruatum per se, & deinde vniretur supposito, solum habebit esse nouum denominatiue: sed neutrum istorum habebit esse nouum, vt secundum se sunt vnibilia.

Ad tertiam.

SCHOLIUM II.

Relictur rationes D. Thome, & aliorum, de possibilitate incarnationis ex parte persone, & assignat rationem iam positam quæst. 1. scilicet quodd persona diuina est maxime independens; ergo in quo sic est independens, potest terminare aliorum dependentiam, vide eum in Oxon. quæst. 1. à num. 4.

Ad aliud, cum dicitur: incarnare est agere actione transeunte: dicitur quodd magis est possibile de persona diuina, quam de quacunque alia, aliam naturam personare. Primò, quia persona diuina includit perfectiones omnium aliorum eminenter: igitur potest supplere vicem cuiuscunque alterius persone: igitur potest naturam humanam personare.

6. Ad 4. responso. D. Thom.

Secundò sic: omnis creatura est in potentia obediens respectu persone diuinæ: igitur potest ab illa personari.

Sed prima ratio non valet, quia personalitas diuina, in quantum huiusmodi, non est infinita formaliter: igitur non includit perfectiones omnium eminenter in quantum persona, licet faciat ratione essentia.

Relictur 1. ratio. Persona diuina non est infinita. Relictur 2.

Secunda ratio non valet, quia licet creatura sit in potentia obediens respectu Dei: hoc tamen non est, nisi in quantum est à Deo, vt ab agente: hoc autem non est ab vna persona specialiter: sed à tota Trinitate.

Aliam causam assigno, quare persona diuina potest personare naturam humanam: quia persona diuina, vt persona est, est simpliciter independens hac dependentia: quia contradictoriè repugnat sibi communicari. alteri supposito: igitur

Quare non repugnat persona diuina personare naturam humanam.

igitur potest terminare dependentiam illius rei, secundum quam est simpliciter independens. Assumptum pater; & non enim omnis entitas personalis est necessariò dependens, quia sic omnis entitas personalis includeret imperfectionem.

7.

Contra, ista videntur repugnare, quia si per rationem independentiæ terminat hanc independentiam; igitur per rationem infiniti terminat, prius dictum est quodd persona diuina non est infinita formaliter nisi ratione essentia: igitur per rationem essentia terminat hanc dependentiam. Dico quodd licet nulla perfectio simpliciter conueniat persone diuinæ, nisi ratione essentia; tamen imperfectio potest repugnare persone diuinæ, & non ratione essentia; quia licet imperfectio non repugnet illi, quod potest esse imperfectum, tamen potest repugnare illi, quod necessariò non est imperfectum: idèd cum personalitas diuina non sit formaliter imperfecta, nec perfecta in quantum huiusmodi, tamen potest esse quodd sibi necessariò repugnet imperfectio, & tamen non repugnat sibi esse perfectum, & infinitum, sed sibi conuenit ratione essentia includere.

Necesse esse ex se non inferre infinitatem.

Est igitur independentia duplex: essentialis, quæ est termini, & de hac non loquor; alia est independentia vnus persone tantum, vt paternitas de se est independens, quia nihil est in Patre, quod dicit ens possibile, sed est necesse esse ex se, vt distinguitur contra possibile, & idèd simul philosophantes, & theologantes errant volentes concludere infinitatem ex hoc, quodd est necesse esse ex se, & idèd necesse esse ex se absolute solum excludit possibilitatem, & non infinitatem, quia relationes in diuinis non includunt ens possibile, & tamen non includunt infinitatem formaliter.

Responso ad eandem rationem.

Ad rationem igitur superius factam, cum dicitur: Incarnare est per se agere actione transeunte: concedo, non tamen est compositio ex persona diuina, & natura humana; quia nulla compositio est, nisi actus informet potentiam. Et licet Grammaticè loquendo, incarnare significet talem actum, tamen incarnari non significat illam vnionem passiuam realiter, sed assumi, vel vniri, significat istam passionem. Vnde in natura humana est illa passio respectu Trinitatis.

SCHOLIUM III.

Ad quæstionem, quamlibet personam diuinam posse terminare dependentiam naturæ creatæ, quia non est maior ratio de vna, quam de alia, & terminum naturæ assumptæ esse relationem constitutam persona assumptæ.

8. Tertius art. quæst. prima.

Per hoc ad quæstionem, & sic declaratur tertius articulus, quodd possibile est naturam humanam sustentari in vna persona, licet non in alia. Dicitur tamen quodd relatio differt ab essentia ratione tantum. Vel dicitur quodd in quantum relatio non terminat; quia in quantum relatum non terminat respectum, similiter in diuinis est vnum esse: igitur vna vnio. Duplex tamen ponitur via: vna, quodd essentia est terminus formalis, & relatio, sine quo non: alia via ponit quodd essentia alio modo habetur in vna persona, quam in alia: Filius agit non à se: Pater agit à se.

Contra primam viam: cui competit formalis Scoti oper. Tom. XI.

ratio agendi antequam sit actio elicita, illud potest per se agere; igitur cui competit formalis ratio terminandi antequam sit terminus, illud potest per se terminare: igitur cum quælibet persona sit prius duratione naturæ humanæ assumptæ, cum assumptio sit ex tempore; sequitur quodd non potest poni essentia realis terminus, & relatio, sine quo non, in vna persona potius, quam in alia.

Non plus vna persona potest assumere, quam alia.

Secunda via non valet, quia agere à se, & non à se, non distinguunt personam assumptam, & non assumptam, quia etsi Pater assumeret naturam, adhuc ageret à se.

9.

Dico igitur quodd cuiusque entitati competit independentia, illa entitas potest terminare illam dependentiam; sed filiationi, vt filiatio est, competit independentia ad aliud suppositum, & illa dicitur vno modo terminus illius dependentiæ, quia si aliquid terminat dependentiam naturæ humanæ ad personam, illa erit propria ratio illius persone, filiatio est propria ratio Verbi, sicut dictum est prius. Si principium actionis esset paternitas (quod tamen non teneo) tunc Pater paternitate generaret formaliter, quia tunc generatio esset formalis ratio producendi Filium. Sic dico, cum filiatio sit propria ratio persone, ad quam dependet natura humana, ipsa erit formalis terminus dependentiæ.

Paternitas distinguitur plus quam ratione ab essentia. * Dist. 2. q. 7.

Et cum dicitur superius, quodd non differunt essentia, & relatio, nisi sola ratione, falsum est, vt declaratum est primo libro *: quia tunc Pater daret omnem rem, quam habet, Filio: & tunc generaret Patrem, sicut generaret Deum: igitur paternitas est alia res, & per consequens non solum ratione distinguitur ab essentia, cum totam realitatem essentia der Pater Filio.

Et cum dicitur postea quodd natura dependet ad personam in quantum relatum, concedo: quia illud est primus terminus, & aliqua relatio potest esse simpliciter independens, licet non sit formaliter infinita.

Filiatio est terminus naturæ assumptæ, d. 8. q. 4.

Dico quodd illud, quod est simpliciter independens, non est relatio. Probatio, quia illud terminat dependentiam naturæ humanæ ad personam per te, quod est simpliciter independens; sed relatio terminat relationem originis in diuinis: igitur idem terminat duas relationes.

10.

Dico, quodd persona non per aliquod, quod sit eius, vt terminus, terminat dependentiam naturæ humanæ ad ipsam: sed tantum relatione ad intrà, ita quodd filiatio, quæ est æterna, & Filius includens relationem est terminus relationis ad intrà, & terminat dependentiam naturæ humanæ ad ipsum, non sub aliqua correlatione, sed sub ratione absoluta, & sic potest eadem relatio esse alterius relationis terminus sub ratione correlatiui, & alterius sub ratione absoluti.

Aliter relatio terminat ad intrà & extrà.

Ad aliud, quod solet obijci, dico quodd natura humana habet esse vnde communicatur sibi tale esse: verum est, nō sicut albedo parieti, sed sicut hypostasis substantia; ideo Verbum, vt fundamentum proximæ rationis terminandi dependentiam, est terminus relationis ad intrà, & hoc non concludit ipsum esse proximum fundamentum dependentiæ naturæ humanæ ad ipsam, in quantum huiusmodi.

Ad primum principale, dico quodd potentia Logica non habet potentiam realem in vtroque extremo, vt frequenter: sed sufficit in altero tantum, vt cum dicitur, Deus potuit creare mundum antequam fecit: non est potentia realis ibi

11. Ad arg. 1. principale.

ex parte mundi: sic in proposito, non oportet quod potentia Logicali correspondeat potentia realis in utroque extremo.

Ad secundum. Ad aliud, concedo quod ex natura humana, & Verbo non est personae compositio, sed unio. & cum dicitur, *infinis nihil potest addi*, verum est, quod facit unum per compositionem: sed non est impossibile aliquid addi infinito secundum dependentiam: quia tota creatura non est in Deo formaliter, quia sic esset Deus formaliter; & ideo tota creatura potest addi Deo, dependendo, sed non informando.

Ad tertium. Ad aliud, dico quod proportio non semper requirit quod unum crescendo possit adaequari alteri, vel fieri aliud; quia nunquam materia crescendo fiet forma: ideo talis proportio non est finiti ad infinitum: tamen proportio secundum dependentiam bene potest esse finiti ad infinitum.

Ad quartum. Ad aliud, de Augustino 2. de Trinitate, cap. 8. Dico quod principium agendi Incarnationis est tota Trinitas, sed terminus est unio unius personae ad naturam humanam formaliter; ideo nihil potest una persona agere extra, quod non agit alia: bene tamen potest una persona terminare dependentiam formaliter, quam non terminat alia. Et sic posset quaelibet persona terminare specialem relationem, sed non est alia de facto realis specialis, nisi ista; multae tamen sunt relationes rationis speciales: ut cum adoratur una persona specialiter, non cogitando actualiter de alia: nec tamen praescindendo alias personas.

QUESTIO III.

Utrum natura humana possit personari simul in tribus personis?

Alenf. 3. p. 4. m. 4. D. Thom. 3. p. 4. q. 3. art. 6. Henric. quodl. 6. q. 7. D. Bonau. hic art. 1. q. 3. Richard. art. 1. q. 4. Albert. q. 1. art. 10. Egid. q. 5. Varro. q. 5. Durand. q. 3. Palud. q. 3. art. 2. Suar. 3. p. tom. 1. disp. 1. sect. 2. Valsg. 3. p. disp. 29. Scotus hic in Oxon. q. 2.

Ad primum. V d n sic. Possibile fuit prius antequam fieret actio ad personandum naturam humanam in Filio, quod tres personae agerent ad personandum eandem naturam: aut igitur omnes personabunt, aut nulla, aut alia, & alia non. si omnes, habetur propositum; si nulla, non implebatur voluntas Trinitatis; si alia sic, & alia non, datur ratio.

Secundum. Item, antequam Filius assumeret naturam humanam, possibile fuit Patrem assumere naturam humanam, & illa potentia non reducitur ad actum per hoc, quod Filius assumit; igitur adhuc est reducibilis; igitur adhuc Pater potest illam potentiam reducere ad actum.

Tertium. Item, idem accidens potest simul esse in diuersis subiectis; igitur & eadem natura in diuersis personis. Antecedens patet, quia corpus gloriosum, & non gloriosum possunt esse simul in eodem loco; igitur in eodem ubi, quia iidem sunt fines continentis, & idem corpus locatum ante & prius.

Ad quartum. Oppositum. Anselmus lib. c. 9. in principio, *Cum Deus homo. Plures persona assumere nequeunt unum eundem in unitate persona, quia in una tantum persona hoc fieri necesse est.* Nec valet dicere quod Anselmus intelligit unam personam per unum, sicut

dicit Thomas *, quia sicut plures nequeunt, ita nec una persona potest assumere personam, sicut dicit Anselmus in principio illius capituli; *Nunc quoque querendum est, in qua persona;* dicit quod non est possibile quod tres personae eandem naturam assumant: quia esset alia, & alia natura in alia, & alia persona, cum eadem natura finita non possit esse simul in diuersis suppositis. Item, assumere naturam competit huic personae, ut haec distinguitur ab illa; igitur non eadem est assumpta ab hac, & ab illa.

QUESTIO IV.

Utrum possibile sit plures naturas esse assumptas simul ab una persona?

D. Thom. 3. p. 4. q. 3. art. 3. & hic q. 2. art. 3. Richard. art. 1. q. 5. Durand. q. 3. Suar. 3. p. tom. 1. disp. 13. sect. 3. Scot. in Oxon. hic q. 3. & vide eum 4. Met. q. 4.

Ad primum. V d n non. Quia aut illa persona esset vnus homo, aut plures? non vnus, quia haberet duas naturas: si plures; igitur habens plures scientias diceretur plures scientes.

Secundum. Item, suppositum unum non est nisi vnus naturae: sed persona assumens plures naturas, esset unum suppositum: igitur, &c.

Contra. Oppositum. Pater potest assumere naturam aliam; igitur & Filius potest manente priori, quia eadem virtus manet in Filio, quae in Patre, & per primam assumptionem, non est virtus Filij exhausta: igitur adhuc potest assumere aliam naturam, sicut prius potuit.

QUESTIO V.

Utrum suppositum creatum posset sustentare aliam naturam?

Alenf. 3. p. 4. m. 6. D. Thom. 3. p. 4. q. 3. art. 1. ad 2. Henric. quodl. 11. q. 10. Occam 3. q. 1. dub. ult. ad 14. Alm. hic q. 2. Durand. q. 5. Bassol. q. 6. Suar. tom. 1. disp. 13. sect. 4. Valsg. ibi disp. 25. Scot. in Oxon. hic q. 4.

Ad primum. V d n sic: quia suppositum creatum est magis proportionatum alteri creato, quam sit suppositum increatum.

Secundum. Item, sustentare aliam naturam non requirit perfectionem infinitam, quia hoc potest facere diuinam personam in quantum persona, quae ut sic, non est infinita: igitur suppositum creatum potest hoc facere.

Tertium. Item, natura superior continet inferiorem: igitur persona superior personalitatem inferiorem: igitur potest supplere vicem eius.

Contra. Oppositum. Natura creata non potest sustentare nisi suum suppositum, quia hoc est vltimum potentiae: igitur non sufficit ad sustentandum aliud.

Ad quartum. Dicitur ad primam quaestionem, quod eadem natura potest simul personari in tribus personis, quia possibile est posterius numerari, non numerato priori. Sed indiuiduari est prius quam personari: igitur potest idem indiuiduum personari diuersis personis.

Item, natura humana nunc personata à Filio inclinatur ad aliud, quia apta nata est personari propria

propria personalitate: igitur Pater potest supplere infini inclinationem.

Item relatio non distinguit absolutum: igitur idem absolutum potest esse fundamentum diuersarum relationum.

Modus ponendi est iste: sicut duo corpora possunt esse simul, & sicut idem accidens simul in diuersis subiectis: sic eadem natura simul in diuersis personis.

Contra. Contrarium huius tamen ostenditur, quia si eadem natura numero esset simul in diuersis suppositis, ipsa esset infinita, sicut pater de essentia diuina: igitur natura humana esset infinita.

Responsio. Dicitur quod sequitur de natura diuina, quod est infinita, quia est eadem identitate in diuersis suppositis: sed ista natura humana, nec est eadem identitate suppositis diuinis, nec formaliter.

6. Reuocatur. Contra. Ex illo sequitur propositum: ita impossibile est accidens esse illimitatum, sicut subiectum, vel magis: sicut substantia eadem, quae est in hac parte, est in illa, loquendo de intellectu, quamquam non eadem pari identitate; si tamen illa essent diuersa supposita, sequeretur quod anima intellectiua esset infinita: igitur sic ex parte alia. Item, contra rationem: illa natura posset esse in multis suppositis simul; posset enim in infinitis quantum est ex parte sui, quia etsi non sint infinita, in quibus possit esse, non tamen ex parte sui est, quin possit esse in infinitis, si essent, & hoc probatur: Repugnaret sibi simul sustentari in se, & in Filio: igitur pari ratione in Filio, & in Patre.

Dico igitur ad hunc articulum, quod si ratio terminandi potest esse in pluribus personis simul, tunc possent plures personae simul assumere eandem naturam: si non, non: sicut si albedo potest esse simul in tribus superficiebus, potest omnes simul informare. Et tunc ad quam unitatem erit terminatio? Dico quod, hoc supposito, distinguendum est de unitate: una est unionis partium in toto; alia est identitatis: quia cum ex materia, & forma sit unum, est terminatio ad unionem partium in toto, non ad unionem identitatis; & ista terminatio est ad unionem dependentiae, & per consequens neque terminatur ad unitatem personae, neque ad unitatem naturae, sed ad unitatem identitatis, vel compositionis naturae humanae, & essentiae, & hoc significat vi constructionis Grammaticalis.

7. Dices, nunc est unitas naturae humanae ad personam, & tamen neque compositionis, neque identitatis; igitur tunc posset esse talis unitas naturae humanae, & essentiae, & tamen nec compositionis, nec identitatis, esto quod dependentia naturae humanae primò terminetur ad essentiam.

Dico, quod non sequitur, quia cum persona terminat dependentiam naturae humanae, non significat unitatem identitatis, neque compositionis, & hoc vi constructionis; & tamen si terminetur dependentia naturae humanae ad essentiam, denotatur unitas compositionis, vel identitatis ratione essentiae vi constructionis.

SCHOLIUM I.

Ad quaestionem tertiam respondet, naturam creatam non posse assumi à pluribus personis, quia completè terminatur eius dependentia ab una. Ita Alenf. D. Bonau. Albert. Durand. Palud. citati. De qua late Doctor in Oxon hic q. 1. a num. 5.

Scoti oper. Tom. XI.

8. Ad tertium. Sed mihi videtur quod non est possibile eandem naturam simul assumi à diuersis personis, quia ista est alia dependentia ab omni dependentia naturae ad naturam. Ideo dico quod impossibile est naturam perfectè terminatam dependere ad aliud, quia nihil dependet ad aliud, quo circumscripto, nihilominus est tale in sua entitate; sed dependentia naturae humanae est completè ad personam Filij terminata; igitur non potest simul terminari ad personam Patris. Dices, multae similitudines possunt esse simul in eodem. Dico quod licet relationes dependentiae essentialis non possunt simul pluralificari, re non pluralificata, cuiusmodi sunt relationes creaturarum ad Deum in ratione causae efficientis; tamen relationes equiparantiae possunt pluralificari in eodem fundamento, positis diuersis extremis. Sed non sic esset, si dependentia vnus extremi ad aliud, esset completè terminata: sic est natura ad Filium, dum est personata; sic non potest per aliam personam terminari.

Ad primum principale, cum dicitur, possibile est quod omnes personae prius agant antequam natura humana personetur in Verbo. Dico quod verum est actiue: omnes enim sic agunt ad hoc, quod terminetur naturae dependentia ad Filium. Si intelligis quod omnes aequaliter agerent ad assumendum naturam humanam, ut personetur in quolibet, contradictio est.

Ad secundum. Ad aliud, concedo quod illa potentia, quae prius fuit in Patre, non est reducta ad actum, & ideo potest reduci, sed non stante quod natura humana personetur in alio, sicut potentia est in subiecto quod sit album, & nigrum, & per hoc quod nigredo informat, non reducitur potentia ad actum, quae fuit respectu albi, nec tamen potest reduci stante nigredine in subiecto: sic si Filius dimitteret naturam humanam assumptam, posset Pater eam assumere: sed nunquam dum personatur in Filio.

Ad aliud, cum dicitur quod idem accidens potest esse in diuersis numero, nego: nec habent duo corpora idem ubi subiectiue, quia si ubi est circumscriptio locati, sunt ibi duo ubi, & tantum vnus locus, si locus sit absolutum; si tamen non ponitur nisi respectus, idem dicendum de vno, & de alio.

Ad tertium. Ad primum argumentum pro prima opinione, dico quod quando unitum posterius est adaequatum priori, non potest posterius multiplicari stante priori eodem: sicut pater de subiecto, & propria passione, & de relatione creaturae ad Deum, quae est posterius aliquo modo ipsa creatura, & tamen non potest multiplicari quod sit res alia, creatura non multiplicata.

Ad secundum. Ad aliud, dico quod natura humana dum est in Verbo inclinatur ad propriam personalitatem, non actuali dependentia, sed aptitudinali; ideo habet potentiam ut personetur à Patre, si derelinqueretur à Filio, sed non simul.

Ad tertium. Ad aliud, dico quod relatio non distinguit absolutum; verum est, si est alicuius praecedentis, sed si absolutum illud sit alicuius posterioris, bene potest, quia distinctio prioris sufficit ad causandum distinctionem posterioris.

SCHOLIUM II.

Ad questionem quartam unam personam posse assumere plures naturas, quia hic nulla est repugnantia. Eo casu illa persona esset plures homines. De hoc Doct. in Oxon. hic, contra Richardum asserentem quod non esset unus homo, nec plures, & latius ibidem 1. d. 12. ubi red- dicitur ratio quare Pater & Filius sunt unus spiritor, sed duo spirantes.

11.
Decisio q. 4.
superioris.

Ad secundam questionem, cum quaeritur an plures naturae possint subsistere in eadem persona simul. Dico quod sic, quia non est repugnantia unius naturae creatae ad aliam in ratione dependentiae ad eandem personam, neque est repugnantia ex parte termini, quia una creata natura non adaequat potentiam personae divinae. Persona igitur simpliciter potest plures naturas extrinsecas personare.

Ad arg. pri-
mum q. 4.
Reiicitur
aliorum resp.

Ad primum principale. Illud suppositum aut est unus homo, aut plures homines? Dicitur quod neque sic, neque sic. Sed illud non valet: quia circa ens sunt idem, & diversum immediatae differentiae, & unum, & multa, &c. in 10. Metaphysicæ. Si dicatur quod est unum suppositum. Igitur plures naturae est unum suppositum. Si dicatur quod sunt tres homines, sequitur quod tres personae sunt tres dii.

Resolutio
propria.

Dico ergo quod si duae scientiae essent in hoc sciente, & dicerentur de eo in abstracto, tunc sequitur quod essent duo scientes, quia terminus numeralis semper est adiectivum, & ponit suum significatum circa suum substantivum; idem si dicatur, ille est duo sapientes, hic sunt duo adiectiva. idem ponet terminus numeralis suum significatum circa suum substantivum subintellectum in hoc, est duo: sed quando est terminus substantivus, cui additur terminus numeralis, denotat eum immediate numerari: idem concederem quod si Filius assumeret plures naturas simul, quod esset unus humanatus, sed tamen plures homines. Nec propter hoc sequitur quod habens plures scientias sit plures scientes, sed unus sciens, sicut Filius unus humanatus, sicut dictum est in primo libro de hac materia distinctione 12. quod Pater, & Filius sunt unus spiritor, & duo spirantes.

Ad secundam.
Ad secundam.

Ad alium, dico quod a natura extrinseca, nec capit personam, neque pluralitatem.

SCHOLIUM III.

Ad quintam questionem certum est nullam naturam creatam posse sustentare aliam naturam actiue, quia ad hoc tantum est potentia obedientialis, qua non subest creatura. An vero possit creatura terminative sustentare aliam personaliter, Deo actiue personante, incertum relinquitur Doct. Pro parte negativa adducit 5. rationes, & soluit tres primas, alias duas non, & ita nihil determinat. Plures tamen Scotista hic affirmativam tenent: qua facilius suscipi potest, si teneatur personalitatem esse aliquid positivum, in quo Doct. est problematicus ex quaest. 1. Vide circa hoc Scholium hic in Oxon. q. 4. num. 3.

12.
Decisio q.
presentis.
Non potest
creatura ef-
fectiue assu-
mere aliam
naturam.

Ad tertiam questionem dico, quod sustentare actiue aliam naturam non potest aliqua creatura, quia hoc est reducere potentiam obedientialem ad actum; sed tota natura creata solum potest reducere potentiam naturalem ad actum secundum: tamen credo quod non possit

totam potentiam naturalem reducere ad actum, quia capacitas passiva animae rationalis est maior, quam sufficiat virtus actiua naturalis ad eam perficiendam.

Si quaeratur, an possit sustentare terminative? Dicitur quod non. Ad hoc est prima ratio talis, quia nulla perfectio finita continet perfectam totam perfectionem entis inferioris: quia si sic, inferius non distinguitur a superiori, nisi per solam negationem, & per hoc quod caret aliqua perfectione inclusa in superiori; igitur nec perfecte aliam naturam sustentare.

Sed ista ratio non concludit, quia per istam rationem persona divina non posset sustentare aliam naturam, quia persona divina, ut persona, non est formaliter infinita.

Secunda ratio est de illapsu speciali, quia Deus est in omni creatura per illapsum generalem, & ubi est per illapsum specialem, illud est Deus; igitur nihil potest sustentare aliam naturam, nisi quod potest illabi.

Ista ratio non concludit, quia illapsus generalis dicit primam causationem per continuum conservationem; sed specialis illapsus non dicit aliam causationem, sed specialem modum inhabitandi. Idem ista ratio non concludit de illapsu speciali, neque generali, quia secundus est a tota Trinitate, & per consequens una persona non posset sustentare naturam aliam: loquendo de speciali illapsu est petitio principij.

Tertia ratio ad idem, cui per se convenit aliqua natura, repugnat sibi natura disparata; igitur una creatura non potest aliam sustentare.

Nec haec ratio concludit, quia illud erit propter repugnantiam istarum naturarum, & non propter hoc, quin una posset, quantum est de se, aliam sustentare, & tunc de naturis perfectis per se non concludit haec ratio, quia natura Angelica posset aliam sustentare, quae non habet formam sibi repugnantem.

Quarta ratio ad idem, oportet terminans esse simpliciter independens hac dependentia, quam terminat; sed nulla natura creata est simpliciter independens hac dependentia, cum possit personari in persona divina: igitur, &c. Maior probatur, quia oportet quod terminus proximus sit simpliciter independens hac dependentia, vel quod sit reducibilis ad terminum simpliciter independentem, cum non sit processus in infinitum in per se ordinatis; sed secundum non potest dari, quod ille terminus non sit simpliciter independens hac dependentia, sed reducitur ad aliud creatum, & illa ad aliud, quia inter terminos personales non est ordo nisi ad increatum.

Quinta ratio, non videtur quod duae naturae possint vniri, nisi sint partes unius totius, ita quod unum sit actus, alterum potentia, vel quod unum includat aliud vnitive; sed non sic vniantur, quae vniantur hac vnione, si una creatura sustentat naturam. Quia una creatura non continet aliam vnitive, quae secundum se est personabilis alia personalitate, quia quae sic vniantur, nec sunt partes totius, nec unius, nec unum est actus, aliud potentia.

Istae duae rationes sunt probabiles, & si valent, teneatur conclusio negativa; si autem non valent, teneatur conclusio affirmativa.

Ad primum principale, dico quod non ex hoc potest unum suppositum sustentare aliam naturam, quia magis sibi proportionatum in hoc quod

An creatura
posset susten-
tare aliam
naturam ter-
minative.
Ratio aliorum.
Varro lib. 3.
d. 1. q. 2.

Reiicitur.

Ratio 2. alio-
rum.

Reiicitur.

13.
Ratio 3. alio-
rum.

Reiicitur.

Ratio 4.

14.
Ratio 5.

Conclusio
problematica.

Ad primum
principale.

quod absolutum, aut in hoc quod finitum; quia proportio est sustentantis, & simpliciter independentis hac dependentia, & quantum ad hoc, nihil est alteri naturae proportionabile, nisi simpliciter independens hac dependentia.

15.
Ad secundam.
Ad aliud, dico quod licet perfectio personae non includat infinitatem formaliter, tamen ipsam necessario concomitatur infinitas, quia independentia simpliciter; idem nihil potest terminare talem dependentiam, nisi sit infinitum formaliter, vel ipsum necessario concomitetur infinitas.

Ad tertium.
Ad aliud, dico quod natura creata superior non continet naturam infinitam formaliter; & esto quod sic, adhuc non sequitur quod persona superior contineat inferiorem totaliter, vel personalitas personalitatem.

Si teneatur oppositum in quaestione, dico quod talia adaequantur intrinsece, non tamen extrinsece.

Ad quartam.

DISTINCTIO II.
QVÆSTIO I.
Vtrum tota natura humana sit primò, & immediate vnita Verbo?

Alenf. 3. p. q. 4. m. 5. D. Thom. 3. p. q. 6. art. 2. & 5. D. Bonau. hic art. 3. q. 1. Richard. art. 2. quaest. 1. & 2. Marfil. dist. 3. q. 3. Palud. q. 2. Suarez tom. 1. dist. 16. & 17. Valq. 3. p. dist. 38. & 39. Gabr. hic q. vnice. Scot. q. 2.

1.
Arg. primum.

Videtur non. Damascen. lib. 3. cap. 6. Et ponitur in litera Verbum assumptis carnem mediante anima, & idem vult Augustinus, & ponitur in litera.

Secundum.

Item, pars est prior toto: igitur assumens totum prius assumpsit partem.

Tertium.

Item, prius est, a quo non conuertitur consequentia: sed sequitur, totum assumitur; igitur pars assumitur, & non conuertitur: igitur prius pars quam totum.

Quartum.

Item, secundum Damascenum cap. 73. Quod prius assumpsit, nunquam dimisit; sed certum est quod in morte Christus dimisit totam naturam quantum ad totalitatem, licet non partes, aliter non fuisset ille homo verè mortuus.

Quintum.

Item, quod assumpsit naturam mediante gratia, videtur secundum Augustinum 13. de Trinitate 19. summa gratia mediante, &c.

Contra.

Oppositum. Si non esset tota natura primò assumpta, non esset tantum una assumptio, quia multiplicarentur assumptiones secundum terminos.

Item, quod non mediante gratia sit natura vnita Verbo, quia illapsus generalis est immediate a Trinitate, & non mediante aliquo accidente: igitur illapsus specialis in naturam vnitam non erit mediante aliquo accidente.

SCHOLIUM I.

Reiicitur sex rationibus sententiam asserentem corpus assumi mediante anima, & explicat ordinem, qui hic intelligi potest interuenire. Vide Doct. in Oxon. hic quaest. 2. num. 2.

2.

Circa quaestione posset esse duplex mediatio, ita quod natura esset assumpta median-

te aliquo intrinseco, vel mediante extrinseco. Quantum ad mediationem intrinsecam, dicitur quod in primo instanti est anima vnita Verbo: in secundo instanti corpus, & sic assumit Verbum totam naturam.

Contra, ex hoc sequitur quod Christus in primo instanti non est verè homo, sicut Socrates: nam Verbum non est tale, nisi quod sibi vnitur totus homo. hoc est, tota natura humana integra: igitur cum in primo instanti non vnatur nisi anima, Christus non erit primò talis sicut Socrates, & per consequens non vnucoc.

Item, sequitur quod Christus non erit verè homo, quia quando subiectum est denominatum ab actu alicuius accidentis, non propter hoc denominatur a toto; ut si aliquid esset denominatum ab actu ipsius quantitatis, non propter hoc denominatur a quantitate; igitur Verbum non esset denominatum a toto homine tali denominatione, quae sibi competit, ab anima tantum.

Item, materia in se magis habet rationem independentis, quam forma, cum terminet dependentiam formae; habet tamen dependentiam appetituaalem, ut supponitur per aliud sicut forma: sed dependentia animae terminatur ex hoc, quod assumitur primò; non autem dependentia corporis: igitur remanet adhuc dependentia eius in Verbo.

Item, si non totus homo primò assumitur, non est eius dependentia vltimare terminata, cum non terminetur quantum possit terminari: igitur Pater posset terminare dependentiam corporis, & Filius dependentiam animae, & tunc una pars posset assumi ab una persona, & alia pars ab alia.

Item, si corpus non esset prius assumptum, nisi in hoc quod anima est assumpta, quae est perfectio corporis Christi, in triduo mortis esset noua vnio corporis ad Verbum, & subsisteret propria substantia, & propria supposita-tione.

Idem dico quod ordo potest intelligi sic, quod in assumptione naturae humanae esset mediatio partium ad totum, quia totum assumeretur mediantibus partibus, vel è contra; vel partium inter se, ita quod una pars assumeretur mediante alia.

Primò igitur declarandum est, si entitas totius sit alia ab entitate partium. Secundò, si partes possint esse medium assumendi totum, vel è contra. Tertiò si assumitur natura mediante extrinseco, ut gratia.

SCHOLIUM II.

Totum distinguitur a suis partibus etiam vnitis, probatur primò, alioquin totum per se non esset magis unum, quam totum per accidens. Secundò, non esset aliquod causatum a causis intrinsecis. Tertiò, non esset terminus generationis, nec corruptionis. Quarto, non esset cui competeret propria passio. Eandem conclusionem habent Soto 8. Phys. quaest. 4. Hervaeus quodl. 4. quaest. 14. Caiet. 3. p. quaest. 6. art. 3. Capr. hic quaest. vnice. Ferrar. 4. contra Gen. cap. 8. 1. Mayron. 3. dist. 1. quaest. 10. Bassol. 2. dist. 12. quaest. 2. Anton. Andreas 7. Met. quaest. 18. Iauel. quaest. vlt. vide in Oxon. Schol. hic quaest. 2. num. 7. ubi adduxi plura suadentia, Doctorem non esse huius sententiae, eo modo quo communiter intelligitur.

N n 4 De

4.
An ensitum
prius sit alia
ab entitate
partium.

DE primo dicit Commentator 1. *Physic.* quod licet totum sit aliud à qualibet parte diuisum, tamen non est aliud, quàm omnes partes simul. Dico tamen quod in quolibet toto, quod est verè vnum, necesse est totum esse aliud ens ab omnibus partibus, & coniunctim, & diuisim; quia totum per se vnum est magis vnum, quàm vnum per accidens, & quia congregatio partium dicit maiorem unitatem, quàm ens per accidens, quia quæcunque partes ponantur simul, si nihil sit rei, nisi hoc, & hoc, non erit maior vnitas, quàm lapidum in sacco.

Secundò ad idem; aliquod est causatum per se à causis intrinsecis, ita quod est materiatum, & formatum: sed materia non est causa materialis formæ, nec forma causa formalis materiæ, sed tantum forma materiæ, & causa formalis compositi, secundum Auicennam, 6. *Naturalium*, nec omnes partes simul causantur à causis intrinsecis, quia materia cum formâ non est materiata, nec forma cum materia formata, sed totum compositum materiatum, & formatum.

Item, aliquod ens est primo generabile, 7. *Metaphysic.* sed nec materia, nec forma, nec coniunctim, nec diuisim, est primò generabilis, quia partes coniunctim non sunt per se vnum. Eodem modo est de corruptione, in fine 7. *Metaphysic.* text. 60. & quamquam vt plurimum corruptio compositi sit destructio formæ: non tamen est hoc necessarium semper, vt patet de intellectiua. Igitur si totum nihil aliud esset nisi partes simul, vt A. & B. idem simul posset manere, & non manere. Non posset manere, quia tota entitas compositi in corruptione non manet. Posset manere, quia si anima post separationem esset vnita corpori, vt motor, tantum essent partes simul, & non totum.

hi totum non
distinguitur
à partibus,
quid generatur,
vel destruitur.

Item, aliquod ens habet per se passionem, & primò, vt ponitur de homine respectu risibilis, & tamen ista passio nec est materiæ primò, nec formæ, nec amborum.

Ideò dico quod si totum nihil aliud esset quàm hoc, & hoc, non esset totum verius vnum quàm aceruus lapidum. Nec est causa alia querenda, quia totum est aliud ens à partibus simul, nisi quia istæ causæ sunt istæ, & causant hac causalitate, vt causalitate intrinseca, quæ non est causare partes simul, sed causare compositum, quod causatur à causis intrinsecis. Et cum dicit Commentator contrarium, dico quod si intelligat, vt verba videntur sonare, falsum dicit, & contra intentionem Aristotelis, quia omnes res prius factæ sunt secundum intentionem Aristotelis, sed sic potest dictum suum aliquo modo verificari, quod omnes partes simul magis appropinquant ad entitatem, quàm partes diuisæ: quia tota entitas causalibilis est in omnibus partibus simul, non autem tota entitas formalis compositi.

SCHOLIVM III.

Totum prius assumi, quàm partes, quia hic Verbum facit quod propria personalitas scilicet si adesset; anima tamen est medium quod, assumptionis, quia est ratio formalis rei assumpta. Potest etiam concedi quod anima sit medium quo, respectu corporis assumpti.

6.
An totum
assumatur
mediis partibus.

Secundus articulus est. Si totum assumitur mediantibus partibus, vel è contra; ex quo alia est entitas totius, & partium? Dico quod possumus loqui de medio, quo, & quod, sicut dicitur

instrumentum, & forma ex parte agentis; sic in passo est assignare quo recipiat, & quod recipit, totum verò est quod agit; forma verò quo agit. Si intelligitur de medio quod, ita quod partes primò vniuntur, tanquam quod, & deinde totum, hoc est impossibile. Si tamen intelligitur quod pars sit medium tanquam ratio vniendi, non quod, sic concedo quod mediante anima est ista vnio. Primum patet, quia in ista vnione nihil est medium quod inter Verbum, & totam naturam humanam integram, quia id est primò assumptum, & personatum personalitate Verbi, quod si sibi dimittatur; primò & per se personatur propria personalitate: sed natura integra est personabilis in se propria personalitate sibi dimissa; igitur illud primò personatur in Verbo, & non altera pars. Maior patet, quia Verbum diuinum supplet vicem suppositi naturæ humanæ; igitur primò personabit, quod faceret suppositum humanum.

Item, si ponatur quod pars primò personetur, non per hoc tota natura personatur; sed sufficit ponere totam naturam personari, etsi nulla pars eius personetur, nisi per accidens, inquantum est totius: igitur superfluit ponere partem primò personari, cum personatio partis non sufficiat sine totius, & hæc sine illa sufficiat.

Dico igitur quod pars non propriè personatur, sed tantum per accidens, quia est pars illius totius, quod primò assumitur. Patet, quia anima est medium quo; sicut enim intelligo mediante intellectu, quanquam intellectus sit operatio totius; & video per visum, ita quod visus est formalis ratio operantis, & tamen materialis respectu formæ receptæ: sic in proposito, tota natura est primum fundamentum illius vnionis, & anima est immediata ratio recipiendi istam vnionem, & personationem.

Per istam distinctionem de medio quo, & quod, possunt saluari omnes auctoritates Sanctorum dicentium quod assumptio est mediante anima.

Sed estne ibi mediatio partis ad partem? Dico quod propriè pars non est assumpta: tamen inquantum est assumpta per accidens, vt est aliquid totius, sic anima, quæ est primum quo respectu totius, est remorum quo, respectu partis materialis, & sic potest concedi de assumptione carnis per accidens, quod ipsa est assumpta mediante anima.

SCHOLIVM IV.

Gratiam non esse medium necessitatis, vel congruitatis ad assumptionem naturæ. Primò, quia personatio propria foret prior gratia, & omni accidente. Secundò, personatio conuenit naturæ per se. Tertiò, Christus habet plenitudinem gratiæ, quia vnigenitus Patri; non e contra.

Tertius articulus est, si est medium extrinsecum, vt gratia: dicitur quod est medium congruentiæ, sed non necessitatis, quia magis est eleuari ad substantiam diuinam, quàm ad operationem meritoriam, & gratia est medium operandi meritorie, & etiam fruendi; igitur congruum est quod gratia sit medium eleuandi naturam ad substantiam diuinam.

Sed non videtur mihi quod sit medium congruentiæ, vel necessitatis, quia natura si sibi dimitteretur, nata est personari immediate sine omni

Medium duplex quo, & quod.
In assumptione naturæ, nullum est medium, quod.

7.
Anima est medium quo assumptionis totius.

8.
De medio extrinseco opin. aliorum.

Magis congruum gratiam non præcessisse assumptionem.

omni accidente; igitur sic immediate personatur in natura diuina sine omni accidente mediante: aliter enim non immediatè suppleret vicem suppositi naturæ humanæ.

Item, ista natura humana in primo instanti fuit assumpta, in quo potuit assumi; igitur non prius potuit assumi, quàm assumebatur; igitur non prius dabatur sibi gratia, quàm assumebatur; quia in priori illo, in quo daretur sibi habitus, personaretur propria personalitate, vel personalaritate diuina.

Item, magis congruum est quod non detur gratia tanta, antequam assumatur; quia si fuisset antequam assumeretur, in illo priori esset merè creatura, & non est congruum quod alicui merè creaturæ daretur tanta gratia; igitur magis congruum est quod personalitas sit medium tantæ gratiæ, quàm quod prius detur sibi talis gratia.

Ad principale dictum est prius, quod assumit carnem mediante anima intellectiua, & remotius assumit carnem, quàm totum mediante anima.

Ad aliud, non sequitur, pars est prior toto: igitur prius assumitur, quia nunquam ex prioritate aliquorum inter se potest argui esse prius respectu termini, nisi id esset prius respectu termini, quod est prius, comparando illa inter se. Licet igitur pars sit prior toto, comparando partem ad totum; non tamen respectu huius tertij, quod est assumi, quia totum primò est assumptum, & per se; & pars non nisi per accidens, inquantum aliquid totius.

Ad tertium. Ad aliud, cum dicitur, prius est, à quo non conuertitur subsistendi consequentia. Dico quod sequitur, pars assumitur, igitur totum assumitur, & è contra. Vel esto quod pars esset prius secundum consequentiam; non tamen oportet quod sit prius secundum causalitatem, ideò licet sequatur: aer, igitur calidus; ignis, igitur calidus, & non conuertitur; tamen tam ignis quàm aer sunt prius simpliciter quàm calor; & propter hoc dictum est quod pars non assumitur, nisi per accidens.

Ad quartum. Ad aliud, dico quod in morte dimisit veram vitam, & per consequens separatio fuit animæ à corpore. Et cum dicitur quod primò assumptus, nunquam dimisit. Dico secundum Damascenum 77. cap. vbi prius, non dimisit naturam in partibus, quia eo modo natura erat in triduo in partibus, hoc autem non est secundum esse totius primo.

Ad aliud, dicitur quod gratia propriè dicitur gratuita voluntas Dei, secundum quod est ex mera liberalitate, vt distinguitur contra operationes communes, & vt datur absque dispositione acquisita per actus recipientis; quia Deus non dicitur mouere cælum per gratiam, nec cum tribuit præmium pro meritis secundum iustitiam distributiuam. Et quia natura assumpta non potuit se disponere ad hoc, quod Deus ex congruo daret sibi tantam gratiam, nec etiam illud fuit secundum operationes communes Dei: ideò dicitur summa gratia assumi natura humana; quia inter omnia alia illud excedit magis quantum ad actum primum; tamen habitus iste datus sequetur ordine naturæ assumptionem.

Ad rationes alterius opinionis, dico quod non sequitur: non potest ex se eleuari ad operationem talem, qualis est gratuita, vel frui: igitur natura ex se non potest esse disposita, vt sit assumptibilis à supposito diuino: quia operari gratuite est

actus secundus, & debet esse ipsius operantis; sed assumi pertinet ad actum primum supernaturalem ipsius naturæ, & est ipsius assumentis; nunc autem licet operans supernaturaliter non possit esse ex se sufficienter dispositum; tamen sic, vt recipiat actum primum supernaturalem; aliter enim esset processus in infinitum in recipiendo vnum mediante alio, nisi daretur status vbi natura ex se est sufficienter disposita ad hoc, quod recipiat actum primum supernaturalem.

QVÆSTIO II.

Verum possibile sit aliquam naturam personari Verbo, & non frui Deo?

Alen. 3. p. q. 11. per totam, & quæst. 12. m. 1. c. 2. D. Thom. 3. p. q. 2. art. 10. Richard. hic art. 1. q. 4. Gab. dist. 1. quæst. 2. art. 3. Henric. quodl. 6. q. 6. Suarez. 3. p. tom. 1. disp. 9. sect. 2. Scot. hic quæst. 1.

V d d non. Maior est vnio naturæ assumptæ à Verbo, quàm potentia ad obiectum fruibile; sed non potest esse vnio potentia ad obiectum fruibile, nisi fruatur: igitur nec alicuius naturæ ad Verbum.

Argum. 1.
negativum.

Item, ista vnio reddit naturam impeccabilem, per Anselmum libro primo, Cur Deus homo: Non fecit Deus primum Adam impeccabilem, sicut secundum.

Secundum.
Cap. 10.

Item, si sic, pari ratione posset & natura non nata frui, assumi à Verbo, & per consequens esset communicatio idiomatum, hoc est, operationum: imò perfectius esset communicatio idiomatum, quàm nunc si lapis assumeretur, quia tunc Deus esset lapis, & quælibet pars lapidis esset Deus lapis, & quælibet pars lapidis esset Deus.

Tertium.

Oppositum. In triduo mortis vniebatur corpus Verbo, & ipsum non fuit fruens, & per consequens ex hoc, quod natura personatur in Verbo, non sequitur quod fruatur.

Contra.

SCHOLIVM I.

Sententia Henrici, & Caietani 3. p. q. 24. art. 1. & aliorum, repugnare naturam rationalem assumi, & non frui. Doctor hanc reijcit multis, & sufficit una ex rationibus eius, quod absolutum prius potest stare sine absoluto posteriori; igitur & natura assumpta sine fruitione, & visio sine amore. Vide Scotum in Oxon. hic q. 1. à num. 2. Ad secundum argumentum tenet vnionem per fruitionem esse perfectiorem in actu secundo, quàm hyposstaticam; hanc tamen in actu primo excellentiorem esse, omnes Scotista sequuntur, de quovideri possunt DD. citati, sed 4. dist. 49. q. 2. n. 10. tenet simpliciter vnionem hyposstaticam nobiliorem esse; alia tamen in actu secundo nobilior est, quia hæc secundum se exclusis alijs donis supernaturalibus non habet actum secundum.

In ista quæstione sunt duo articuli. Primus est, an natura rationalis possit vniri, & non frui? Secundus est, si aliqua alia natura, à natura rationali potest assumi à natura diuina?

De primo dicit vnus Doctor, quod non potest natura humana esse assumpta, nisi fruatur; quia potentia est præsens, & obiectum immutans potentiam actu: sed essentia actu intellecta est.

2.
Opin. Henr.
quodl. 6. q. 6.
1. Ratio oia.

I. Argument.
I. Affirmati-
uum.



IRCA tertiam distinctionem pri-
mò quæritur, Vtrum beata Virgo
fuit concepta in peccato originali?
Quod sic, Rom. 5. Omnes peccauerunt
in Adam, & egerunt gratia Dei.

Secundum.

Item, Damasc. lib. 3. c. 3. & 48. Maria superuenit
purgatio; sed si non fuisset concepta in peccato
originali, non fuisset purgata.

Tertium.

Item, Augustinus de Fide ad Petrum cap. 23.
Firmissime tene, omnem hominem conceptum esse in hoc
peccato, &c.

Quartum.

Item, Augustinus super illud Ioann. 1. Ecce
agnus Dei, dicit quod solus ille innocens fuit, puta
Christus.

Quintum.

Item, Leo Papa in sermone de Natiuit. cap. 2.
dicit quod Christus venit ad liberandum omnes.

Sextum.

Item, Anselmus, 2. lib. Cur Deus homo, cap. 16.
expresse dicit Mariam conceptam in peccato ori-
ginali.

Septimum.

Item, Bernardus ep. 174. idem probat, quia si
ipsa non esset concepta in originali, aut igitur
esset ante purgata, quam concepta, vel tunc. Non
ante, quia ante non fuit natura purgabilis: non
simul, quia tunc esset purgata, & non purgata; si
pdt, habetur propositum.

Contrà.

Oppositum. Augustinus de Natura, & gratia,
& ponitur in litera, cap. 3. Cum de peccato agitur,
propter reuerentiam Domini, de beata Maria nolo
habere questionem.

Item, Anselmus de Conceptu virginali dicit
quod Christus talem habuit matrem, qualem decet
tanta puritate uirere, qua maior sub Deo nequit intelli-
gi; & certum est quod multi sunt Angeli boni,
qui nunquam peccauerunt, & tamen sunt infe-
riores Deo.

SCHOLIVM I.

Sententia ponens B. V. in eodem instanti reali in pec-
cato prius natura, & posterius natura in gratia reuocatur,
quia ponit in eodem instanti priuationem, & habi-
tum; quod est simul ponere contradictoria.

2. Sententia 1.

Dicit vnus Doctor quod in eodem instanti
fuit in peccato, & gratia; sed in priori signo
naturæ fuit in peccato, & in secundo fuit in gra-
tia. Exemplum ad hoc. Si faba proiciatur contra
moletem, adest, & abest puncto, & tamen non
est ibi quies media: sed oportet ponere in priori
signo naturæ adest, & in secundo signo abesse.
Similiter, simul est generatio, & corruptio, prius
tamen natura est corruptio; igitur simul possunt
esse priuatio, & habitus in eodem instanti termi-
nationis, non tamen in eodem naturæ.

Sed si ista positio ponat, vt verba videntur so-
nare, non est arguendum contrà, cum sit opposi-
tum primi principij, ponendo contradictoria si-
mul vera in instanti terminationis. Quia non mi-
nus impossibile est ponere priuatiua opposita si-
mul vera in eodem instanti temporis, quam con-
tradictoria.

3.

Nec valet exemplum de faba; tamen quantum
ad hoc intentio Philosophi est, quod motus re-
flexus non potest esse continuus, non propter
hoc quod necesse sit esse quietem mediam, quan-
quam possibile sit aliquando quod sit quies me-
dia, quia illud corpusculum proiectum contra
moletem non potest ibi quiescere, nec in aëre,
quia idem argumentum esset de aëre, quia quan-
do pulsum quiescit à motu recto, pellens quiescit

De motus
continuitate,
& reflexione.

à motu recto. Sed vult Philosophus probare quod
non potest esse motus infinitus rectus, quia mo-
tus reflexus non potest esse verè continuus, &
hoc sufficit, etsi non sit quies intermedia.

Nec valet exemplum de generatione: quia esto
quod habitus, & sua priuatio possent esse simul,
in instanti terminationis, sequeretur quod nun-
quam esset generatio ignis ex aqua; quia si per
vnum instans posset priuatio formæ ignis stare
cum igne, pari ratione per secundum, & tertium.
Vnde sunt ibi duæ mutationes, cum ex igne ge-
neratur aqua, à non aqua in aquam, & ab igne in
non ignem: nunc autem generatio aquæ & corruptio
ignis non se habent vt habitus, & sua priua-
tio, cum sint in eodem instanti terminationis.

In generatio-
ne ignis ex
aqua, duæ
sunt muta-
tiones.

SCHOLIVM II.

Sententia ponens B. V. prius tempore in peccato
originali fuisse, probatur tribus rationibus: sed has ra-
tiones adducit Doctor pro B. Virgine, & clarissime,
de quo latius agit in Oxon. hic à num. 4. Explicat
optime quomodo potuit B. Virgo praueneri, ne pecca-
tum contraheret, licet sibi relicta, illud contrahere
esset; in quo distinguebatur, quantum ad hoc, à Christo,
qui ex vi sua natiuitatis, qua fuit naturalis, nulli culpa
erat abnoximus.

Dicitur igitur quod beata Virgo fuit conce-
pta in peccato originali, & hoc ponitur ex-
presse in quadam glossa in Cano. Similiter pro-
batur per hoc, quod Filius Dei fuit redemptor
vniuersalis: igitur fuit redemptor cuiuslibet al-
terius à se. Igitur beata Virgo prauit in peccato:
quia redemptio est præexistens in peccato; ali-
ter enim non fuisset redempta; igitur sic nobili-
tare matrem esset ignobilitare filium.

Secundò probatur idem, quia Christus per
mortem suam omnibus aperuit ianuam: sed si B.
Virgo non prauisset in peccato, nunquam sibi
fuisset ianua clausa; igitur sibi nunquam aperuit
eam Redemptor.

Tertia ratio ad idem. Beata Virgo fuit propa-
gata secundum legem communem, per hoc quod
caro seminata concupiscibiliter fuit in conce-
ptione eius, sicut alterius; hæc est causa peccati
originalis in filio naturali Adæ: igitur cum ipsa
sit naturalis filia, habuit idem peccatum.

Item, ipsa habuit conditiones naturales no-
biscum, & poenas; igitur habuit peccatum ori-
ginale, quia non assumpsit istas voluntariè; igi-
tur erant sibi necessariò inflicte, & non iniu-
ste; igitur propter culpam; igitur propter ori-
ginale.

Sed istæ rationes non concludunt. Nam ex
prima ratione magis videtur sequi oppositum
quam propositum: quia ex hoc quod Filius Dei
fuit redemptor vniuersalis, sequitur quod fuit
perfectissimus mediator: igitur respectu alicuius
personæ habuit actum excellentissimum median-
di, quem potuit habere: sed iactus perfectissi-
mus præsuerat ab omni peccato, quia nullus per-
fectè placat pro aliquo, nisi præueniat ne alius
offendatur, si possit; sed si culpa aliquando inef-
fer, non ita perfectè placasset Christus, sicut si
præuenisset offensam, quia perfectè placat il-
le, si præueniat ne alius vnquam offendant, quàm
si post offensam faciat quod alius remittat: &
principaliter hoc, si ex hoc quod aliquis cogno-
scat se aliquando alium offendisse, multum affli-
gitur,

4. Sententia 2.
D. Thoma.
probat per
primò.

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Rationes ad-
ductæ ducunt
ad oppo-
situm.

gitur, magis affligit cognoscere quod aliquando
ostendit, quàm cognoscere quod nunquam of-
fendit: igitur si Christus esset perfectissimus media-
tor, præuenit omnem offensam in matre sua.

Secundò sic: Oportet quod perfectissimus me-
diator præueniat omnem poenam; igitur & om-
nem culpam, cum culpa sit maxima poena, vt
probatum est prius.

Tertiò ad idem sic: Mediator perfectus præ-
uenit omne peccatum actuale. Hoc concedunt
omnes de beata Virgine: sed redemptio vniuer-
salis immediatè est contra originale quàm con-
tra actuale: igitur ex hoc quod redemptor vni-
uersalis, perfectiùs, & immediatè præuenit ori-
ginale, quàm actuale.

Quartò ad idem sic: Summus actus mediandi
requirit illud, pro quo mediat, summè sibi obliga-
ri; igitur cum Deus possit præuenire omne pec-
catum in beata Virgine, & maius sit præsuerare à
committendo, quàm purgare à commisso; igitur
si debet mater summè obligari filio, debet filius
præuenire omne peccatum originale.

Dices, quamquam non præueniat peccatum
originale, summè obligatur, quia plus obligatur
ad amandum, cui plus dimittitur. In hoc enim
dixit Christus, quod Simon rectè respondit de
Magdalena, Luca 7.

Contrà, Maius bonum est præsuerari à pecca-
to, quàm post remissionem remitti peccatum,
quia si duo sint debitor, considerando ad hoc
solum, quod huic plus dimittitur, ille plus tenetur
amare: tamen si ab eodem sit quod alius minus
tenetur, vel omnino nihil tenetur, à quo dimittit-
tur; maius est nihil sibi dimitti, in hoc quod præs-
ueratur ab obligatione, quàm post obligationem
dimitti illud, ad quod tenebatur.

Item, nisi B. Virgo fuisset concepta sine pecca-
to originali, non fuisset alia anima innocens, nisi
anima Christi.

Item, ratio de propagatione non concludit,
quia illa infectio in carne non est necessaria cau-
sa originalis peccati, quia si sic, cum illa maneat
in Baptismo, manebit peccatum originale: igi-
tur non obitante quod caro sic seminata possit ef-
fe causa peccati originalis, non tamen est neces-
saria causa.

Neque concludit ratio alia de poena, quod
propter hoc debeat habere culpam, quia non fuit
vile habere culpam; sed vile est viatori habere
aliquam poenam, vt perfectiùs possit mereri, &
non oportet propter hoc quod illæ poenæ essent
voluntariè assumptæ in beata Virgine, sed solum
poenæ erant voluntariè assumptæ à voluntate
Christi, quia hoc fuit vile aliis: & sic possunt
auctoritates Augustini, & aliar saluari, quod de
peccato nullam quæstionem volo habere, cum de
Maria agitur, quia nec habuit actuale, nec ori-
ginale.

Vel potest dici aliter, exponendo omnes au-
thoritates superius allegatas, quod omnes filij
naturales Adæ habent causam sufficientem pec-
cati originalis, si natura sibi dimittatur: sed illa
causa non præualet virtuti diuinæ causanti con-
trarium in anima Mariæ; & isto modo non est fi-
lius Dei debitor iustitiæ originalis, sicut Maria,
quia ipse non est naturalis filius Adæ. Et sic licet
beata Maria habet causam sufficientem peccati
originalis: tamen Deus potest præuenire effe-
ctum, sicut præuenire potest ne ignis comburat
approximatus combustibili. Vnde esse filium

Scoti op. Tom. XI.

Adæ naturalem, non est causa necessaria quod
peccatum originale insit; quia tunc post Baptis-
mum, cum sit naturalis filius Adæ, haberet pecca-
tum originale post Baptismum. Igitur cum in eo-
dem instanti stent simul, quod sit filius naturalis
Adæ, & quod non habeat peccatum, cum non sit
maior repugnantia in primo instanti, quàm in
quocunque alio, ita bene potest moveri in primo
instanti ab eo, quod sibi inesset, si natura esset sibi
dimissa, sicut in quocunque alio instanti; & tunc
potest saluari quod illa causa non fuit in Christo,
quia ipse non fuit naturalis filius Adæ: igitur
eius natura sibi dimissa non habuisset peccatum
originale.

Magis igitur indiguit Maria redemptione,
quàm quicunque alius; quia tantò magis indi-
guit redemptione, quantò maius bonum sibi
conferebatur post redemptionem: cum igitur
maius bonum sit innocentia perfecta, quàm post
lapsum culpa remissa, maius bonum sibi confere-
batur præsuerando ipsam ab originali, quàm si
postea fuisset purgata. Nec propter hoc oportuit
quod Christus prius fuisset passus, quia Abra-
ham fuit purgatus ab originali, quod sibi insuit,
virtute passionis Christi præuise. Sic potuit pec-
catum originale præueniri, quod debuit infuisse
Mariæ.

Et cum dicitur postea de apertione ianuæ; di-
co quod potest dici apertio ianuæ dupliciter, vel
per amotionem cuiuscunque obstaculi, quantum
est ex parte sui, sicut graue sursum potest esse in
centro; vel apertio talis, vt statim possit actu in-
trare. Et isto secundo modo nulli aperiebatur
ianua ante passionem exhibitam. Sed primo mo-
do, quo ad amotionem culpæ, multis aperiebatur
ianua virtute passionis præuise. Dico igitur quod
viroque modo indiguit beata Virgo apertione
ianuæ. Primò, vt præueniretur culpa. Secundò,
vt actu aperiretur ianua per mortem Christi ex-
hibitam.

Et cum dicitur postea quod fuit naturaliter
propagata. Dico quod propagatio non est cau-
sa necessaria peccati originalis, quia manife-
stum est quod potest sine eo fieri, & quia potest
impediri à causa fortiori causante contrarium
in anima, & patet quod habuit poenas inflictas,
quia hoc fuit vile, sed culpa nulli est utilis
inquantum culpa.

SCHOLIVM.

Explicat optime primò quomodo prius natura fuit
in esse, quàm iusta, vel iniusta; quia pro illo instanti,
nec habuit iustitiam, nec caruit ea; nam in secundo tan-
tum instanti alterum horum ipsi debebatur, & illud
esset iniustitia, nisi esset præuentia. Secundò, ait possi-
bile B. Virginem per instans tantum fuisse in peccato,
& tempore immediatè sequenti in gratia, vel per tem-
pus in peccato, & in instanti terminatione eius in gra-
tia, vel (vt de facto contigit) nunquam fuisse in pecca-
to. Hic nihil asserit expresse Doctor de quæstione, sed
tantum implicite. Pro solutione argumentorum vide in
Oxon. Schol. hic num. 14. & pro completa notitia an-
tiquitatis pro hac veritate, lege Rosarium post tertium
librum scripti Oxon. editionis Antuerpiensis, ubi per
omnia secula habes fide dignissima testimonia. Sed am-
plius non opus est plura de hac re inuestigare: quia Paulus
Papa V. Bulla data anno 1617. silecium imposuit quoad
actum publicos, ne quis contra conceptionem quouis modo
loquatur. Ex occasione, inquit, affirmatiuæ, quod B.

O o

Virgo

8.

Maria magis
indiguit re-
demptore,
quàm aliq.

Apertio ia-
nuæ calli du-
plex, anstra-
que necessa-
ria Virgini.

9.

Virgo fuerit in originali concepta, oriuntur in populo Christiano, cum magna Dei offensa, scandala, iurgia, & dissensiones, *ided præcipit omnibus, & singulis cuiuscumque sint status, &c. ut non audeant publicis concionibus, conclusionibus, lectionibus, vel aliis quibuscumque actibus publicis, asserere quod Beata Virgo concepta fuerit in originali, sub gravissimis poenis, & censuris, ipso facto incurrendis. Vltimam ferè manum imposuit Sanctissimus D. Gregorius XV. Bulla data 2. Iunii anni currentis 1622. sub iisdem poenis præcipiens omnibus, & singulis, ne de cætero, etiam in sermonibus, & scriptis priuatis, audeant asserere quod B. Virgo concepta fuerit in peccato originali, nec de hac opinione affirmatiua villo modo agere, vel tractare. Nihil iam deest, nisi expressa, & solemnis definitio, quam in dies præstolamur.*

10. Subiectum est prius naturæ privatione, & forma, & tunc neutrum illi debetur.

Maria in primo instanti naturæ non fuit gratia, nec privatio, nec iusta, nec iniusta.

Dices, ista videntur opposita, quia in primo instanti naturæ est Maria filia naturalis Adæ, non habet iustitiam originalem in primo instanti naturæ: igitur caret ea, quia apta nata est habere eam, ut debitor. Dico quod subiectum potest comparari ad formam, & ad privationem, & ipsum est prius natura utroque istorum. Similiter privatio, & forma possunt comparari ad susceptivum pro mensura, pro quo aptum natum est alterum istorum inesse. Si loquamur primo modo, non sequitur, gratia non inest, igitur culpa inest; quia in isto priori naturæ, in quo susceptivum est prius habitu & privatione, non est natum habere vnum, nec alterum; tamen pro ista mensura, pro qua alterum natum est inesse, si habitus non inest, privatio inest. Si autem compares habitum, & privationem ad se, quanquam in natura post lapsum prius sit peccatum, quam gratia, tamen tale prius nunquam oportet inesse cuicunque supposito: quia quamquam natura gravis sibi dimissa prius sit nata esse deorsum, possit tamen prius poni sursum: sic potest præueniri peccatum originale in Maria, quod nunquam inest.

Dices, in illo instanti, in quo non habet iustitiam, habet carentiam iustitiæ, quia tunc est debitor; igitur anima est iniusta in illo instanti. Dico quod si affirmatur iustitia, falsa est propositio; quia in primo instanti naturæ non habet iustitiam, nec iniustitiam: si tamen negetur iustitia, vera est propositio, anima non est iusta in primo instanti naturæ, hoc est, non est ex se iusta. Et non sequitur ex hoc quod est ex se non iusta, sicut non valet, superficies non est ex se alba, igitur ex se est non alba.

Neque est hæc concedenda, in primo instanti naturæ verè intelligitur non iusta: sed in primo instanti non intelligitur iusta, hoc est, in primo instanti intelligitur illud, quod est, ut animam esse animam tantum.

Quid ergo tenendum est in questione? potuit esse quod Beata Virgo fuisset in peccato originali tantum per vnum instans, & in tempore sequenti in gratia. Vel potuit esse quod per aliquod tempus fuit in peccato originali usque ad vltimum instans, & tunc primò in gratia; & potuit esse quod nunquam fuit in peccato originali. Primum patet, si subiectum quiescit per aliquod tempus, igitur est in quietato esse in vltimo instanti illius temporis, ut vult Philosophus, 6. *Physicorum*, Si igitur prius summè frigidum

ab illo instanti, alteratur ad colorem; ita quod post vltimum instans non est alia mensura, quin calor secundum aliquem gradum inest, quia ab illo agens continuè agit; ideo nunquam primò agit, neque passum primò patitur. Igitur agens naturale non agens in hoc instanti, in quo est vltimum quietatum esse, potest agere in tempore habito, & per consequens sic potest Deus causare gratiam: quia si culpa inest per vnum instans, in mensura habita potest Deus causare gratiam.

Item, si habitus inest in instanti, in tempore habito, potest privatio inesse sibi in tempore habito, est enim habitus natus inesse, cum sit in eadem mensura nata inesse susceptivum; igitur si privatio inest in instanti, in tempore habito potest habitus inesse.

Contra illud, Deus agens circa creaturas agit in instanti, quia virtus finita, & infinita non possunt agere in eadem mensura, ut habetur 8. *Physicorum*; vel saltem virtus finita non potest agere in minori mensura, quam virtus infinita; igitur si culpa est tantum per instans, & inductio gratiæ in instanti, cum inter ipsa non sit medium circa aptum natum, instantia erunt immediata.

Item, omnis variatio subiecti, vel est motus, vel mutatio: sed cum hæc anima nunc habet culpam, & immediatè post habet gratiam, variatur; ista variatio non potest esse mutatio animæ, quia mutatio est in instanti, & ista variatio est in tempore habito, nec potest esse motus, quia si sic, vel esset secundum partes subiecti, vel secundum partes formæ, vel secundum media inter terminos: non primo modo, cum anima indivisibilis sit quantum ad partes quantitativas; neque secundo modo, quia possibile est quod tanta gratia primò inducatur sicut vnquam potest; neque tertio modo, quia termini sunt immediati circa aptum natum.

Ad primum, dico quod perfecta virtus, ut infinita, potest agere in instanti omnem effectum, quem potest causare in tempore; si ille effectus possit esse in instanti: sed non est necesse quod id faciat; ideo non est imperfectionis quod in eadem mensura possit causa infinita agere, & finita: quia infinita potest agere sic, & aliter, & Philosophus intelligit quod est inconueniens virtutem finitam, & infinitam in eadem mensura agere æqualem effectum, si virtus infinita agat ex necessitate naturæ; tamen in omni mensura, in qua agit virtus finita, agit infinita, ut causa principalis.

Ad aliud, dico quod si per aliquod tempus sit aliquid summè calidum in vltimo instanti, adhuc est forma sub esse quieto, & perfectè in summo gradu caliditatis agens in frigidans ab illo instanti agit, & nonquam potest manet iste gradus caloris, sed aliquis gradus frigiditatis respectu huius gradus caloris, ita quod post summè calidum, absque medio est gradus frigiditatis in subiecto: esto igitur quod agens esset ita potens quod summè induceret, ita quod nihil remitteret de summè calido, nisi inducendo summè frigidum, tunc esset simile inductioni gratiæ post illud instans, in quo inest culpa. Nunc autem non est maior repugnancia quod inducatur summè frigidum, quam quicunque gradus à virtute infinita, sed illud non fiet, nec per motum, nec per mutationem: non per motum, quia non est dare primum instans,

Alterantur namque quam primò agit, neque passum primò patitur. De hoc 2. d. 2. q. 2.

12. Obiectio prima.

Secunda.

Ad primam objectionem. Dico potest agere in instanti, & in tempore.

13. Ad secundum.

Infusio gratiæ, nec est motus, nec mutatio.

QVÆSTIO III.

Utrum incarnationem præcessit organizatio, & similiter animatio?

Alens. 3. part. quæst. 8. membro 2. & quæst. 9. m. 4. D. Thom. 3. part. quæst. 33. art. 1. & hic. dist. 3. quæst. 5. Richard. hic art. 2. quæst. 4. D. Bonauent. dist. 3. art. 7. quæst. 2. Gabr. 3. d. 4. quæst. unica. Palud. dist. 3. quæst. 3. Suarez tom. 1. in 3. part. dist. 15. & tom. 2. dist. 11. scilicet 2. Scotus in Oxon. dist. 2. quæst. 3.

Videtur sic: Incarnatio fuit in instanti: igitur si tunc fuit organizatio, cum corpus densius occupet minorem locum, & densius est corpus organizatum quam sit sanguis: igitur occupatio minoris loci esset in instanti, & repletio loci maioris à corpore circundante: igitur oportet quod in tempore priori sit illa condensatio.

Item, corpus organizatum est alterius figuræ quam sit sanguis: igitur si illa figuratio esset in eodem instanti, in quo est Incarnatio, motus esset in instanti.

Item, Augustinus 4. de Trinit. 5. exponens illud Io. 2. *Quadragesima sex annis edificatum est templum hoc*, dicit quod iste numerus conuenit formationi corporis Christi: quia quadragesimæ diebus completur formatio corporis humani secundum Philosophos.

Item, animatio est mutatio, quia non creatur totus homo simul: igitur prius infuit privatio; sed mutatio est terminus motus: igitur tempore præcessit terminum.

Oppositum. Damascenus 5. cap. 8. vel 6. *Simul animata est caro, & Dei Verbi caro.*

SCHOLIVM.

Primum dictum; Animatio non præcessit tempore Incarnationem, alioquin Maria non fuisset mater Dei. *Secundum*; organizatio, animatio, & Incarnatio fuerunt simul duratione. *Tertium*, incertum est an translatio sanguinis ad locum generationis facta fuerit in tempore: de quo postea dist. seq. *Quartum*; organizatio est prior natura animatione, & animatio Incarnatione, quia natura integra est fundamentum unionis ad Verbum; & corpus organicum est materiale animæ.

Dico ad quæstionem, quod organizationem, & animationem præcedere Incarnationem, potest intelligi dupliciter: vel duratione, vel natura; & dico quod anima non præcessit duratione Incarnationem: quia tunc natura assumpta fuisset persona antequam assumptæ; & tunc Maria fuisset illius personæ mater, & non mater Dei, quod est contra Ioan. Damascenum, c. 50. De organizatione, si illa præcessit Incarnationem, dico quod si organizatio non est nisi per Intelligentiam agentem, siue sit per aliā causam, adhuc Incarnatio non præsupponit duratione suppositum; sed simul duratione est organizatio, animatio, & Incarnatio, secundum Damascenum, & secundum Augustinum de Fide ad Petrum. Et hoc siue ponatur vna forma, siue plures: nam in aliis generationibus huiusmodi præcedit motus localis sanguinis ad locum generationis, & postea sit alteratio, & postea formatio. Si ponatur ista translatio sanguinis, à venis, usque ad locum generationis in tempore præcedente, tunc potest sustineri quod Beata Virgo operabatur

1. Argum. 1.

Secundum.

Tertium.

Quartum.

Contra.

2. Anima non præcessit duratione Incarnationem.

Organizatio, animatio, & incarnatio.

Vide Doct. de hoc clariùs in Oxoniens. num. 13.

flans, in quo gratia est inducta, & est dare primum instans, in quo est primum mutatum esse immediatè post motum: igitur post mutatum esse esset motus, & tunc simile est totaliter quantum ad hoc, quod immediatè post culpam inhaerentem per instans est gratia immediatè in tempore habito. Considerando igitur istam variationem ad terminos, & quantum ad mensuram, neque est propriè motus, neque mutatio, sed partim conuenit cum vno, partim cum alio: quia quantum ad terminos conuenit cum mutatione in hoc, quod termini sunt oppositi, sed non quantum ad mensuram.

Patet igitur primum, quod potuit esse quod culpa, si inesset Mariæ, inesset per instans tantum. Secundum patet, quod potuit per tempus aliquod, usque ad vltimum instans, sicut est de parvulis baptizatis. Tertium patet, quod potuit esse quod nunquam in fuisset culpa, ut probatur per rationes prius positas.

QVÆSTIO II.

De conceptu Christi.

Utrum Christus fuit conceptus sine originali?

Alens. 3. part. quæst. 9. membro 2. art. 1. D. Thomas 3. part. 9. 31. art. 7. D. Bonauent. hic part. 1. art. 1. quæst. 1. Richardus art. 1. quæst. 2. Durand. quæst. 1. Cordub. lib. 1. quæst. 44. Veg. 2. in Trident. 6. Valq. 3. part. dist. 117. Scotus in Oxon. hic.

Secundò quæritur: Utrum Christus fuit conceptus sine peccato originali? Dico quod peccatum originale dupliciter posset contrahi, vel quia per morbidam qualitatem in carne seminatam, vel quia, esto quod non esset concupiscibiliter seminata, adhuc esset debitor iustitiæ originalis, quia pater eam accepit pro se, & pro filiis. Primo modo non potuit Christus contraxisse peccatum originale; tum quia sanguis Mariæ nunquam fuit animatus anima alicuius hominis ex quo nutriebatur, & formabatur caro Christi; tum, quia esto quod sic, adhuc fuit purgatus, antequam Christus erat conceptus.

Præterea, esto quod sanguis Mariæ fuisset purgatus ab ista qualitate morbida, tunc foret corruptio illius qualitatis, & non fuit generatio alterius: cum nihil positivum appareat generari, quod non fuit ante purgationem.

Secundò, non contraxit Christus peccatum originale, quia secundum Anselmum, *Peccatum originale est carentia iustitiæ originalis, propter actum parentum cum debito habendi eam.* Et ideo duplex est causa secundum Anselmum quare non contraxit peccatum originale; prima, matris sanctificatio; secunda corporis miraculosa formatio non per propagationem communem. Atque ita Christus non fuit decimatus in lumbis Abraham sicut Leui, quia non soluebatur decima pro eo, quia non descendeat ab Abraham nisi secundum rationem actiuam tantum; Leui verò secundum rationem actiuam, & passivam.

Quid peccatum originale, duplex causa quare Christum non contraxit originale.

An translatio
sanguinis ad
locum gene-
rationis fa-
cta fuerit in
instanti

præuic sicut alia mulier : & tunc magis concurrir
virtus matris in operando, quam si ponatur quod
motus localis non præcedit. Probatum hoc. Im-
possibile est quod sit motus localis sanguinis à
venis ad locum generationis : & quod simul con-
uertatur sanguis in corpus organizatum, quia in
toto tempore, in quo sanguis non mouetur, ma-
net sanguis, & in ultimo instanti, in quo termina-
tur, non est : igitur simul esset sanguis, & non es-
set sanguis. Si tamen ponatur quod in ultimo in-
stanti, in quo fuit cōsensus Virginis, fuit in vtero
plenus Deus : sicut in ultimo instanti prolutionis
verborum est corpus Christi in Altari ; & quod
mater ante nihil egit ; tunc minus saluatur actio
matris, tamen magis saluatur sententia commu-
nis, ita quod tunc Spiritus sanctus, simul totam
naturam disposuit, quia non prius fuit motus lo-
calis sanguinis à venis ad locum generationis in
tempore perceptibili. Et possibile est Deo in in-
stanti facere materiam, quæ est in venis, esse in in-
stanti in loco generationis, & reddere sufficienter
dispositam, quorum neutrum posset agens crea-
tum, nisi in mensura diuisibili.

De secunda prioritate dico quod prius natura
præcessit organizatio, & etiam animatio, quia
fundamentum est prius natura relatione ; sed na-
tura tota integra est immediatum fundamentum
huius relationis, quæ est unio naturæ humanæ ad
Verbum, ut probatum est prius : igitur prius na-
tura est natura integra, quam incarnatio.

Obiectio pri-
ma.

Contra illud, Fundamentum relationis oportet
esse absolutum, & sub ratione absoluti ; sed
entitas totius, quæ est alia à partibus, ut concessum
est prius, non est alia entitas absoluta ; quia si
sic, oportet ponere in natura humana duas for-
mas absolutas diuersas, ut formam totius, & for-
mam partis : hoc autem est impossibile ; igitur to-
ta natura non potest esse immediatum funda-
mentum huius relationis, & sufficiens.

Secunda.

Item, si prius natura esset fundamentum rela-
tione, & per se, ista unio fundatur in tota natura ;
igitur prius natura est natura humana personata
personalitate propria, quia tunc nata est perso-
nari, & in illo priori non assumitur.

Ad primam,
Totum ens
partibus
multis di-
stinctum.

Ad primum horum, dico quod natura integra
est fundamentum immediatum unionis ad Ver-
bum, & illud totum non est partes, neque relatio
partium ad inuicem : tum, quia in ente per acci-
dens partes habent relationem ad inuicem, &
tamen ipsum non sufficit, ut sit immediatum fun-
damentum unionis relationis ; quia non est ibi to-
talitas, quæ est entitas absoluta alia à partibus, &
relatione partium ad inuicem ; tum, quia causæ
essenciales absolutæ causant aliquid absolutum ;
tum, quia primus terminus generationis, non est
quid respectuum, nec etiam primus à quo corrup-
tionis, nec etiam per se passio absoluta est sup-
positi, nisi absoluti. Idem concedo quod illud ens
est absolutum, & perfectius istis relationibus, &
partibus coniunctum, licet enim relatio sit par-
tium, quæ necessariò concurrunt ad unitatem to-
tius, tamen relatio non est ratio agendi, nec for-
malis ratio essendi unum.

4.

Quid sit for-
mationis

Præterea, hoc compositum est per se definibi-
le, & per se in genere absoluto ; igitur est alia en-
titas absoluta, quam partium simul : non igitur
est respectus formalis totius, igitur oportet quod
sit alia forma superaddita ; & illud potest intelli-
gi dupliciter. Vno modo, quod sit alia forma
constituens unum cum aliis partibus, & iste intel-

lectus est falsus, quia tunc esset processus in infi-
nitum, ut si B, & A, facerent unum mediante
forma, quæ esset pars huius syllabæ, B.A. : & adhuc
esset forma superaddita, quæ est pars compositi,
adhuc oportet dare aliam formam partialem
in toto, & sic in infinitum. Alio modo intelligi
potest, quod sit alia forma à forma, quæ est tota
res, ut equinitas dicitur equinitas ; & humanitas
non est aliud re quam homo, & tamen non est
forma partis, sed forma totius, sic aliqua entitas
est forma totius, & partis. Sic album dicitur al-
bum albedine, quæ est tota entitas albi : sic dicit
Hieronymus in quadam epistola, quod humanitas
est, quæ ex anima, & corpore continetur : idem dico
quod non est forma, quæ est pars hominis, nisi
anima. Sed humanitas est forma totius, & ista
non remanet in corpore Christi mortuo, quia
cū fuit tum corruptio totius, non remanet actu
forma totius.

Ad aliud, cū dicitur, prius natura est natura
per se, quam sit incarnatio. Dico quod si esse per
se neget actualem dependentiam, verum est ; sed
ista non sufficit ad hoc quod ipsa sit persona, quia
tunc anima etiam separata, esset persona, tamen
in illo priori non est sine habituali dependentia,
nec in illo priori nata est personari personalitate
intrinseca, nec extrinseca, & in posteriori natura
assumitur tota illa natura, simul tamen duratio-
ne, quæ si remanisset per illud instans non as-
sumpta, fuisset personata personalitate propria,
sine omni positiuo adueniente : nec tamen nunc
est personata personalitate propria, quamquam
habeat quodlibet positiuum, quod requiritur,
quia non habet duplicem negationem, quæ re-
quititur, quia habet vnā affirmationem opposi-
tam : est enim personata personalitate extrinseca,
cum qua non stat ipsam personari personali-
tate propria.

Ad primum principale ; si conceditur quod
translatio sanguinis à venis ad locum generatio-
nis, & alteratio fuerunt in tempore præcedente
organizationem, & animationem, tunc non est
difficultas. Si autem sustineatur quod omnia sunt
simul, non quod motus localis sit tunc, sed quod
subitò est organizatio ex partibus sanguinis, qui
in toto tempore præcedenti erat in venis, tunc
oportet concedere quod occupatio loci potest
esse subitò per actionem Spiritus sancti, non au-
tem per actionem agentis creati.

Per idem patet ad secundum, quod figuratio à
virtute infinita potest esse in instanti.

Ad Augustinum, cū dicit quod illum nume-
rum requirit corpus Dominicum, verum est
quantum ad perceptionem, & est dare statum in
aliis corporibus humanis, quod ipsa formantur
determinatæ quantitatis quadragesimo sexto die ;
ita quod status est ad maximum, & ad minimum.
Et si corpus Christi fuit formatum in primo in-
stanti conceptionis, sic oportet dicere nunc se-
cundum istam viam, quod ipsum fuit minimum
inter omnia corpora humanæ naturæ in primo
instanti formationis, quia tunc nutrebat contin-
uè à primo instanti conceptionis vsque ad
quadagesimum sextum diem, & in illo die non
excessit vniuersaliter corpus aliorum puerorum.
Vel oportet dicere quod si in primo instanti fuit
corpus Christi formatum tantæ quantitatis, sicut
aliorum puerorum in quadagesimo sexto die,
quod corpus Christi quando nascebatur, fuit ma-
ximum respectu omnium aliorum puerorum, quia
per

5.

Ad secundam.
Natura in
primo instanti
natura non
debetur per-
sonalitati pe-
regina, nec
aliæ.

Personalitas
creata nihil
positiuum.

Ad argum.
primum prin-
cipale.

Ad secundum.

Ad tertium.

Corpus Chri-
sti fuit for-
matum in pri-
mo instanti
conceptionis ;
& quia quæ
ritur.

per totum tempus medium augebatur, sicut cor-
pora aliorum puerorum, & tunc fuit miraculum
qualiter potuit nasci non grauando matrem.

Ad quartam.
Mutatio tri-
sta & larga.

Ad aliud, dico quod mutatio potest accipi stri-
ctè, & extendendo primo modo, non est animatio
mutatio, quia priuatio non fuit nata prius ineffe ;
quàm corpus animabatur ; & tamen prius natura
fuit corpus organizatum, quam animatum. Et
ided fuit ibi vera passio de genere Passionis, &
tamen nulla mutatio proprie fuit à priuatione ad
formam. Idem dico quod licet totum non sit si-
mul productum per creationem, non propter hoc
oportet quod habeat formam per mutationem.
Loquendo de mutatione extendendo ad quam-
cumque inductionem, siue præcesserit priuatio,
siue non : concedo quod in ultimo instanti fuit
mutatio, & in primo signo naturæ illius instantis
temporis fuit organizatio, & in secundo fuit ani-
matio ; in tertio fuit incarnatio.

AD DISTINCTIO IV.

DISTINCTIO IV.

QVÆSTIO I.

Verum beata Virgo fuit vera mater
Christi?

Alen. 3. part. quæst. 8. membr. 1. §. 3. D. Thomas 3. part. quæst.
35. art. 5. hic quæst. 2. art. 3. D. Bonauent. art. 3. quæst. 3.
Richard. art. 2. quæst. 2. Durand. quæst. 1. Suar. com. 2. disp.
12. vide Scot. 9. metaph. quæst. 3. & 7. Met. q. 8. 9. & 10.

1.
Argum. 1.

Secundum.

Tertium.

Contrà.



Vò d non. Damascenus cap. 57. di-
cit ipsam non esse veram matrem
Christi, & genitricem.

Item, contraria non possunt in-
esse simul eidem per potentiam di-
uinam, nec etiam priuatiue opposita ; Virgo &
mater sunt priuatiue opposita, vel contraria, quia
si est mater, non est à viro intacta, naturaliter
loquendo.

Item, contradictio est ponere unum relatiuum,
sine correlatiuo ; igitur eius non est mater, cuius
non est pater, quia pater & mater sunt relatiue
opposita, quia se habent ut actiuum, & passiuum
15. de Animalibus. Actiuum, & passiuum sunt re-
latiua mutua, ut habetur 5. Metaph. text. 20. per
hoc primus modus, & secundus differunt à ter-
tio ; sed Christus secundum humanitatem non
habuit patrem, & matrem.

Oppositum Lucæ 1. Ecce concipies, & paries fi-
lium. Et Lucæ 2. Impleta sunt omnia.

RESOLVTIO.

Beata Virgo fuit vera mater Christi, cū illum ve-
rè conceperit, ac pepererit ; actiue enim concurrit ad
formationem corporis Christi.

QVÆSTIO II.

Verum beata Virgo fuit naturaliter
mater Christi?

Id. citati quæst. præced. Ambros. lib. de Incarnat. cap. 6. D.
Thom. 3. part. quæst. 35. art. 2. D. Bonau. hic art. 3. quæst. 2.
Rich. art. 2. quæst. 3. Scot. quæst. unica, num. 14.

2.



Vò d sic. Christus fuit naturaliter filius
Virginis beate : igitur ipsa naturaliter est
Scoti oper. Tom. X. I.

mater. Antecedens patet, quia in filio fundatur
relatio : igitur ad personam aliam à se, cuius ipse
est filius naturalis.

Oppositum. Anselmus de Concept. Virg. cap.
1. Inter talia opera, &c. Vbi ponit illud opus in-
ter opera supernaturalia.

SCHOLIUM I.

Mariam esse verè matrem Christi, fides est, Luc. 1.
Ecce concipies, & paries. Ponitur sententia D. Tho-
ma, quæ etiam videtur Philosophi, matrem non concu-
rere actiue ; & adducuntur hic nouæ rationes, quæ non
habentur in alio scripto. Concluditur B. Virginem
non generasse actiue Christum, esse aliam matrem sic ge-
nerassent, quia in instanti corpus Christi organizatum,
& animatum fuit.

Ad primam quæstionem dico, quod est vera
mater, quia veræ matris est concipere, &
parere : manifestum est, & patet quod ista com-
petunt beate Virgini Mariæ. Sed de modo est
difficultas. Primò quomodo concepit, & de hoc
dico. Primò in vniuersali, qualiter aliæ matres se
habent in conceptu ? Secundò, applicando hæc
specialiter beate Virgini. Tertio, quomodo aliæ
matres pariunt ? Quarto, applicando hæc in spe-
ciali ad beatam Virginem.

Dicitur quod mater nihil agit in conceptione,
sed se habet ut potentia passiva tantum. Ista est
sententia Philosophi, 15. de Animalibus, cap. 25. &
26. & recitat eam Auicenna 2. de Gener. cap. 1.

Præterea, vbi enim mas, & foemella non distin-
guuntur specie, sed solum numero, mas habet vir-
tutem actiuam : foemella administrat materiam,
hoc determinat Aristoteles vbi supra, per duo ex-
perimenta, de ouis piscium, & aliorum anima-
lium. Ratio ad hoc est : si foemella esset princi-
pium actiuum, igitur posset generare per se sine
mate, sicut si visus esset actiuus per se, posset vbi-
que agere sine obiecto, 1. de Anima. Idem ponit
Philosophus quod semen maris se habet sicut
coagulum respectu lactis : & idem oua piscium an-
tequam sint irrorata semine maris non sunt proli-
fica, & alia oua sunt hypenemia, quæ non sunt
coitum passa, alia sunt oua quæ sunt zephyria,
scilicet oua venti.

Alia ratio ad hoc : duo agentia vniuoca non
sunt necessariò requisita ad eundem effectum :
sed si foemella sit actiua, sequitur quod mas, &
foemella concurrunt ex eadem parte, ut duo
agentia vniuoca, cū sint eiusdem speciei, 10.
Metaphysic. igitur, &c. Maior pater, quia in vno
ordine causandi virtus actiua potest esse in vno
supposito. Non enim est ordo per se secundum
perfectius, & imperfectius inter supposita ei-
usdem speciei.

Item, secundum omnes, mater ministrat mate-
riam : igitur in instanti generationis forma men-
strui corrumpitur, & per consequens menstruum
non est actiuum in instanti generationis prolis :
quia tunc simul esset, & non esset.

Secundò dicitur, applicando illud ad beatam
Virginem, quod ipsa non sic egit in generatione
prolis : sed tantum se habuit in ratione principij
passiui ministrando materiam, quia secundum
Damascenum, cap. 48. Corpus Christi formabatur ex
purissimis sanguinibus Virginis.

Ad hoc arguitur per rationes. In instanti con-
ceptionis simul fuit Christus animatus, & corpus
O o 3 orga

3.
D. V. est ve-
ra mater
Christi.

Opin. D. Th.
1. 2. q. 81. art.

5.
An matres
concurrant
actiue.

4.

organizatum: & Verbum secundum Damascenum: igitur natura humana non fuit in supposito proprio, quia fuit formatum in instanti: sed nulla virtus creata potest corpus formare, nec coagere agentem increato ad formationem: igitur si mater haberet rationem principij actiui in formatione corporis, non posset saluari quod ipsa ageret, nec coageret, sicut faciunt alie matres.

Secundò ad idem secundum Augustinum 10. *super Gen.* Ista productio non fuit secundum rationes seminales: igitur oportet quod tantum se habeat passiuè.

SCHOLIUM II.

Præfert opinionem Galeni asserentis matres actiuè concurrere in generatione. Probat quinque claris rationibus. Glossat Philosophum, quod si nolis ipse glossari, potius credendum putat in hoc Galeno.

5. Galen. in lib. de Sperma. Nip. de formatione foetus.

Alia est opinio Galeni secundum Auicennam, ubi supra, quod tam pater, quam mater habet rationes principij actiui. Ad hoc ratio est, Formæ eiusdem speciei habent potentias eiusdem rationis. Hoc videtur ex intentione Damasceni, quod formæ sunt eiusdem speciei, 10. *Metaph. text. 25.* Igitur si potentia vegetatiua est actiua in mari, est actiua in femina.

Dices, verum est quod aliqua potentia vegetatiua est actiua, puta nutritiua, non autem generatiua.

Potentia distincta speciei non conueniunt rebus eiusdem speciei.

Proles quare assimilatur matri?

Contra: secundo de Anima. Vegetatiua quantum ad omnes partes est actiua, nec videtur rationabile quod potentia eiusdem rationis sit in vno supposito actiua, in alio passiuæ, quia ista variant speciem.

Item, arguitur à signo: Proles assimilatur matri, igitur mater habet rationem actiui: quia agens est, quod assimilatur sibi effectum, & non passum.

Dices, pater quantum est ex se assimilatur sibi; sed quando non potest propter inobedientiam, vel impotentiam agentis; tunc producit contrarium.

Illud nihil valet, quia licet aliud agens producat contrarium calidum, tamen nunquam producit frigidum: nec vniuersaliter aliquod agens suum contrarium.

6. Item, aliud signum adducitur. Naturalis est dilectio parentis ad prolem, vt ad suum opus; igitur mater aliquid agit ad hoc. Octauo enim Ethicorum habes quod parentes magis diligunt prolem quam è contra: quia vnumquodque diligit suum opus. Et 9. *Ethicorum*, beneficientes plus diligunt quibus beneficiunt, quam è contra: sed matres plus diligunt prolem, quam patres; vt habetur 8. *Ethicorum*.

Matres plus diligunt filios quam patres.

* Vide Delriū de disq. mag. l. 1. c. 3.

Item, arguitur per experientias: si mater non agebat, esset solūm sicut vas respectu generationis, & per consequens mulier posset dici mater bufonis, vel aliquis alterius vermis: sicut dicebantur mulieres Samaritanæ *.

Dices, adhuc non erit mater, quia genitum non est eiusdem speciei.

Contra, ex equa, & asino potest generari mula, equa igitur est mater muli, licet productum non sit eiusdem speciei.

7. Rationes opi. contrariae solvuntur.

Sustinendo hanc viam, respondeo ad rationes contra. Primò, ad auctoritatem Aristotelis primo de Generatione Animalium, & hoc exponendo

quod ipse intelligit quod quia maior plus administrat de materia quam pater: & quia minus habet rationem actiui: idè dicit Philosophus quod pater est causa actiua, & mater passiuæ absolute. Vel potest dici quod ista materia magis pertinet ad medicum, quam ad naturalem in particulari. Et idè si Philosophus velit plus, si Galenus habeat experimentum pro se in istis particularibus, credendum est magis expertis, quam Philosopho.

Ad rationes Philosophi, cum dicit quod mater posset generare per se: non sequitur, quia tam mater habet rationem principij actiui, quam pater: & agens inferius præsupponit superius agens, saltem natura.

Ad aliud, cum dicitur: duo agentia vniuoca non requiruntur ad eundem effectum. Dico, causæ per se ordinatæ possunt tripliciter concurrere; vel quod superior tribuat inferiori formam, vel quod non tribuat sibi formam; sed motum tantum. Vel quod nihil sibi tribuat, nec actionem, nec aliquid; tamen vna principalis habet effectum, quam alia. Primo modo concurrunt Deus, & causa secunda: quia Deus dat formam causæ secundæ. Secundo modo se habent agens principale, & elementale, quod agit per motum. Tercio modo se habent obiectum, & potentia secundum istam opinionem, quæ ponit vtrumque concurrere ad actum in ratione principij actiui: potentia enim non tribuit suam potentiam actiuam obiecto, nec è contra. Sic est de matre, & femella, ubi non distinguuntur specie, sed numero. Vel enim sunt duæ causæ subordinatæ in duobus indiuiduis eiusdem speciei, & vnum est minus principale; aliud verò maius; & in talibus indiuiduis potest vnum esse perfectius, aliud imperfectius. Vel sunt causæ non subordinatæ, sed æqualiter ad effectum concurrentes: & ibidem capit illa vniuersalis instantia: nullus ordo est essentialis causalitatis inter indiuidua eiusdem speciei.

SCHOLIUM III.

Docet menstruum non concurrere actiuè in instanti generationis, quia tunc ipsum definit esse, tamen potest agere ad alterationes præcedentes. De quo Doctor in Oxon. fuit agis de rationibus seminalibus. Secundo, declarat quomodo mater verius agit in generatione, quam pater, quia hoc non existente, ipsa per se immediate agit. Difficilius est saluare B. Virginem coegisse ad translationem sanguinis ad locum generationis, ad alterationem, & densationem; tamen ostendit obiecta non obstat, etiam si teneatur ista facta in instanti, quia Spiritus S. permisit Mariam facere quod alia matres faciunt. Vide eum in Oxon. hic latius à num. 7.

Ad rationem aliam, cum dicitur quod in instanti generationis menstruum non agit, quia in illo instanti corrumpitur forma eius, verum est. Idè solum est principium alterationis præuiæ, sed non est principium generationis substantiæ per aliquam virtutem in eo, neque virtus patris tunc; esto quod maneat tunc in semine, quia imperfectior est, quam sit forma geniti; sed est principium actiuum in alteratione vniuersali præcedente per calorem suum, licet non sit principium sufficiens alterationis difformis præcedentis. Et secundum hanc viam potest sustineri quod mater potest verius dici agere in instanti genera

In materia generationis plus credendum Galeno, quam Aristoteli.

8. Causa subordinata, tripliciter se habent.

10. Causa actiua tripliciter impeditur ab agendo.

Spiritus sanctus non præuenit Virginem ne ageret in generatione filij.

11.

9. Menstruum non agit in instanti generationis. De hoc latè a dist. 18.

generationis per virtutem inexistentem in matre secundum se, non in menstruo, quam possit pater per aliquam virtutem eius, quia etsi pater non esset in instanti generationis, nihil minus generaretur, si in illo instanti esset mater præfens. Si ponitur menstruum extra locum generationis, nunquam formatur proles.

Difficilius saluatur quod B. Virgo sit verè mater, quantum ad præuiam generationis, cuiusmodi sunt translatio sanguinis ad locum generationis, & alteratio, & condensatio. Ista enim omnia, si sint necessariè præuia tanquam media præsupposita, non possunt ita subito fieri ab agente creato.

Dico tamen quod licet ista non fiant à beata Virgine in tempore præcedenti, nec possint fieri ab agente creato in instanti, adhuc dico quod beata Virgo verè habuit rationem principij actiui respectu corporis Christi: quia non posset causa actiua impediri ab actione sua, nisi tripliciter: aut quia non habet in se virtutem actiuam; aut quia licet habeat, non tamen potest agere, aut quia præueniretur à virtute fortiori. Nullum istorum impedimentorum fuit in B. Virgine, quia potuit agere, ipsa enim non fuit sterilis, vt patet per effectum, igitur si alie matres habent virtutem actiuam, ipsa habuit; neque hoc impedimentum fuit quod aliqua sunt media inferiori agentis, quæ non sunt media superiori agentis: quia agens superior præfixit talem ordinem agentis inferiori, nec ipsamet subest ipsi: igitur agente Spiritu sancto non sunt ista necessaria media, quæ sunt media creaturæ agentis.

Dices, verum est, non sunt media Spiritui sancto, sed sunt media beate Virgini.

Contra, agens quod transit per omnia media, in vltimo instanti agit, non per actionem illam, quam habuit circa media, quia illa tunc non est, igitur si illa media non requirantur per virtutem Spiritus sancti, potest eadem esse actio in vltimo termino agentis creati, quæ fuisset si transisset per omnia media: igitur in instanti conceptionis æqualiter potest mater agere ad generationem, sicut si egisset præuiè per omnia media.

Neque potest tertium impedimentum, scilicet quod causa actiua præuenta sit à causa fortiori, quia Spiritus sanctus agit liberè: igitur potest supplere actionem patris tantum, & matris quantum ad actionem præuiam, & sibi dimittere actionem suam in vltimo instanti.

Ex his arguo: omne suppositum habens virtutem actiuam, qua potest agere non præuenta à causa fortiori, potest in effectum suum; sed beata Virgo habet virtutem actiuam, sicut alie mulieres habent, non præuenta à causa fortiori; igitur potest in suum effectum in instanti generationis.

Confirmatur secundum Damascenum c. 46. ubi dicit quod Spiritus sanctus erat purgans simul, & tribuens vim conceptiuam, & generatiuam, hoc est, Verbi conceptiuam, & generatiuam tribuit, quantum ad potentiam propinquam, quia in causis per se ordinatis causa inferior non est in potentia propinqua ad agendum, nisi posita actione causæ superioris prius natura. Igitur Spiritus sanctus hic supplens actionem patris prius natura, sic tribuit potentiam generatiuam matri, non potentiam naturalem, sed propinquam, quam habuisset si concurrisset cum patre, ita quod potentiam generatiuam tribuit matri, hoc

est, potentiam propinquam, quam requirit causa inferior ad hoc quod immediate agat per hoc, quod causa superior ponitur in esse.

Ex hoc patet quod non concludit ratio Philosophi, quam innuit primo de Generatione animalium, quod mater possit generare per se, si haberet principium actiuum: sicut sensus, si esset virtus actiua, posset agere per se; quia nunquam est causa inferior potens agere potentia propinqua, nisi posita actione causæ superioris in actu prius natura. Patet igitur quod verè potuit beata Virgo agere ad formationem corporis Christi in vltimo instanti, & verè esse mater.

SCHOLIUM IV.

Reijcit sententiam D. Bonaventuræ asserentis Mariam præuentam esse à Spiritu sancto, ne ageret, quia sic non esset mater, sicut nec virga Aaron causa floribus, quia fuit præuenta. Reijcit etiam Varrois sententiam, dicentis vim supernaturalem datam Virgini, per quam agebat generando, quia illa esset accidens, per quod non causatur substantia. Præterea, esset in voluntate, vel in intellectu, & nihil in his subiectum potest generare. Vide eum in Oxon. hic n. 6. Si parere se agere, difficile valde est quomodo B. Virgo peperit, quia ibi interuenit penetratio, quandoquidem clauso utero natus est Christus. Tamen si teneatur quod in instanti concurrat ad motus præcedentes generationem, videtur etiam quod ad hoc Spiritu sancto coagente concurrere potuit: de quo nihil resoluatur.

Tamen aliter dicitur, sustinendo quod mater agat, quod illa fecunditas matris, quæ potest agere, fuit præuenta à Spiritu sancto, sicut virga Aaron, quæ potuit floruisse, & fronduisse per naturam, fuit præuenta à causa fortiori.

Sed ista responsio destruit propositum, quia ex hoc sequitur quod non fuit verè mater: quia si ignis posset verè calefacere, esto quod præueniatur à superiori causa causante calorem, ignis non est causa caloris. Sicut de virga illa manifestum est quod si fuit præuenta, ipsa non causabit flores. Illud igitur opus magis esset tribuendum causæ superiori, quam virgæ.

Aliter dicitur, sustinendo quod mater agat, quod virtuti naturali eius fuit collata virtus supernaturalis alia, vnde potuit coagere Spiritui sancto.

Contra, ista virtus supernaturalis aut fuit gradus intensior formæ, aut aliquod accidens: Si primo modo, beata Virgo fuisset plusquam mater, quia matres communes non habent talem gradum, & per consequens æquiuocè fuisset mater cum aliis.

Si secundo modo, contra, quia illud supernaturale est accidens impressum, per hoc non potest coagere ad formam substantialem. Probatur hoc: inconueniens est quod mater per aliquod accidens posset in aliquod perfectius, quam in illud, in quod potest per formam substantialem. Similiter si esset accidens, recipere in alio, & cum sit accidens supernaturale spirituale, non videtur quod possit recipi nisi in voluntate, vel in intellectu, & nullum tale est sufficienter actiuum respectu substantiæ. Idè teneo quod mater habet principium actiuum formaliter, vt prius.

Ad primum contra, dico quod in vltimo instanti habet agens creatum actionem, & non per

12. Opinio D. Bonau. lib. 3. d. præfenti.

Si virgo fuit præuenta ne ageret, non est mater. Num. 17.

13.

actionem, quam habuit alterando, propter duotum, quia in ultimo instanti illa actio non est tum, quia esto quod esset, adhuc accedens esset, & per consequens non potest esse principium actioni generationis substantiæ.

Agens creatum cogit agenti supernaturali ad formam substantialem.
Idem dico quod agens creatum potest coagere actioni causæ superiori ad inductionem formæ substantialis.

Dices, non potest agens creatum agere in instanti, nec coagere nisi post actionem eius in tempore. Dico quod verum est generaliter loquendo, & ut plurimum, tamen si agens increatum suppleat actionem eius in tempore præcedente, in ultimo instanti potest agere, & coagere, ac si egisset, vel coegisset per mediā prævia naturæ.

Ad arg. ex August. n. 2. An generatio Christi fuit secundum rationes feminales.
Ad aliud contra de rationibus feminalibus, dico quod ubi principalis ratio actiua est in creaturis cum administratione Dei, non potest talis productio esse secundum rationes feminales, nec ita subire: tamen ubi ratio principaliter actiua est in agente increato, potest agens creatum sibi coagere in ultimo instanti. Nec dicitur hoc fieri per rationes feminales, cum virtus Spiritus sancti suppleat actionem Patris, sicut si Pater ageret formaliter. Et pro tanto potest dici quod illa productio non erat secundum rationes feminales, non obstante quod mater agat.

14. B. Maria quomodo peperit Christum.
Tertius articulus, quomodo Maria peperit Christum? Si mater se habet in partu ut terminus à quo tantum, sicut arbor respectu fructus cadentis, ita quod nihil agat, sed ponderositas facit fructum cadere, vel defecatio extrinseca; tunc facile est sustinere quod Virgo peperit Christum. Si tamen ponitur quod parere sit per virtutem expulsiuam, non ita facile est saluare. Primum patet, quia si mater se habeat passiuè, tunc Spiritus sanctus agit ad separationem prolis à matre; sicut calor, vel ponderositas ad separationem fructus ab arbore. Secundum patet, quia non potest corpus esse simul cum corpore alio, ita quod non gloriosum cum non glorioso per virtutem creaturæ. Sed Christus exiit ianuis clausis, hoc est, clauso utero; igitur oportet quod in exitu essent duo corpora, & non creditur communiter quod tunc fuit corpus Christi gloriosum, idem non videtur quod per virtutem matris potuit sic Christi corpus exire, nisi ponatur quod parturit est prius agere, vel in exitu est actio à virtute Spiritus sancti.

SCHOLIUM V.

Maria fuit mater Christi naturalis quoad substantiam, & miraculosa quoad modum. de quo Ambros. lib. de Incarnat. cap. 6. D. Thom. 3. p. quest. 35. art. 4. D. Bonau. & Richard. citati. Ad secundum explicat optimè quomodo maternitas, & virginitas non opponuntur formaliter, sed virtualiter. Vide in Oxon. Schol. hic num. 15.

15. Productio naturalis duplex.

Maria an mater naturalis.

Ad secundam questionem, dico quod effectum produci naturaliter potest intelligi dupliciter: vel quia ex parte principij actiui est naturalitas: vel quia ex parte modi. Propriè tamen loquendo non dicitur effectus produci naturaliter, quando tale agens non habet modum agendi conuenientem tali agenti, quia hoc aduerbium naturaliter est determinatio verbi, & idem propriè determinat modum agendi; idem

magis propriè dicitur Christus filius naturalis ex parte principij actiui tantum, quam ex parte modi agendi, quia modus ille agendi non competeat naturaliter Mariæ, & idem non propriè dicitur Mariam genuisse naturaliter quantum ad modum.

Ad arg. 1. q. 9. superioris.
Ad primum principale primæ questionis, dico quod Damascenus instat contra hæreticum, quia Nestorius hæreticus dicit quod mater Christi est Christotocos, & non Theotocos, hoc est, solum est mater quantum ad humanitatem, & nullo modo Dei; contra quem excessiue loquitur, dicens ipsam non esse genitricem Christi quantum ad humanitatem, tantum scilicet.

16. Contraria virtualiter potest Deus ponere simul.
Ad aliud, esto quod Deus non possit facere contraria, vel priuatiue opposita simul in eodem, si sunt opposita formaliter; tamen bene potest facere contraria opposita, vel priuatiue opposita virtualiter, saluando causam cum opposito sui effectus; quia quod formaliter opponitur consequenti, virtualiter repugnat antecedenti; & saluando habitudinem antecedentis ad consequens, potest Deus cum antecedente saluare oppositum consequentis, ubi ab antecedente ad consequens arguitur tanquam à causa ad effectum naturalem. Sic igitur parere præsupponit virtualiter præuic actionem patris: idem sequitur naturaliter, hæc est mater, igitur est tacta à viro. Ista igitur sunt opposita virtualiter, esse mater, & intacta à viro; & possunt esse simul virtute diuina, quando virtus supplet actionem patris.

Esse matrem & virginem, virtualiter opponuntur.
Exemplum ad hoc, si obiectum moueret potentiam intellectuam, ex hoc sequitur intellectum concipere notitiam Verbi, ita quod intellectum concipere notitiam, compatetur ad parere ex alia parte, & obiectum mouere sit potentiam tangi ab oculo, & comparatur ad actum mulieris à viro, ex alia parte. Si tunc Deus immediatè causet in intellectu notitiam huius obiecti, tunc dicitur intellectus parere, intactus tamen ab obiecto. Idem ista opponuntur virtualiter, comparando ad causam naturalem; intellectum esse in actu, & esse intactum ab obiecto: sed licet præxigat necessariò ipsum tangit ab obiecto, comparando ad naturam, non tamen est Deo necessariū. Sic ex alia parte mulierem parere per comparationem ad naturam, præxigit ipsam tactam à viro, non tamen comparando ad Deum.

Et ad aliud, dico quod pater, & mater non sunt relatiua mutuo, sed correlatiua matris est filius. Et cum dicitur, actiuum & passiuum sunt relatiua, s. metaphysica, concedo; sed non actiuum hoc, & hoc passiuum, quia potest esse hoc passiuum ab alio actiuo. Et sic in proposito est hoc passiuum, & actionem patris supplet virtus Spiritus sancti.

Ad argum. huius quest.
Ad rationes secundæ questionis, dico quod propriè loquendo, Christus fuit naturalis filius Mariæ, sed non naturaliter filius, quia aduerbium naturaliter determinat verbum, vel participium, idem licet filius habuit naturam humanam acceptam, non tamen naturaliter acceptam, hoc est, non per modum agendi naturalem.

DISTIN

DISTINCTIO V.

QUÆSTIO VNICA.

Virum natura diuina potuit assumere personam creatam?

Alen. 2. p. 9. 2. m. 3. & q. 7. m. 1. 2. 3. D. Thom. 3. p. 9. 3. 4. 5. & hic q. 2. m. 2. D. Bonau. 4. 1. q. 14. Rich. art. 1. q. 2. Suar. 3. p. tom. 1. disp. 14. sect. 17. Vafq. disp. 33. Scot. in Oxon. q. 2.

1. Argumentum primum.



V. d. sic: quia persona diuina potuit assumere personam: igitur & natura diuina. Antecedens patet, quia etsi prius fuisset ille homo, antequam esset assumptus, adhuc potuisset persona diuina illam naturam assumere, abque omni corruptione positiui illius personæ. Consequentia patet, quia natura diuina, & persona sunt idem re; igitur si persona potest assumere personam, natura potest assumere personam.

Secundum.

Item, si suppositum diuinum fuisset absolutum, potuisset assumere personam creatam: igitur & tunc natura potuisset. Antecedens patet, quia non est suppositum maioris perfectionis, quia relatiuum, quàm si esset absolutum: igitur cum nunc potest, tunc potuisset. Consequentia patet, quia tunc natura non fuisset differens à persona re, sed sola ratione: igitur modò potest natura assumere, quia eadem natura remaneret, quæ nunc, etsi fuisset suppositum absolutum.

Tertium.

Item, persona dicit aliquid positiuum, quia dicit aliquid pertinens ad dignitatem: igitur potest assumi à natura diuina, quia quidquid dignitatis est, simpliciter potest competere naturæ diuinæ.

Contra.

Oppositum: si natura diuina posset assumere personam creatam: igitur tres personæ posset assumere eandem personam, cuius oppositum probatur esse prius.

Item, si sic, simul esset persona assumpta duplici personalitate personata.

SCHOLIUM.

Natura diuina non assumptis, ex d. 1. q. 1. neque assumere potest hypostaticè: sed quod terminare possit dependentiam naturæ, tenet Doctor dist. 1. quest. 1. at repugnat, personam vilo modo assumi, quia consistit in duplici negatio, quarum altera aberit, si assumatur, scilicet negatio actualis dependentiæ.

2. Essentia non assumit, nec assumere potest.

Ad questionem dico primò, quod natura diuina non assumptis. Secundò, credo quod non potuit assumere. Tertio, quod contradictio est, personam diuinam assumere personam creatam, manente vtraque personalitate. Primum patet, quod essentia non assumit, quia assumere est ad se sumere, sed hoc necessariò est suppositi: idem Logice loquendo, assumptio non potest esse naturæ: nec etiam realiter loquendo: quia assumere actiue est à tota Trinitate; & assumere terminatiue est terminare naturam assumptam; essentia autem & natura diuina non potest esse ratio terminandi, ut probatur esse prius. Et quia essentia est prius natura in omni persona diuina, quàm sit dependentia personæ creatæ ad naturam diuinam, vel personam: igitur neque

Logice loquendo, neque realiter potest assumere.

Secundum patet, quia assumptio non potest esse nisi ad terminum naturaliter incommunicabilem; sed natura diuina est naturaliter communicabilis, cum sit simul in tribus: igitur sola personalitas in diuinis est independens independentia simpliciter ad suppositum: idem credo quod sola persona in diuinis possit assumere.

Dices: etsi persona possit assumere: igitur, & essentia, quia essentia includit omnia, cum sit infinita: si igitur persona potest terminare dependentiam immediatè: igitur & essentia.

Dico quod nullum incommunicabile est formaliter infinitum, in quantum huiusmodi: idem persona in quantum persona, non est formaliter infinita. Nunc autem essentia includit personam eminenter, non formaliter: idem licet persona posset terminare talem dependentiam, non tamen essentia immediatè.

Tertium patet, scilicet quod contradictio est quod persona assumat personam, manente simul vtraque personalitate, quia persona includit duplicem negationem dependentiæ, aptitudinalis, & actualis. Nunc autem licet persona assumpta non sit apta nata dependere ad aliud, tamen si sit actu assumpta, actu dependet: igitur ipsa non habet actualem independentiam.

Dicentes quod indiuiduum vltra includit aliquid positiue, habent dicere quod indiuiduum potest esse assumptum, non tamen suppositum. Sed hoc est falsum, quia totum positiuum, quod est in supposito, potest assumi, quia illud vltra non potest esse accedens. Probatur enim prius quod indiuiduatio substantiæ non potest esse per aliquod accedens, nec multò fortius personatio, nec potest esse aliquis gradus superadditus, quia illud superadditum est idem vniuit cum natura, & non potest eadem res simul esse, & non esse: igitur non potest suppositum corrumper, quia tunc corrumperetur natura assumpta, quod est contra Sanctos.

Ad primum principale, nego hanc conclusionem, persona diuina potest assumere personam, hoc est, totum positiuum, igitur & natura diuina. Et cum dicitur quod natura diuina & persona sunt idem re. Dico quod ex natura rei formaliter non sunt eadem, & idem persona potest assumere quod natura non potest.

Ad aliud, concedo quod si esset persona in diuinis absoluta, posset assumere, & tunc natura posset assumere. Non tamen sequitur modò, si persona potest, igitur & natura: quia illa consequentia tenet ex hac hypothese falsa, quod esset suppositum absolutum, & tunc illud non differret à natura, nisi sola ratione; idem tunc si suppositum posset assumere, igitur & natura posset. Sed nunc non sequitur, quia tunc quantum ad rem, non esset alius formalis terminus dependentiæ, quàm natura, quæ esset sola ratione differens à supposito absoluto.

Ad aliud, cum dicitur, persona dicit aliquid positiuum, verum est, & quodlibet positiuum potest assumi, hoc est, quodlibet absolutum, & illud idem sibi dimissum est persona. Et cum subditur, persona dicit aliquid dignitatis, dico quod verum est fundamentaliter, hoc est, dicit aliquid dignitatis, ratione naturæ, quam concernit, non aurem formaliter, nisi extenditur esse dignitatis ad non esse indignitatis; quia si diceret aliquid dignitatis

Sola persona diuina potest assumere.

3. Repugnat personam assumi.

4. Ad argum. primum. Essentia & persona ex natura rei formaliter non sunt eadem. Ad secundum.

Ad tertium.

dignitatis formaliter, non posset assumi, sed esset simul in tribus, & negatio actualis dependentiæ nunquam inest illi, quod assumitur, cum actu dependeat ad personam assumentem; & sibi dimissum esset persona.



DISTINCTIO VI.

QVÆSTIO I.

Utrum in Christo sit aliquod esse aliud ab esse Verbi increato?

D. Thom. 3. p. q. 17. art. 2. Caiet. Rich. hic art. 2. q. 1. Henr. quodl. 3. q. 2. Albert. quæst. 2. a. 4. D. Bonau. dist. 5. a. 2. q. 2. Durand. quæst. 2. Gabr. q. 1. Suar. 3. p. 100. 1. dist. 36. scilicet 2. Valq. dist. 7. 1. Scot. in Oxon. hic.

I.
Argument.
primum.



Vd n non; esse constituit ens, igitur si ibi sunt duo esse, Christus erit duo entia: consequens est falsum, quia secundum Bernardum ad Eugenium, ibi est maxime vnum, post unitatem personæ ad essentiam, & per consequens non duo entia. Et ex hoc confirmatur, quod est per se vnum, est maxime vnum; igitur cum Christus sit per se vnum ens, nullo modo sunt duo entia in eo.

Secundum.

Item, si ex duobus fiat vnum, oportet quod vnum se habeat ut actus, aliud ut potentia; sed natura humana non se habet ad Verbum, ut actus respectu potentiae, sed magis e contra: igitur non dat sibi aliquod esse, sed magis recipit; sed ex hoc quod aliquid recipit esse, non oportet quod habeat esse proprium.

Contrā.

Oppositum. Augustinus 7. de Trinit. cap. 4. Sicut scientia ad sapere, ita essentia ad esse; sed si sint duæ scientiæ, sunt duo sapere: igitur ubicumque sunt duæ essentiae, vel duæ naturæ, erunt duo esse. Idem Anselmus in Monolog. cap. 6. in fine: Similiter se habent lux, & lucere, & lucens, sicut essentia, & esse, & ens: sed si sint duæ luces, oportet esse plura lucere, igitur si plures naturæ, plura esse.

SCHOLIUM I.

Sententia Henrici, Caietani, & aliorum, non esse in Christo aliam existentiam, nisi Verbi, explicatur exemplis, & probatur tribus rationibus de acceptationibus esse. Vide Scotum 5. Metaph. in exp. comm. 14. & 7. Perit. quæst. 8. & quæst. 52. & 53. super primum Posteriorum.

2.
Esse essentia
est idem rea-
liter cum es-
sentia.

Vnum tan-
tum esse sub-
sistentia in
Christo.

Ad quæstionem dico, supponendo quod esse essentiae non sit aliquid aliud ab essentia realiter; non tamen quod differunt sicut duo conceptus eiusdem entis absoluti, neque secundum intentionem, sicut Genus, & Differentia, cum accipiuntur ab eodem in formis accidentibus: ideo sicut duæ essentiae, sunt duo esse essentiae in Christo; quia contradictio est ponere vnum multiplicari, & non reliquum: tamen loquendo de esse subsistentiæ, ut distinguitur contra esse communicatum, ita quod esse subsistentiæ præcisè acceptum sit non communicatum, sed esse hoc, cui repugnat ad aliud dependere: sic dico quod non est nisi vnum esse in Christo, quia natura humana non habet esse subsistentiæ proprium; sed subsistentiam in Verbo, quia natura

humana communicatur Verbo, ut quo Verbum est homo; igitur est vnum esse subsistentiæ in Christo.

Sed loquendo de esse existentiae, dicitur quod tale tantum vnum est in Christo, quia si pars adueniat toti, non propter hoc habet pars aliud esse nouum, sed solum antiquum per formam totius antiquam. Ut si nunc primò adueniat manus, homo non habet esse nouum; sed per existentiam habet esse antiquum, quod præfuit, & solum nouum per respectum: igitur sic fit in proposito, cum natura humana aduenit Verbo, ipsa est quasi pars per appositionem: igitur non habebit nouum esse absolutum, sed tantum esse Verbi sibi communicatum, & sic habebit nouum respectum, qui est quasi partis ad totum.

Item, accidens non habet proprium esse in supposito; quia si sic, tot essent esse Socratis, quot accidentia in Socrate: igitur nec ista natura habebit esse proprium in Verbo, quia maxime assimilatur esse naturæ humanæ in Verbo, esse accidentis in supposito, considerando subiectum, inquantum habet rationem prioris naturæ solum, non inquantum habet rationem perfecti ab accidente.

Tertiò arguitur, sicut quantitas aliter se habet ad substantiam, & ad qualitatem; sic esse proprium Verbi aliter ad Verbum, aliter ad naturam communicatam: nunc autem quantitas ita se habet ad substantiam, quod per eam formaliter extenditur, & qualitas similiter; per accidens tamen tamquam posterius natura, ita quod non est alia extensio formalis quantitatis, & qualitatis; tamen quantitas dicitur extensa per essentiam, & per se quanta, & qualitas per accidens: sic non est aliud esse existentiae formaliter Verbi, & naturæ assumptæ.

SCHOLIUM II.

Refutat tripliciter dictam sententiam, negantem, in Christo esse existentiam creatam humanitatis, & soluit argumenta opposita. Ita communis Doctorum, paucis Thomistis exceptis.

Contra ista: omnis per se terminus generationis habet aliquod esse in actu acquisitum per generationem: sed Christus filius Dei in natura humana est per se terminus generationis; igitur, &c. Maior pater, quia generatio vel est ad esse in actu, vel ad id, quod habet esse in actu. Minor pater per Damascenum, cap. 43. Sed esse acquisitum per generationem non potest esse increatum, quia illud existeret ab æterno; igitur oportet dare aliud esse. Item, in secundo de Anima, text. 37. Viuere, viuentibus est esse, igitur cum in Christo sit duplex viuere, ibi erit duplex esse.

Dices, non est ibi duplex viuere, nisi accipiendo pro esse secundo, & sic in Christo potest esse duplex operatio.

Contrā, aliquod viuere amisit Christus in morte, aliter non fuisset verè mortuus; igitur ibi destruebatur vnum esse non increatum; igitur viuere creatum, & esse.

Item si illa natura dimitteretur à Verbo, sicut omnes concedant quod de potentia absoluta potest, non ex hoc oportet quod sit generatio, neque creatio noui esse, & sola illa dimissio non erat annihilatio; igitur tunc natura humana habebit esse in actu, & non nouum.

Item,

Sententia
Henr. &
Caietani.

Probatur
primo.

3.
Secundū.

Tertiū.

4.
Reijcitur su-
pradicta sen-
tentia.

Humanita-
tem in Chri-
sto habere
propriam
existentiam,
probatur.

Item, respectu illius naturæ assumptæ tota Trinitas habet rationem causantis, & rationem conseruantis; igitur Christus habuit esse actu conseruatum, & creatum; illud non potest esse actu increatum, quia tale non habet rationem termini conseruationis.

Ad primum pro opposita opinione, dico quod illa ratio concludit oppositum, quia ex hoc non aduenit nouum esse parti, quia est pars, quia forma partis est illa, quæ prius fuit totius. Paret, saltem de intellectu, quæ nec extenditur per se, nec per accidens, quamquam forma materialis extensa per accidens sit forma partis, cum pars de nouo aduenit. Sed forma naturæ humanæ aduenientis non est forma Verbi; igitur vel habebit esse per propriam formam, vel per nullam, sicut si forma totius non esset forma partis, igitur, vel illa pars habebit esse proprium, vel nullum esse totius.

Ad secun-
dum.
Accidens
habet pro-
prium esse in
subiecto.

6.

Secunda ratio non valet, hoc enim assumptum est falsum, accidens non habet esse proprium in subiecto proprio, quia subiecto transsubstantiato, manet idem accidens, quod præfuit sine omni mutatione positiua: & similiter si subiectum annihilaretur: igitur oportet quod prius habeat esse aliquod; aliter enim cum annihilatione, vel transsubstantiatione oportet ponere aliam mutationem positiuam ad esse accidentis, quod habet separatim.

Secundò probo idem, quia terminus cuiuscumque motus est aliquod esse nouum, ut esse secundum quid, licet non esse substantiæ: igitur tale erit accidentis in subiecto. Nec est inconueniens in supposito tot ponere esse secundum quid, quot sunt accidentia. Sicut enim generatio simpliciter est ad esse nouum simpliciter, sic generatio secundum quid ad esse nouum secundum quid, quod tamen est esse quoddam.

Ad tertium.
Intelligere
naturam hu-
manam Chri-
sti, esse intel-
ligere
Verbi sequi-
tur ex illa
sententia.

Tertia ratio non valet, quia secundum dicentes quod substantia est extensa propria extensione quantitatis formaliter; si simile est ad propositum, tunc natura humana formaliter est ens forma Verbi, & per consequens formaliter intelligit intelligere Verbi, & formaliter vult velle Verbi, & tunc in Christo non essent duo intelligere, neque duo velle, quod est contra Damascenum, cap. 6. Nec potest dici quod sunt ibi duæ voluntates, & duo intellectus, & tamen non nisi vnum esse, quia ita immediatè se habet esse existentiae ad naturam extra causam suam, sicut se habet intellectus, vel voluntas ad naturam.

SCHOLIUM III.

Resoluit humanitatem Christi habere propriam existentiam. Primo, quia unio naturæ ad Verbum supponit eam existere. Secundo, anima prius informat corpus existens, quam sit assumptio. Ad primum, declarat quare Christus eisi habeat duas existentias, non tamen sit duo existentes, vel duo entia. de quo in Oxon. dist. 1. quæst. 4. & dist. 12.

7.
Existentia &
essentia ra-
tione tantum
distincta.

Dico igitur, loquendo de esse actualis existentiae in re extra causam, & extra intellectum, vel non est res sine actuali existentia, vel non differt existentia à re extra causam suam, nisi sola ratione. Loquendo igitur de isto esse existentiae, dico quod in Christo sunt duo esse existentiae. Illud probo sic: relatio non potest esse in actu, nisi fundamentum sit in actu sibi debito;

sed unio naturæ humanæ ad Verbum fundatur in natura humana, ut probatum est prius: igitur cum ista unio est in actu, tota natura humana habet esse in actu; illud esse naturæ humanæ, ut in Verbo, non potest esse Verbi, quia fundamentum est prius naturæ relatione: sed natura humana nullo modo esse Verbi habet ante unionem.

Et ex hoc confirmatur ratio, prius natura anima intellectiua perficit corpus, quàm sit tota natura assumpta: igitur in illo priori naturæ dat anima esse corpori, & in secundo instanti naturæ est ista unio, & non per hoc destruitur esse naturæ humanæ, sed magis conseruatur.

Adhuc, alius intellectus posset esse, quod non est aliud esse Christi, etsi aliud sit esse Verbi, vel aliud naturæ humanæ, sicut etsi in Socrate esset aliquo modo nouum esse manus, non tamen nouum esse corporis, sic licet sit nouum esse naturæ humanæ, non propter hoc in Christo est duplex esse Christi.

Dico tamen quod nec hoc est verum: imò in Christo est duplex esse, quorum vtrumque est esse Christi. Causa autem quare non est aliud esse corporis, esto quod noua pars existat, est ista, quod Socrates non existit entitate existentiae manus, sicut Christus existit existentia naturæ humanæ, & existentia Verbi, cum ibi sit communicatio idiomatum: ideo Christi est duplex esse existentiae, quorum vtrumque est esse Christi, suppositum tamen est ita plene vnus naturæ, sicut si non esset alterius naturæ.

Dices, verum est quod Christus habet duplex esse, sed vnum tantum est simpliciter esse eius, aliud autem est esse eius secundum quid.

Contrā: aut intelligitur illud esse secundum quid pro tanto, quia non est esse increatum; vel esse secundum quid, ut distinguitur contra esse substantiæ: si primo modo, omnis creatura habet esse secundum quid pro tanto, quia non habet esse à se, sicut Deus, non tamen propter hoc negandum est esse simpliciter à substantia, quia quod secundum se est aliquid, nulli comparatum est ens secundum quid, sed secundum se, & simpliciter, quamquam non sit esse simpliciter, respectu illius, cui comparatur; ita quod sit esse perfectissimum, vel primum esse eius: igitur illa existentia est simpliciter, quæ est existentia Verbi, & quæ est existentia naturæ humanæ, etsi existentia naturæ humanæ non sit primum esse Verbi, vel Christi.

Si intelligatur esse secundum quid secundo modo, manifestè falsum est, quia quod vni est substantia, nulli est accidens, primo Physicorum.

Ad primum principale, cum dicitur, esse constituit ens, dico quod in concretis non est numeratio, nisi numerato supposito; neque in adiectiuo, nisi numerato substantiuo. Non enim sequitur: iste habet duas scientias, igitur est duo scientes. Sic nec sequitur: Christus est habens duas voluntates, igitur est duo volentes: nec sequitur, habet duas existentias, igitur est duo existentes.

Nec valet, habet duo esse, igitur est duo entia. Unde licet sequatur: habet esse, igitur est ens; non tamen sequitur: habet aliud esse, igitur est aliud ens; sed est fallacia Consequentis propter negationem inclusam in hoc, arguendo ab alietate antecedentis, ad alietatem consequentis. Similiter arguendo cum dictione numerali: duo esse, igitur duo entia, & si sunt duo homines, igitur duo animalia,

In Christo
sunt dua
existentia,
creata, &
increata.

8.
Quare Chri-
stus habet
duo esse, &
homo non
habet tot
esse quæ
humanæ,
& existentia
Verbi, cum
ibi sit commu-
nicatio
partes.

9.
Ad argum.
primum.

In concretis
non est nu-
meratio nisi
secundum
supposita.

animalia, gratia materiae sequitur, non gratia forma.

Ad aliud, cum dicitur, est per se vnum, dico quoddam maior unitas potest esse, vel quia nobilior in ratione sua, vel quia excludens maiorem distinctionem vntorum. Primo modo est ista maxima unitas naturae ad Verbum inter omnia duo, quae differunt realiter, tum propter nobilitatem extremorum: tum propter nobilitatem modi vnionis. Propter nobilitatem extremorum, quia vnum extremum huius vnionis est increatum: aliud nobilissimum inter creaturas, quantum ad gratiam, & gloriam. Ex parte vnionis, propter assumptionem; loquendo tamen de maiori unitate secundo modo, quae excludit maiorem distinctionem, non est ista unitas maxima, quia unita sunt absoluta distincta realiter.

Ad aliud, dico quoddam actus potest accipi dupliciter, vel pro actu informante, vel pro actu eminente. Primo modo, Verbum non habet rationem actus respectu naturae humanae, nec est contra. Secundo modo loquendo de actu eminente efficiente, Verbum habet rationem actus respectu naturae, sed ex hoc non sequitur quod dat esse naturae formaliter, quia ex hoc quod efficiens habet effectum eminenter, non ex hoc est actus eius informans.

QUESTIO II.

Utrum Christus sit aliqua duo?

Alenf. 2. p. 9. c. 2. art. 1. D. Thom. 3. p. 9. 17. art. 1. & hic 9. 3. art. 1. D. Bonau. art. 1. q. 1. Durand. 9. 3. Gabr. 9. 2. Suarez. 3. p. tom. 2. d. 17. sect. 2. Valq. d. 70. Scot. in Oxon. hic.

I. Ad argum. primum.

Secundum.

Confirmatio.

Ratio oppos.

QUOD sic, 3. Metaphysic. text. 12. Ad distinctionem specie, sequitur distinctio numero: naturae in Christo differunt specie, igitur numero.

Item, Damascenus, cap. 83. Totum significatum est natura, totus est signum persona: igitur saltem cum duae naturae sint in Christo, Christus erit duo neutraliter.

Confirmatur: propter unitatem naturae tres personae dicuntur vnum, etsi non vnum: igitur saltem potest aliquo modo dici duo.

Oppositum. Christus non est nisi Deus, & homo: sed Deus est homo, & homo est Deus; igitur non ponitur in numerum.

SCHOLIUM.

Refutat D. Thomam, negantem posse debere concedi Christum absolute esse vnum, vel duo, resellens, & explicans quod sit absolute vnum, & non duo, neque masculinè, neque neutraliter. Habetur ex Symbolo Athanas. 11. & ex Concil. Chalced. art. 5. Quinta Synod. art. 8. & sexta Synod. art. 11. 18. Ad primum pro opinione, habet optimam doctrinam pro reduplicatiuis, & ad secundum pro conclusiuis. vide ipsum in Prior. quest. 55.

2. D. Thom. p. 3. q. 17. art. 1. Vnum, & multa immediate opposita.

Dicitur ad quaestionem, quod neutrum est concedendum de Christo absolute, nec quod sit vnum ens, nec quod sit multa, sed cum determinatione est vnum ens secundum quod homo, & est vnum ens secundum quod Deus.

Contra circa ens idem, & diuersum sunt im-

mediata, & vnum, & multa: igitur absolute Christus est vnum ens, vel multa entia.

Præterea, hic terminus numeralis denotat quid est per se numeratum sufficienter: quia denotat sustentationem numerari: igitur non oportet addere secundum quod homo, ut dicatur Christus vnus, vel duo. Vnde si dicatur: iste est vnus sapiens, sufficienter ponit ly, vnum, significatum suum circa ly iste. Si autem dicatur, est vnus sapiens, non sufficienter est dictum; igitur si dicatur: Christus est vnus, vel duo, sufficienter declaratur quid denotatur numerari, etsi non explicatur, secundum quod homo, vel secundum quod Deus.

Ideo dico quod absolute Christus non est duo, neque masculinè, neque neutraliter. Non masculinè, quia secundum Damascenum, Christus est vnus, cap. 82. Neque est duo neutraliter, quia Verbum assumptum naturam, ideo Verbum non est illa natura; sed est homo Christus: igitur etsi habeat duas naturas, non tamen est duo, quia non est verum dicere quod Christus est natura assumpta.

Contra ista, sicut duae naturae sunt in Christo, sic erit duo entia, quia Christus secundum quod homo, est aliquid, & secundum quod Deus, aliquid est, & non idem aliquid; igitur aliud quid.

Item, secundum Damascenum, Christus non est solus Deus: igitur est Deus, & aliud quam Deus, cum sit Deus, & non solus: igitur aliquo modo duo.

Ad primum dico quod ista non fuit determinata: Christus est aliquid secundum quod homo, antiquitus, nunc autem est concessa & approbata. Extra de Haereticis, cap. Cum Christus.

Dico igitur quod secundum quod, dupliciter potest accipi. Vno modo proprie, & tunc notat illud quod sequitur esse rationem formalem inhærentiae illius, quod prædicatur: ut homo, secundum quod albus, videtur, vel secundum quod coloratus. Alio modo, secundum quod, dicit secundum vnā rationem tantum, non considerando alias rationes, ut cum dicitur secundum quod homo, considerando ipsum præcisè sub vna ratione. Et sic accipitur, secundum quod, in definitione motus, cum dicitur: Motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia. Non enim denotat ibi secundum: inhærentiam; quia si sic, cuiuslibet entis in potentia esset motus actus, sic vult Aristoteles: Si iustitia est bonum, in eo quod bonum, sequitur quod est omne bonum.

Accipiendo igitur ly, secundum quod, primo modo, dico quod Christus, secundum quod homo, est aliquid, quia inferius est formalis ratio inhærendi superioris, & tunc vterius non valet; igitur secundum quod homo, est idem aliquid: quia quod est ratio inhærentiae superioris, non ex hoc est ratio inhærentiae huius inferioris, neque illius; esto quod superius per hæc inferiora sufficienter diuidatur, & maximè quando talia sunt inferiora per accidens; ideo non oportet quod Christus secundum quod homo, sit idem aliquid, quod est secundum quod Deus; nec etiam aliud, quia si secundum quod homo esset idem aliquid quodlibet, quod est homo, esset idem quid. Si secundum quod homo est aliud aliquid, igitur nihil, quod est homo, esset idem aliquid. Si accipiat secundum quod primo modo, ut dicit præcisam rationem, sic dico quod est idem aliquid

Christus non est duo masculinè, vel neutraliter.

3. Obiectio prima.

Secunda.

Ad primam.

Nota pro reduplicatiuis. Vide Scot. 1. prior. q. 35.

aliquid, quia illud aliquid, quod est homo, & quod est Deus, est idem aliquid: sed non sequitur isto modo, Christus secundum quod homo, est Deus: igitur humanitate est Deus; quia in ista tenetur quod humanitas est ratio formalis, quia est Deus, & hoc vi, ac efficacia constructionis, sed in ista: Christus secundum quod homo, est Deus, permittitur quod ly, secundum quod, reduplicet vnā rationem tantum, & sic potest hoc verificari.

Christus secundum quod homo, est idem quod est Deus, & hoc est entinè.

Ad secundam. Christus solus Deus non solus Deus, & quare?

Nota pro conclusiuis.

5. Ad arg. 1. principale.

Ad secundam.

Ad aliud de Damasceno, dico quod Christus est solus Deus, sed non solus Deus: aliter enim additur dictio exclusiua subiecto, & prædicato, quia cum additur subiecto, addit præcisam mensuram prædicati ad subiectum, sic quod nunquam prædicatum excedit subiectum. Ideo ex parte subiecti non excluditur nisi illud, de quo nullo modo hic dicitur. Ideo sicut dicendo: tantum Socrates currit, non excluditur albus, nec è contra, sed ex parte prædicati excludit quodlibet, quod non est formaliter prædicatum, ut est syncategorema, non tamen æquè proprie additur prædicato, sicut subiecto, solus; igitur sic determinato subiecto, quod sit dictio solus homo, videlicet, non excluditur Deus, nec aliquid, de quo potest dici subiectum, dicendo est homo. Sed sic dicendo, Christus est solus homo, solus excludit quodlibet, quod non est homo formaliter. Sed potest dici secundum Damascenum, cap. 87. ubi dicit quod Christus non est tantum homo, sed hic potest esse relatio, vel ad habens naturam, vel ad naturam. Si primo modo, sic est falsa, quia sic Christus est tantum habens naturam; vel potest esse relatio ad naturam, & sic est vera. Christus enim non est natura humana, sed tantum habens naturam humanam est Christus: Christus tamen non est habens solam naturam humanam. Et per hoc pater quod est totus, sed non totus formaliter, & solus, sed non solus.

Ad primum principale, dico quod duae naturae numero sunt in Christo; sed ex hoc non sequitur quod Christus sit duo numero; quia non est verum dicere quod Christus esset natura humana, licet sit homo: vnde licet materia, & forma sint in composito, non tamen est compositum materia, nec forma; nec homo anima, nec corpus.

Ad aliud, dico quod si sint duo in Christo neutraliter, non tamen sequitur quod Christus sit duo, cum neutrum illorum dicatur de Christo.

Ad aliud pater per rationem.

QUESTIO III.

Quid tenendum de opinionibus quorundam hic?

Alenf. 3. p. 9. c. 2. art. 5. D. Thomas 3. p. 9. 2. art. 4. & hic 9. 2. art. 3. D. Bonauentura art. 1. q. 2. Richardus art. 2. q. 3. Durand. 9. 3. Gabriel 9. 4. art. 3. Alm. q. 11. Marilius 9. 1. Hi videntur negare compositionem in Christo proprie. Suarez 3. p. tom. 1. disp. 7. sect. 4. & 4. 8. sect. 1. Valq. disp. 16. oppositum probant. Scotus in Oxon. hic.

1. Opinio.

Varietur tertio de tribus opinionibus in litera, quae sit tenenda in Verbo assumptae naturae humanae. Opinio quaedam ponit quod ex anima, & corpore constituitur quidam homo, & non concurrat tertia natura. Secundo, quod iste quidam homo assumitur à Verbo. Tertio, quod propter maximam unitatem

assumptionis, verum est dicere, hoc est hoc. Et quarto sequitur ex hoc, quod Christus est duo.

Secunda opinio ponit contradictoriam primam. Et in hoc quod dicit quod ex anima & corpore constituitur quidam homo, & in hoc quod ista ponit quod anima & corpus & tertia natura concurrunt ad vnā personam. Similiter dicit quod ista faciunt personam compositam, quae ante incarnationem fuit simplex, & post incarnationem fuit composita, & isti habent dicere quod vna persona non est alia, sed subsistit in alia, & non debet dici persona diuina facta absolute, quia non nisi cum determinatione, sic: Verbum factum est caro, vel homo, & dicunt quod Christus est vnum quid.

Tertia opinio contradicit primam in hoc, quod negat hominem quendam; negat etiam secundam opinionem in hoc, quod dicit aliquid esse compositum ex his, quia ista prædicatur, Christus est homo, vel Verbum, solus est habitualis, & non formalis. Vnde Christus est homo, secundum habitum. Ad hoc est auctoritas Apostoli, ad Philipp. 1. Habiui inuentus est homo. Et August. lib. 83. qq. 93.

SCHOLIUM I.

Ostendis primò, contra tertiam opinionem, ex anima & corpore Christi factum fuisse vnum per se, aliquem in triduo fuisse homo, & natura humana in Christo fuisse imperfectior, quam in aliis. Secundo, esse errorem dicere quod Christus secundum quod homo, non est aliquid. Tertio, falsum esse quod hoc est prædicatio secundum habitum; Christus est homo: quia nulla substantia sic prædicatur. Quarto, contra primam opinionem docet, hominem non assumi, quia includit personalitatem, & explicat auctoritates in oppositum.

Sed tertia opinio est irrationabilis. Quia si ex anima & corpore non sit essentialiter vnum: igitur æqualiter fuit Christus homo in triduo mortis, sicut ante, & post, quia si non plus requiritur ad hoc quod Christus sit homo, nisi vnio Verbi ad animam & corpus, cum Verbum ista nunquam dereliquisset, post assumptionem semper esset actu homo.

Item, anima nata est perficere corpus, & corpus natum perfici ab anima: igitur non remanebunt perpetuo separata.

Item, natura humana in Christo esset imperfectior quam in alio homine; quia in alio homine non solum sunt partes, sed ex illis sit per se vnum.

Item, quod vltimò dicitur, scilicet quod Christus secundum quod homo, non est aliquid, est error. Extra de haereticis, c. Cum Christus.

Item, substantia non prædicatur secundum habitum, quia impossibile est quod illud, quod est quid in se, non prædicet quid, de quocumque prædicetur, etsi non in quid; quia si dico, album est homo, homo prædicat quid, etsi non prædicetur in quid de albo: igitur Christus est homo, prædicat quid: non igitur est ibi prædicatio habitualis, ita quod homo respectu Christi se habeat, ut habitus.

Item, sicut habitus mutatur, sic mutatur habitatio passiva; ille enim proprie dicitur habitus, qui est inter habentem, & rem habitam: & illud mutatur vt plurimum, & non habitus in se, secundum absolutum, neque habitatum. Sic natura

Secunda.

Tertia.

2.

Si ex anima & corpore non sit vnum, Christus fuit homo in triduo mortis.

Christus est homo, non est prædicatio habitualis.

3.

Habitatio passiva est habitus.

natura humana habituatur, & non Verbum, nisi secundum rationem. Nec tamen oportet vniuersaliter quod terminus habitudinis mutetur secundum rationem, ex hoc quod terminus est, vt patet vniuersaliter de personis diuinis.

Natura ante assumptionem non est homo.

Item, prima opinio non tenetur quantum ad hoc, quod dicitur, quod anima & corpus constituent quendam hominem, vt hunc; quia non est persona prius quam assumitur: vt declaratum est prius; neque quantum ad hoc, quod dicit secundum, quod persona diuina assumpsit hunc hominem: quia assumens non est assumptum, & hic homo est Deus. Omnes igitur auctoritates Augustini, in quibus vult quod Verbum assumit hunc hominem, explicandæ sunt sic, vt ipse loquatur accipiendo hunc hominem à toto positum, per quod est hic homo. Idem dico quod proprie homo non fuit assumptus: sed natura humana.

Obiectio. An natura esse possit sine ulla personaliitate.

Contrà, prius anima informat corpus, quam totum assumitur à Verbo; igitur tunc est suppositum personatum propria personalitate; quia si non, sed solum personabile: igitur, cum primum possit absolutum à posteriori, si Deus sic conseruaret animam in corpore perpetuo independentem ab omni posteriori natura, nunquam esset persona propria personalitate, quia qua ratione in vno instanti, & in alio; quod est contra prius dicta, quia sibi derelicta statim personatur personalitate propria.

Confirmatio.

Et confirmatur, quia totum assumitur, quod positum requiritur ad personalitatem propriam, sed cum hoc habeat duplicem negationem dependentiæ actualis, & aptitudinalis, in illo priori naturæ, antequam sit vnio ad Verbum, neutro modo dependet, quia non actu dependet, antequam actu assumitur: igitur est persona in priori natura, quam assumitur.

SCHOLIUM II.

Doctores putat, Christum non esse proprie compositum, alioquin non esset Deus, neque homo, tamen sunt in eo verè dua natura, nec si esset ibi vera compositio. Ita Doctores citati, & est communis veterum, neque aliud volunt Concilia, & Patres asserentes hic dari compositum, quam Verbum habere duas naturas, & post incarnationem non manere cum simplicitate vnius naturæ, sicut ante fuit. Frustra cerè recentiores alias mirabiles hic cogitant compositiones.

Christus non est proprie compositus ex duabus naturis.

SI in secunda opinione intelligatur per compositionem, quod sunt ibi ita verè dua naturæ, sicut si esset compositio naturatum, & quod persona ita verè haberet duo, sicut si esset composita, verus est intellectus, tamen non est ibi vera compositio, quia secundum Damascenum 49. cap. Si Christus esset compositus, neque esset Deus, neque homo, cum tamen sit vtrumque; sicut homo non est neque anima, neque corpus: quia ex his componitur. Et cum dicitur, 3. cap. quod vna persona non est alia, sed in alia subsistit, verum est sub hoc intellectu, quod persona manens persona non est assumpta, sed natura humana dependet ad personam diuinam. Et quod dicitur postea, quod persona diuina non est facta absolutè, sed secundum humanitatem, verum est. Similiter quod dicitur vltimò, quod Christus est vnum quid, verum est; magis tamen proprie dicitur, quod Christus est vnus.

Christus magis proprie vnus, quam vnus.

DISTINCTIO VII.

QUESTIO I.

Utrum hæc sit vera, Deus est homo?

D. Thom. 3. p. q. 16. art. 1. & hic q. 1. art. 1. D. Bonauent. art. 1. q. 2. Richard. q. 2. Gabr. q. 1. art. 3. Suarez. 3. p. tom. 1. d. 35. s. 2. 1. Valsq. 3. p. d. 65.



CIRCA sextam distinctionem quaeritur primò: *Utrum hæc sit vera, Deus est homo?* Quod non. In diuidentibus ordinatis prima diuidentia maxime distat; sed finitum, & infinitum sunt prima diuidentia ens: igitur prædicatio vnus de alio est impossibilis; igitur hominis de Deo.

I. Argum. 1.

Item, secundo Topic. cap. 3. idem non prædicatur denominatiue & in quid de eodem; sed homo prædicatur denominatiue de Deo secundum Damascenum cap. 42. & secundum Cassiodorum super Psalmos. igitur debet dici Deus humanus, & non homo.

Secundum.

Item, si homo prædicatur de Deo, aut dicit aliquid absolutum, aut relationem? non relationem, quia quod ad se dicitur, respectu nullius dicit relationem. Si absolutum; igitur est commune tribus; igitur sicut hæc est concedenda, *Deus est homo*, ita & ista, *Pater est homo*.

Tertium.

Oppositum. Ioannis primo: *Verbum caro factum est*.

Contrà.

SCHOLIUM I.

Declarat primò causam veritatis huius propositionis, Deus est homo: esse mediatam per hanc, Verbum est homo. Secundo ait, neque hanc esse immediatam, sed supponere aliam contingentem lumine natura non cognoscibilem, quin alterum extremum non potest naturaliter cognosci in se. Illa videtur esse hæc: Deus vult, quæ est prima omnium contingentium. Tertio, declarat hanc: Verbum est homo esse formalem, non identicam, aliàs daretur processus.

2. Deus est homo non per identitatem extremorum.

AD quaestionem dico primò, declarando quæ sit causa veritatis huius, *Deus est homo*. Secundò, quomodo Verbum est homo? De primo, terminus semper ponit signatum suum in oratione, & sic intellectus componens, ipsum componit cum alio pro significato; non tamen semper est identitas primò ad signatum, cum propositio affirmatiua est vera; quia si sic, tunc diceretur de quolibet, in quo saluatur significatum illius, de quo dicitur: igitur potest esse vnio rei alicuius, in quo saluatur significatum. Sic est in proposito. Solum enim est vera, quod Verbum est homo.

Illud confirmatur per regulam communem generalem; quando propositio est primò vera propter hoc, quod est identitas primò ad significatum extremi de extremo, nunquam est illa vera propter aliam causam veritatis: quando verò est vera, quia est identitas ratione alicuius, in quo saluatur, tunc habet causam veritatis aliam; sic est in proposito: habet enim hanc causam veritatis, quia Verbum est homo.

Secundò declaro quomodo hæc est vera, *Verbum est homo*, & dico quod non cognoscitur

tus veritas per rationem naturalem; quia ista est contingens, *Verbum est homo*, & quælibet contingens aut est mediata, aut immediata: status enim est in propositionibus contingentibus, quia inter illas est ordo per se. Igitur oportet ponere primum, illud non potest esse propositio necessaria, quia ex necessario non sequitur contingens: igitur oportet stare ad contingentem immediatam. Si autem ista, *Verbum est homo*, est mediata, non cognoscitur certitudinaliter, nisi ex immediata. Si autem ex immediata non cognoscitur certitudinaliter, sicut me sedere, nisi ex intuitiva noticia extremorum, & vnionis eorum: sed de Verbo non habet viator cognitionem intuitiuam, sed tantum abstractiuam: igitur non potest viator habere cognitionem huius propositionis veræ, *Verbum est homo*, intuitiuam.

Ex hoc habetur quod veritas huius sola fide tenenda est, vel declaranda ex credito magis noto sic: omne suppositum subsistens in aliqua natura est tale secundum illam naturam; sed Verbum est suppositum subsistens in natura humana; igitur Verbum dicitur homo. Maior propositio est Metaphysica; sed minor est credita, quia Verbum subsistens in natura humana, est dans personationem naturæ humanæ.

Tertio declarandum de prædicato huius propositionis, *Verbum est homo*, pro quo accipitur? aut pro forma, aut pro supposito? Dicitur quod potest accipi pro supposito, ita quod est sensus, *Verbum est homo*, hoc est, Verbum est suppositum, quod est homo.

In hac Deus est homo, prædicatum non supponit pro supposito.

Contrà, quæro, in ista, *Verbum est suppositum, quod est homo*, aut accipitur homo pro natura humana formaliter, aut pro supposito? Si primo modo, pari ratione standum in prima. Si secundo modo: adhuc sic dicendo, *Verbum est suppositum, quod suppositum est homo*, quaerendum est pro quo supponit homo, & tunc erit processus in infinitum, nisi stet, ubi homo pro natura humana formaliter accipitur.

Item, prædicatio superioris de inferiori est formalis, & natura de supposito est formalis: & non tantum per identitatem: non igitur supponit ibi homo pro supposito, quia talis non est superioris de inferiori. Ideo dico quod prædicat, quod significat, non tamen prædicat humanitatem in abstracto, quia nec sic homo significat, sed naturam humanam sub modo concernendi.

SCHOLIUM II.

Declarat hanc, Deus est homo: non esse prædicationem essentialem, neque accidentalem. Putat tamen reduci ad prædicationem accidentis, quia non est Generis, Differentiæ, Speciei, vel Propriæ. Ita D. Bonauentura dist. 4. quaest. 2. & hic quaest. 1. art. 2. Marfil. 3. q. 5. ad quintum. Gabriel hic quaest. 1. dub. 1. & omnes Scoti, qui tenent hanc non esse propositionem per se.

Verbum homo prædicatur de Deo, ut species, vel quomodo.

Quarto declarandum est quomodo accipitur prædicatum comparatum ad suppositum, si prædicetur vt Genus, vel Species, vel aliquid aliorum Vniuersalium, & sicut aliquod prædicatum de quatuor prædicatis: videtur quod est prædicatum, vt species; tum, quia vniuocè prædicatur de Verbo, & de Petro; tum, quia prædicatur de eis in quid, & species est, quæ prædicatur de pluribus differentiis numero, in eo quod quid.

Scoti oper. Tom. XI.

Dico tamen quod aliud est prædicare quid, & prædicari in quid; sola enim substantia prædicat quid, sed quodlibet prædicatur in quid, quando est quid suppositi, de quo prædicatur, non tamen prædicat quid, & sic in omni genere est quid, 2. Metaphys. Sic dico in proposito, quod prædicatum potest esse in se species, & non prædicari vt species suppositi, vt cum dicitur, *album est homo*. Species igitur prædicatur per se & in quid de indiuiduo, cuius est species, non sic homo de Verbo; tum, quia non includitur prædicatum in subiecto; tum, quia ista non est per se, Logice loquendo.

Prædicare quid, & in quid, differunt.

Ista igitur prædicatio non est essentialis, propter duas causas prædictas; neque accidentalis, quia neutrum extremum est accidens; sed est prædicatio media: & dicitur vnio substantialis, non secundum phantasmam, sed vera secundum Damascenum, cap. 59. Est igitur ista habitudo prædicati ad hoc subiectum, alia ab essentiali, & accidentali, de qua loquitur Logicus, & potest reduci ad prædicationem accidentis de subiecto, non autem ad prædicationem essentialem, propter causas dictas.

Deus est homo, non est prædicatio essentialis, nec accidentalis.

Dices, intentio accidentis, de quo loquitur Logicus, non applicatur nisi ad rem.

Dico, quod longè aliud est loqui de accidente apud Logicum, & apud Metaphysicum, quia accidens apud Logicum est intentio secunda; sed accidens apud Metaphysicum est res primæ intentionis. & licet communiter intentio secunda non fundetur nisi in re primæ intentionis, tamen non repugnat intentioni secundæ, posse fundari in alio, quam in accidente Metaphysico.

Accidentis duplex est genus. Vna secunda intentio non fundatur in alia.

Quintò declarandum est de prædicatione. Videtur quod ista prædicatio sit per accidens; *Deus est homo*, vel, *Verbum est homo*; quia talis videtur esse habitudo extremorum ad inuicem, qualis est in prædicatione per accidens, cum propositio non sit necessaria.

7.

Contrarium videtur quia prædicatio per accidens, 5. Metaphysic. vel est accidentis de subiecto, vel è contra, vel accidentis de accidente. Ista prædicatio nulla harum est.

Dico, quod sicut apud Metaphysicum, & apud Logicum aliter accipitur accidens, sic ens per accidens apud Metaphysicum dicitur, quando ex duobus non fit per se vnum; sed Logicus dicit aliquid per accidens, quando in subiecto non est ratio prædicati; & per se, quando in subiecto est ratio prædicati; vnde apud Metaphysicum rationale, & animal ex quo faciunt vnum per se, non dicuntur per accidens vnum, quia non faciunt vnum per accidens apud Metaphysicum; tamen apud Logicum dicitur ista per accidens, rationale est animal, ac si nullum vnum per se faceret, quia vnum non includit per se rationem alterius. Logice igitur loquendo, ista est per accidens: *Verbum est homo*, quia comparando ad intrinsecam, non est in subiecto ratio prædicati.

Ens per accidens Metaphysicè & Logicè.

Animal est rationale, non est per se Logicè, sed Metaphysicè.

SCHOLIUM III.

Hæc, Christus est homo, non est omnino per accidens, quia subiectum includit prædicatum; nec omnino per se, quia subiectum non est per se vnum Logice, quia eius partes sunt diuersæ quidditates; igitur medio modo se habet. Nec regulanda est hæc prædicatio ad regulam Aristotelis, cui ignota fuit vnio hypostatica, in qua fundatur.

P p 2

Sextò

8.
Diffirant,
Christus est
homo. &
Deus est ho-
mo, & quo-
modo

8. **S**extò videndum est primò de ista; *Christus est homo*, quid prædicat ly *homo*? Secundò, an hæc sit vera per se, vel per accidens? Dico quòd simile est de ista, *Christus est homo*, & de ista, *Deus est homo*, quantum ad prædicationem, quòd *homo* secundum rationem formalem prædicatur. Sed dissimile videtur in hoc, quòd hic videtur prædictio speciei de supposito, & videtur quòd ista est per se, *Christus est homo*, quia *Christus* est nomen subsistentis in natura humana, secundum Damascenum, cap. 49. Igitur ista videtur hic prædictio speciei de supposito, sicut in ista, *Petrus est homo*, & tunc esset ita per se.

Christus est
homo, an sit
prædictio
per se.

Dico tamen quòd non inuenitur in creaturis, quòd idem sit suppositum duarum specierum. Tamen si Michaël esset in duabus speciebus, ita quòd suppositat alienam naturam, posset dici esse in vtraque specie, licet non ut in vna, esset in alia. Sic de per se ratione Christi est *homo*, & *Verbum*. Et tunc prædicatur *homo* de Christo prædicatione speciei de supposito, licet non ratione totius, quòd importat Christus; & sic videtur, quòd verior est Logice, *Christus est homo*, quàm ista; *Verbum est homo*; & similiter est magis per se; non tamen omnino per se, sicut si importaret naturam humanam tantum; quia secundum Philosophum, quinto Metaphysicæ, cap. de falso, *Ratio in se falsa*, de nullo est verum: igitur quòd non est in se per se vnum nulli est per se vnum, nec per se idem; sed Christus non importat per se vnum conceptum, Logice loquendo, idèd non est ista ita per se, sicut si Christus solùm importaret humanitatem.

9.
Ad primum
principale.

Ad primum principale, dico quòd prima diuidentia sunt magis diuersa secundum se, & etiam essentialiter loquendo, non tamen magis diuersa, hoc est, magis impossibilia in eodem, quia accidens & substantia sunt magis diuersa secundum se, quàm duo indiuidua eiusdem speciei, vel duæ species atomæ, quia sunt minùs idem essentialiter, & tamen simul compatiuntur se in eodem: & potest dici hoc esse hoc denominatiuè: idèd magis videtur sequi oppositum: quia quòd aliqua sunt magis diuersa, tantò magis sunt vnibilia, & possunt simul esse in tercio.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quòd *humanatus* non est denominatiuum huius, quòd est *homo*: vltra enim hominem non est denominatio propriè in substantia; sed *humanatus* dicit factionem secundum naturam humanam, & idèd notat fieri hominem; nec prædicatur homo in quid de Deo, etsi in Deo prædicet quid.

Ad tertium,
An omne ab-
solutum, quod
vni persona
conuenit, &
aliud

Ad aliud, dico quòd homo prædicatus de Deo dicit absolutum; tamen implicatur relatio, cum dicitur; omne, quòd dicitur ad se, dicitur de tribus, verum est de intrinsecis, quæ sunt ad se, non autem de extrinsecis: neque de eo quòd non æqualiter dicitur de tribus, hic autem *homo* implicat respectum ad creaturam, vel connotat vnionem, & tale absolutum non æqualiter dicitur de tribus.

QVÆSTIO II.

Utrum sit hac vera, Deus factus est homo?

D. Thom. 3. p. q. 16. art. 6. & hic q. 1. art. 1. D. Bonauent. art. 1. q. 1. Richard. art. 1. q. 3. Durand. q. 7. Suar. 3. p. d. 35. Vafq. dist. 63. Vide Scot. 9. Met. q. 11. & in Oxon. hic.

Videtur non. Quia ex hac sequitur: igitur Deus est factus, consequens est falsum. Consequentia patet, quia sequitur, Socrates est factus homo, igitur Socrates est factus; igitur cum homo non diminuatur respectu facti, absolute sequitur respectu cuiuslibet.

1.
Argum. 1.

Item, sequitur; Deus factus est homo; igitur Deus est mutatus ad humanitatem, consequens est falsum. Consequentia patet, quia in omnibus aliis sequitur, ut patet inductiue. Lignum est factum album; igitur est mutatum secundum albedinem.

Secundum.

Item, sequitur, Deus factus est homo: igitur Deus factus est Deus, quia propter hoc, quòd Deus factus est homo, est communicatio idiomatum, idèd qui interficit hominem, interficit Deum: igitur si Verbum factum est homo, Verbum est factum Deus.

Tertium.

Oppositum. Ioan. 1. Verbum caro factum est. Et exponitur caro, id est, homo: igitur, &c.

Contrà.

QVÆSTIO III.

Utrum hac sit vera: Homo est factus Deus?

Doctores citati quæst. præcedenti.

Videtur sic: Quia sequitur ex prima per conuersionem.

2.
Arg. primum.
Secundum.

Item, homo incepit esse Deus; igitur factus est Deus. Antecedens patet, quia Deus incepit esse homo: igitur & homo Deus per conuersionem; quia sicut hæc est vera propositio in instanti incarnationis: *Deus nunc primò est homo*, sic ista: *Homo nunc primò est Deus*, & non est alia causa quare Deus factus est homo, & priùs non fuit; igitur pari ratione homo factus est Deus.

Tertium.

Item, secundum Augustinum 1. de Trin. 18. *Talis fuit vnio ista, quæ facit Deum hominem, & hominem Deum*: igitur æqualiter vna est vera sicut alia.

Quartum.

Item: si vera est, *Homo factus est Deus*, ergo vera est, *Verbum factum est Deus*; ergo & hæc, *Deus factus est Deus*.

Contrà.

Oppositum. Etsi hæc sit vera, lignum factum est album, hæc tamen est falsa, album factum est lignum: igitur pari ratione ex alia parte.

SCHOLIUM I.

Hanc esse simpliciter, & propriè veram, Deus factus est homo: loquendo de factione secundum quid, & realiter. explicat quid requiritur ad factionem passiuam, & quomodo Deus sit factus homo sine ulla sui mutatione, sed cum natura assumpta. Et quomodo Logice stet veritas huius propositionis.

3.
Hæc simplici-
ter vera est.
Deus factus
est homo.

Circa istam quæstionem ponuntur multæ distinctiones, quòd factum potest determinari subiectum, vel prædicatum, & distinguendo secundum compositionem, & diuisionem: quibus omisissis dico, quòd hæc est simpliciter vera, *Deus factus est homo*, ut patet in Symbolo Niceno. Istud probò, realiter loquendo, & Logice. Loquendo realiter sic; factio passiuæ simpliciter non importat nisi habitudinem ad causam facientem, & ordinem ipsius facti ad non esse præcedens: in factione verò secundum quid fortè est assignare tertium cum his duobus, scilicet, quòd subiectum factionis passiuæ secundum quid præcedit natura terminum formalem, licet

Quid impor-
tat hæc, Deus
factus est
homo.

licet non totum. Ex his arguo, sicut quod sit simpliciter sit ab agente, & habet habitudinem ad oppositum præcedens, sic sit tale, factione secundum quid, quòd ab agente accipit esse, & habet habitudinem ad oppositum præcedens, & præcedit naturaliter terminum formalem; sed Deus factus est homo, quantum ad hoc, quòd sit homo ab agente, & postquam non fuit homo, & præcedit naturaliter terminum formalem. Primum patet, scilicet quòd ab aliquo faciente, quia ista vnio est à tota Trinitate effectiue; & postquam non fuit homo, quia ante primum iustans incarnationis non fuit Deus homo, & præcedit Deus natura terminum formalem, quia duratione præcessit, ita quòd ita propriè Deus factus est homo, sicut Socrates factus est albus.

4.
Obiectio 1.

Dices, ista tria non sufficiunt ad factionem, sed oportet addere mutationem subiecti, quia cum Socrates factus est albus, non solùm est ibi habitudo ad causam agentem, & ad oppositum præcedens, & esse suppositi prius natura, terminus formali; sed oportet quòd Socrates mutetur ad albedinem, si debeat dici factus albus: igitur in proposito oportet dicere quòd Verbum mutatur.

Secunda.

Item, necessarium est hic esse veram passionem, cum hic sit vera factio passiuæ; igitur est hic aliqua mutatio; sed non est aliquid quod possit mutari, nisi Verbum, quia natura humana non præfuit.

Tertia.

Item, ista factio passiuæ est in aliquo; non in termino, assionis; igitur subiectiue erit in Verbo.

Respondetur
ad primam,
& secundam.

Ad primum horum, dico quòd non est de ratione factionis passiuæ quòd ipsam concomitetur aliqua mutatio, nec simul, nec præuia, & talis fuit factio passiuæ, creatio totius vniuersi, quia ibi nihil aliter se habuit quàm priùs, quia autem se habere nunc, & priùs requirit illud esse ens; quia sicut idem & aliud sunt differentie entis, ita aliter se habere, & similiter se habere; & talis factio passiuæ fuit in creatione animæ Christi absque omni mutatione, & vniuersaliter in creatione cuiuslibet animæ intellectiue, quia nunquam est corpus priùs natum esse animatum, quàm anima infundatur, nunquam priuatur corpus anima ante infusionem. Idèd dico vniuersaliter quòd quando forma est coruæ passio, in quo est, vera est ibi passio, & tamen nulla mutatio, cum talis forma inducitur: sic est hic vera passio, & nulla mutatio. Sed accipitur communiter quòd non est passio realis, nisi cum motu, vel mutatione; quia ut communiter passa naturaliter ab agente naturali à priuatione ad formam, quam inducit agens in subiectum, priùs carent illa forma, qua postea informantur; sed ista vnio naturæ ad Verbum non fuit per modum informantis, ita quòd natura humana informaret Verbum, idèd non fuit ibi carentia præcedens incarnationem. Per hoc patet ad duas rationes primas.

Ad tertiam.

Ad tertiam rationem, quæ quærit in quo est ista passio; dicitur quòd ex vnica passione possunt multæ propositiones esse veræ. Prima vera est hæc: *Natura humana est vnita Verbo*; alia, *Verbum factum est homo*; & *Verbum factum est in natura humana*; sed non alia factione, quia vna factio passiuæ est in natura humana, ita quòd subiectum est natura humana, & terminus est exterior dependentia; tamen nullus est terminus acquisitus intrinsecus: nihil enim absolutum est nouum

5.
Ad tertiam.

Dico quòd ista est prima vera: *Natura humana est vnita Verbo*, & immediatior sequens est ista; *Verbum subsistit in natura humana*. & ex ista sequitur immediatius quòd *Verbum est homo*, & ex ista, quòd *Homo est Verbum*, per conuersionem, & ita quòd ex nulla harum sequitur, *Homo factus est Deus*.

per istam vnionem, ut dictum est priùs; sed terminus extrinsecus potest dici Verbum, quod terminat dependentiam; tamen factionis conceptus est terminus natura humana, sed non terminus realis. Patet igitur, realiter loquendo, quòd Deus factus est homo.

Similiter Logice loquendo, est hæc vera: *Deus factus est homo*, quia aliter prædicatur tertium adiacens, & aliter secundum; cum lignum sit album, verum est dicere quòd tunc lignum factum est album, non tamen tunc factum est lignum. Cum enim specificatur fieri per albedinem, vera est propositio: sic licet hæc sit falsa, *Deus factus est*; hæc tamen est vera, *Deus factus est homo*, cum specificetur fieri per naturam humanam.

Logice lo-
quendo, hæc
est vera, Deus
est factus
homo.

SCHOLIUM II.

Ad quæstionem tertiam hæc est vera: Homo factus est Deus. Ita Augustinus 1. de Trin. 13. Nazianz. orat. 35. Alio sensu est falsa, tenendo factionem petere quod sit præcedere terminum. vide in Oxon. Schol. hic quæst. 1. num. 7.

De tertia quæstione, an hæc sit vera, *Homo factus est Deus*? dico quòd si factio non importat nisi habitudinem ad causam facientem, & ad oppositum præcedens, tunc potest concedi quòd homo factus est Deus, quia ab agente est Deus postquam non fuit; tamen communiter conceditur quòd illud, quod sit secundum quid, habet illas duas condiciones, & cum hoc præcedit natura terminum formalem, & addit terminum factionis. Et secundum hoc dicitur quòd lignum sit album, & non quòd album sit lignum, quoniam ista conuertantur, *Lignum incipit esse album*, & *Album incipit esse lignum*; & secundum hoc dico quòd hæc est falsa: *Hic homo factus est Deus*, quia etsi priùs natura sit tota natura humana quàm assumitur, tamen nullum suppositum hominis est prius natura, quàm Deus est homo, quod suppositum posterius natura sit assumptum, quia non priùs est suppositum, vel persona naturæ humanæ, quàm assumitur; quia in illo instanti naturæ, in quo primò nata esset personæ personalitate propria, si non assumetur, in eodem instanti naturæ assumitur à Verbo; idèd non propriè potest dici quòd homo factus est Deus, sustinendo quòd factum esse requirit ordinem quantum ad agens, & ad oppositum præcedens, & ad præcedere natura terminum formalem. Sustinendo tamen quòd duo prima sufficiunt, concedenda est vna vera, sicut alia.

Contra ista, inter istas propositiones de vnione, & assumptione, hæc est prima vera: *Natura humana est vnita Verbo*, sed hæc immediatior est huic, *Homo factus est Deus*, quàm ista: *Deus factus est homo*; igitur ista erit magis vera, quia immediatior primæ veræ in hac materia.

Dico quòd ista est prima vera: *Natura humana est vnita Verbo*, & immediatior sequens est ista; *Verbum subsistit in natura humana*. & ex ista sequitur immediatius quòd *Verbum est homo*, & ex ista, quòd *Homo est Verbum*, per conuersionem, & ita quòd ex nulla harum sequitur, *Homo factus est Deus*.

Ad primum principale primæ quæstionis, Deus factus est homo, igitur Deus est factus; dico quòd non sequitur; sequitur tamen de Socrate gratia materiæ. Et cum dicitur, *homo non distrahitur* P p 3 ab

6.
Hæc est vera,
Homo factus
est Deus.

Obiectio.

Responsio.

7.

Ad primum
q. 2.
Deus factus
est homo,
ergo factus,
non tenet,
sed bene hic.

Petrus factus
est homo, et
go factus.

ab eo, quod est factum: dico quod sic, gratia formæ, nisi dicatur, hoc est factum ens, & adhuc ibi sequitur: igitur est factum, solum gratia materiæ. quia ubique illud, secundum quod est factum, est primum esse eius, quod est factum, sequitur; & quia Socrates nullum esse extra causam habet antequam sit homo, idem sequitur, est factus homo: igitur est factus, gratia materiæ, hoc est, gratia illius, cui additur. Non autem sic est de Deo respectu hominis, quia esse factus homo, non est esse factus Deus, cum habeat primum esse simpliciter aliud ab esse hominis.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod non sequitur, Deus factus est homo: igitur mutatus est ad humanitatem, quia ista factio est absque omni mutatione. Idem dico, quod hæc est falsa: Actio, & passio abstracta a motu, & mutatione, non sunt relationes, quia actio, & passio sine omni motu, & mutatione adhuc sunt respectus extrinseci aduenientes.

Ad tertium.
Communicatio
idiomatum
non currit
in omnibus.

Ad aliud, dico quod regulæ de communicatione idiomatum fallunt quantum ad ea, quæ per se pertinent ad vnionem, idem non sequitur; Deus factus est homo, igitur Deus factus est Deus.

8.

Ad arg. 1.
questionis 3.
Deus factus
est homo,
quare non
conuertitur.

Ad primum principale secundæ questionis, dico quod non bene conuertitur sic; Deus factus est homo, igitur homo factus est Deus; quia ly factus, hic non est syncategorema, nec determinatio compositionis, sed hoc totum est prædicatum, factus homo; idem sic conuertitur, factus homo est Deus, sicut ista; lignum factum est album, conuertitur in istam, factum album est lignum, & non in istam, album factum est lignum.

Ad secundum.

Ad aliud, dico quod ista sunt convertibilia, hoc incipit esse, & hoc fit, ubi prædicatur esse secundum adiacens. Similiter ista conuertuntur, Deus incipit esse homo, & homo incipit esse Deus: sed quando esse prædicatur tertium adiacens, incipit non infert fieri, vel factum esse, idem non sequitur, homo incipit esse Deus: igitur factus est Deus. Igitur sicut non sequitur, lignum fit album, igitur album fit lignum, licet sequatur, lignum incipit esse album: igitur album incipit esse lignum. Sic in proposito, quia factio requirit subiectum factiois præcedere natura terminum formalem in factiois secundum quid, non sic inceptio.

9

Ad tertium.

Ad aliud, cum dicit Augustinus, quod talis fuit vnio, quæ facit Deum hominem, & hominem Deum; verum est, quantum ad communicationem idiomatum, nec plus intelligit Augustinus. Sustinendo quod factio secundum quid non requirit subiectum factiois esse prius natura, potest dici ad primum ad oppositum, quod sicut hæc est vera, lignum factum est album, sic & ista, album factum est lignum.

Ad quartum.
Deus factus
est homo,
tamen non est
factus Deus.

Ad aliud, dico quod non sequitur, homo factus est Deus, igitur Verbum factum est Deus; sicut non sequitur, Deus factus est homo: igitur Deus factus est Deus. Quia pro eodem est hæc vera: homo factus est Deus, pro quo supposito hominis est hæc vera: Deus factus est homo.

QVÆSTIO IV.

Utrum Christus sit prædestinatus esse
filius Dei?

Alenf. 3. p. m. 3. q. 1. 3. & 4. D. Thom. 3. p. q. 2.4. art. 1. & hic
q. 1. art. 5. D. Bonavent. art. 2. q. 1. 2. & 3. Richard. art. 2.
Durand. q. 3. Palud. q. 3. Suarez. tom. 1. 3. p. disp. 5. sect. 1. Valq.

d. 9. qui tractant de Christi prædestinatione. De quaestione, An Adam non peccans Verbum incarnaretur? agunt Augustin. 13. de Trinit. à cap. 10. & lib. de peccat. merit. 26. & alij PP. in Oxon. hic citati cum Scot. q. 3. & d. 19. & 31. Affirmant Alenf. 3. p. q. 1. m. 13. citans Bernard. Albert. 3. d. 10. art. 4. & omnes Scotistæ, excepto Bassol. & Mayronio. In eandem inclinant alij multi citati in Oxon. hic quaestione tertia post titulum.

QUOD non. Quia si sic, aut secundum quod homo, aut secundum quod Deus, non secundum quod Deus, quia hoc æternum: igitur non cadit sub prædestinatione: neque secundum quod homo, quia si secundum quod homo, esset prædestinatus esse filius Dei, cum secundum idem sit Deus, & prædestinatus esse filius Dei; igitur secundum quod homo, esset Deus, consequens est falsum.

Item, si sic, aut cadit ista prædestinatio super naturam, aut super personam? Non super naturam, quia illa nunquam est Deus: non super personam, quia oportet illud, super quod cadit prædestinatio præcedere prædestinationem: persona Christi non præcessit, nisi secundum quod Deus, & sic non cadit sub prædestinatione.

Item, prædestinatio est reparatio gloriæ æternæ; sed Christus, vel fructus Christi, non est gloria æterna, neque est vnio ista prædestinatio, neque ordinata ad gloriam Dei.

Oppositum. Roman. 9. Qui prædestinatus est esse filius Dei in virtute.

SCHOLIUM I.

Christum esse verè prædestinatum, & declarat quomodo hic natura primo prædestinatur, licet in alio primo prædestinetur persona. Item, eandem prius prædestinari ad vnionem gloria, & postea natura ad vnionem hypostaticam. Et ponit hic ordinem obseruatum in prædestinatione omnium. Vide hic Schol. num. 2.

AD quaestionem dico primum, quomodo ista vnio potest cadere sub prædestinatione? Secundum, quare Christus sit prædestinatus? Tertium, quis sit ordo huius prædestinationis ad alias prædestinationes?

De primo, prædestinatio est præordinatio alicuius glorificabilis ad gloriam, & ad ordinata ad gloriam; nunc autem aliquod aliud glorificabile potest ordinari ad gloriam, & ad ea, quæ sunt ordinata ad ipsam, & aliquid est ordinabile ad tantam gloriam, ad quam non decet ordinare puram creaturam. Subsistenti enim in Verbo, decet ordinare maiorem gloriam, quam alicui puræ creaturæ existenti in se, & talis gloria non potest cadere sub merito; idem talis natura potest ordinari ad talem vnionem, quæ est naturæ humanæ ad Verbum, quæ est prima ad tantam gloriam, quanta est collata Christo, & tunc est congruentia aliqua, quare aliqua gloria potest cadere sub merito creaturæ, & aliqua non potest, & ibi decens præordinare vnionem, quæ est prima ad tantam gloriam, quanta non potest cadere sub merito puræ creaturæ.

Ex illo patet quod primum præordinatur finis à sapientia, & secundum alia, quæ sunt ad finem; & sic primum præordinatur gloria summa Christo, deinde vnio naturæ ad Verbum, per quam potest attingere ad tantam gloriam; quia vnuerfaliter primum in intentione in omnibus exequendis est vltimum in executione; idem in executione prius fuit vnio ad Verbum, quam summa gloria colla

Primum gloria
summa ordi-
natur Chris-
to, deinde
vnio ad Ver-
bum.

2.

Quid sit præ-
destinatio.

1.
Arg. primum.

Secundum.

Tertium.

Contra.

collata Christo; & sic prius prædestinatio ad vnionem, quam ad gloriam.

3.
Prædestinatio
respicit pri-
mò personam
in alio præ-
destinatum.

Dices, oportet quod prædestinatio prius respiciat personam, quam naturam: non enim potest primum respicere naturam. Dico quod quantum in aliis prædestinatio respiciat præcisè personam primum, non tamen est necesse quod semper respiciat præcisè personam. Potest enim Deus acceptare bonum naturæ, vt natura: priusquam personæ, vt persona. Ratio autem quare in aliis prædestinationibus prædestinatio primum respicit personam, est, quia illi naturæ subsistenti in Verbo conuenit primum prædestinatio, & non personæ: idem ista prædestinatio est naturæ, vt natura, in primo instanti naturæ: in secundo instanti naturæ est prædestinatio ad vnionem, vel ad alia sequentia.

Ordo in præ-
destinatione.

Secundum dico quod vnica est ordinatio, qua denominatur suppositum Verbi, & ille homo, sicut prius dictum est, quod vnica est passio, qua multa denominantur in factiois passiuæ, ita quod præordinari, & præordinare multa denominant; idem Filius Dei primum est præordinatus esse homo; secundum est contra, ille homo prædestinatus est esse filius Dei; deinde tertio vnio naturæ ad Verbum; deinde quarto merita electorum; deinde quinto casus malorum; deinde redemptio per mediatorem.

Dices, oportet quod prædestinationem præcedat suppositum, & non solum natura. Dico quod non oportet quod illud, quod præordinatur, præcedat suppositum, licet cui præordinatur præcedat præordinatum, sicut si aliquid præordinatur sibi aliquod bonum, vt de celebrando iam Missam, non oportet quod illud bonum præcedat illud cui præordinatur, idem primum est Filius Dei prædestinatus esse homo, & secundum ille homo est contra.

SCHOLIUM II.

Verbum fuisse incarnandum, etiam si Adam non peccasset. Ita Doctores citati cum Scoto. & ponit modum sciendi auctoritates in contrarium, quod tantum intendunt non fuisse venturum Verbum in carne passibili, sed in gloriosa, nisi fuisset peccatum passionis redimendum. Ad primum explicat quo sensu hæc est vera, Christus secundum quod homo est prædestinatus Filius Dei. Vide eum clarius de hoc hic num. 7.8.

4.
An si Adam
non peccasset,
Christus esset
incarnatus.

Tertio declarandum est, quis sit ordo huius prædestinationis ad alias prædestinationes? Dicitur quod lapsus hominis est ratio necessaria huius prædestinationis. Ex hoc quod Deus vidit Adam casurum, vidit Christum per hanc viam redempturum, & idem prævidit naturam humanam assumendam, & tanta gloria glorificandam.

Christum ve-
nisset, licet
homo non
peccasset.

Dico tamen quod lapsus non fuit causa prædestinationis Christi, imò si nec fuisset Angelus lapsus, nec homo, adhuc fuisset Christus sic prædestinatus: imò, & si non fuisset creandi alij quam solus Christus. Illud proba, quia omnis ordinatè volens primum, vult finem, deinde immediatè illa, quæ sunt fini immediatiora; sed Deus est ordinatissimè volens; igitur sic vult: igitur primum vult se, & omnia intrinseca sibi: immediatè quantum ad extrinseca est anima Christi: igitur ad quodcumque meritum, & ante quodcumque demeritum, prævidit Christum sibi esse vnionem in vnitate suppositi.

Item, vt declaratum est primo libro in materia de prædestinatione *. Primum est ordinatio, & prædestinatio completa circa electos, quam aliquid fiat circa reprobos in actu secundo, ne aliquis gaudet ex perditione alterius, quasi sibi sit lucrum: igitur ante lapsum præuisum, & ante omne demeritum, fuit totus processus præuisus de Christo.

Item, si lapsus esset causa prædestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum tantum, quia gloria omnium non erit tanta intensuè quanta erit Christi, & quod tantum opus dimississet Deus propter bonum factum Adæ, puta, si non peccasset, videtur valde irrationabile.

Dico igitur sic: Primum Deus diligit se: secundum diligit se aliis, & iste est amor castus: tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summè diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci: & quarto prævidit vnionem illius naturæ, quæ debet eum summè diligere, etsi nullus cecidisset. Quomodo igitur sunt intelligendæ auctoritates Sanctorum ponentium quod Christus non fuisset mediator, nisi aliquis fuisset peccator? Et multæ aliæ auctoritates, quæ videntur sonare in contrarium?

Dico quod gloria est ordinata animæ Christi, & carni, sicut potest carni competere, & sicut fuit collata animæ in assumptione: idem statim fuisset collata carni, nisi quod propter maius bonum illud dilatum fuisset, vt per mediatorem, qui potuit, & debuit, redimeretur genus humanum à potestate diaboli, quia maius bonum fuit gloria animarum beatarum, quam gloria carnis Christi; & idem in quinto instanti vidit mediatorem venientem, passurum, ac redempturum populum suum; & non venisset vt mediator, vt passurus, vt redempturus, nisi aliquis prius peccasset, neque fuisset gloria carni dilata, nisi fuissent redimendi, sed statim fuisset totus Christus glorificatus.

Ad primum, cum dicitur, si Christus sit prædestinatus esse filius Dei, aut secundum quod homo; aut secundum quod Deus? Dico quod diuino non valet formaliter, quia prædestinatio includit duo, vt ordinem actus ad terminum, & in termino dispositionem conuenientem ad illud quod est prædestinatum; sed nihil vnum inuenitur, nec in Deo, nec in homine, cui conuenit vtræque conditio, quia filius Dei non est ratio, secundum quam conuenit sibi præcedere actum, idem ratione vnus competit hoc Deo, ratione alterius alterum: idem neutrum est dandum. Vel potest dici distinguendo ly, secundum quod, quod vno modo accipitur formaliter; alio modo dicit rationem extremi in se tantum, vt prius dictum est; & isto modo potest dici quod Christus secundum quod homo prædestinatus est esse filius Dei, non formaliter, quia sic quilibet homo; sed, secundum quod, dicit rationem extremi in se, & sic concedo quod homo secundum quod homo est filius Dei, hoc est, homo præcisè sub ratione, quæ est in Verbo, & sic non sequitur quod quilibet homo. Vel potest dici quod Filius Dei secundum quod Filius Dei, vel Christus secundum quod filius Dei, prædestinatus est homo, & propter hoc Christus prædestinatus est esse filius.

Ad aliud, dico quod prædestinatio respicit primum realiter naturam, & tamen natura non est Deus. In aliis tamen prædestinatio primum respicit personam, & causa dicta est prius.

Ad secundum.

6.
Ad arg. 1.
Vide in
Oxon. hic ad
1. vbi clarius
loquitur.

Christus se-
cundum quod
homo, est
prædestina-
tus, exponi-
tur.

Ad secundum.

Ad tertium. Ad aliud, dico quod in hoc homine prædestinatum est ut sit filius Dei per communicationem idiomaticam, & prædestinatio est reparatio, vel præparatio huius ad gloriam.

DISTINCTIO VIII.

QVÆSTIO I.

Verum in Christo sit filiatio realis ad Matrem, alia à filiatione ad Patrem?

Alen. 1. p. 9. to. m. 3. D. Thom. 3. p. q. 25. art. 5. & hic quæst. 1. art. 4. D. Bonavent. art. 2. quæst. 2. Durand. q. 3. Gabr. q. 1. Henric. quodl. 4. q. 3. Suarez. 3. p. tom. 1. disp. 12. per totam. Scot. in Oxon. hic q. unica.

I.

Argum. 1.



IRCA octavam distinctionem quæritur primò. *Verum in Christo sit filiatio realis ad matrem, alia à proprietate personali Verbi?* Quod non, quia secundum Damascenum, si Pater esset incarnatus, esset confusio in personis, quia tunc esset duplex filiatio: sed non minus est confusio in personis, si sit alia filiatio realis ad matrem, & alia ad patrem, & sic nihil minus essent nunc quatuor personæ, quam si Pater esset incarnatus.

Secundum.

Item, si in Christo essent duæ filiationes reales; igitur Christus est duo filij realiter. Consequens est contra Augustinum de Fide ad Petrum.

Tertium.

Item, Christus nunc est filius matris, & tamen non habet relationem ad eam; igitur pari ratione potuit tunc fuisse filius, & non habere relationem ad eam. Antecedens patet, quia destructa relatione, ipsa non redit eadem numero, & hoc maximè quando fundamentum redit per aliam reparationem; igitur cum Christo corrupto fuisset destructa relatio ad matrem, si quam habuisset, quia per aliam reparationem rediit Christus, nunc non habebit relationem ad matrem, & tamen nunc est filius matris.

Quartum.

Item, per filiationem rationis potest dici verè filius: igitur non oportet quod sit alia filiatio realis ad patrem, quam ad matrem. Antecedens patet, quia Deus dicitur realiter Dominus relatione rationis, ad creaturam; igitur sic potest filius dici realiter filius matris relatione rationis ad matrem.

2.

Contrà.

Oppositum. Si Pater fuisset incarnatus, fuisset confusio in personis, quia fuisset realiter filius; igitur cum Christus sit filius realis matris, aut hoc erit proprietate diuina, aut alia relatione reali. Non primo modo, quia proprietate diuina, non plus est filius matris, quam Angeli; igitur oportet quod alia relatione reali.

Item 5. Metaphys. c. de aliquid. text. 26. *Inconueniens est idem referri ad duo extrema per se*, quia sic idem bis diceretur: hoc est inconueniens eadem relatione; igitur alia, & alia referunt ad matrem, & ad patrem.

QVÆSTIO II.

Utrum relatio Christi ad Matrem sit relatio accidentalis?

Vide Doctores citatos quæst. antecedenti.

D. Thomas, D. Bonavent. & alij tenent Christum non referri ad B. Virginem reali relatione. Ratio D. Bonavent. quia filiatio est suppositi, & in uno supposito nequit esse nisi una relatio. Hanc refutat Doctor latè, & clarè, probans filiationem multiplicari posse non multiplicato supposito.

AD primam quæstionem dicitur quod non est in Christo filiatio realis distincta à proprietate personali, quia filiatio est proprietas personalis. Sed proprietas personalis tantum est vnius suppositi, non naturæ, quia natura nullo modo potest dici filia. Illud igitur suppositum non potest habere relationem realem ad creaturam, quia filiatio est præcisè suppositi, ut suppositi.

Secunda ratio ad idem. Duæ dispositiones eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem; igitur cum istæ filiationes essent eiusdem rationis, non possent simul esse in eodem. Vnde dicitur quod sicut pater habens multos filios eadem paternitate dicitur ad hunc filium & ad alium, sic in proposito de filiatione.

Dico tamen quod prima ratio non valet, quia cum dicitur quod filiatio est suppositi, aut intelligitur sic, quod sit suppositi, non mediante natura, & fundamento, vel mediante fundamento. Si primo modo, falsa est propositio, quia sic filius Dei non esset filius Dei, quia filiatio non est suppositi diuini, nisi mediante natura diuina. Si intelligitur secundo modo, haberetur propositum, quia fundamentum naturaliter præcedit relationem fundatam in ipso.

Cum igitur ad plurificationem prioris natura plurificatur posterius sibi inhærens, & plura sunt fundamenta in Christo, ut natura diuina, & humana, igitur plurificabitur posterius inhærens, ut relatio: nunc autem secundum naturam humanam est filius Mariæ, & non secundum naturam diuinam. Probatur hoc, est quod Christus fuisset albus, non fuisset similis Socrati albo, si non esset vlla relatio in eo, nisi similitudo æterna Patri: igitur alia est similitudo in albedine Socratis.

Et cum dicitur, filiatio est ita præcisè suppositi, quod non potest natura dici filia. Dico quod ex hoc non sequitur quod filiatio inest supposito sine fundamento. Quia etsi nulla relatio posset denominare fundamentum suum, sed tantum suppositum, adhuc non inest supposito, nisi mediante fundamento, etsi albedo nullo modo posset dici similis: nec etiam calor calefactus; adhuc habitudo immediatius esset in natura, ut in fundamento, quam in supposito.

Item, si repugnaret filiationi temporali fundari in natura humana in Christo, aut hoc esset unde relatio; aut unde relatio originis; non unde relatio, quia si sic, nulla relatio posset esse in natura humana in Christo, & per consequens nec passio, nec crucifixio. Non unde relatio originis, quia secundum Damascenum, lib. 3. c. 7. *Dua sunt generationes, & dua natiuitates in Christo; noua, & æterna.* Probatur hoc idem, fundamentum in patre potest fundare duas relationes originis respectu diuersarum personarum.

Item, aut in eodem fundamento sunt multæ relationes originis, aut in alio? Si in eodem, nihil prohibet relationem æternam & temporalem esse duas relationes in Filio ad patrem, & matrem, sicut

3.

Opinio D. Bonau. & Henric.

4.

Filiationem non esse suppositi præcisè.

5.

In eodem fundamento multa sunt relationes originis.

Plures possunt esse relationes vnius suppositi.

6. Refellitur ratio D. Thomæ. Plures relationes eiusdem speciei possunt esse in eodem.

Quæ sunt filij, tot sunt paternitates.

7. Filio paternitas, patris respectus ad ipsum.

sicut in Patre ad Filium, & ad Spiritum sanctum: si in alio, & alto, cum hic sint duo fundamenta realiter diuersa, nihil prohibet in Christo esse duas filiationes reales.

Item, sicut duæ relationes se habent ad agere, sic ad pati; cum igitur in ratione producentis, alia sit relatio ad aliud, & ad aliud productum; ex parte producti alia & alia erit relatio ad aliud, & ad aliud producentem, cum magis dependeat productum à producente, quam è contra.

Item, licet actio sit suppositi, adhuc duæ sunt actiones in Christo, quia duæ naturæ secundum Damascenum cap. 68. Igitur simul stant; quod filiatio sit proprietates suppositi sicut actio, & tamen quod vnius sint plures filiationes, sicut actiones.

SCHOLIVM II.

Ratio D. Thomæ, Christum non referri realiter ad matrem, quia dua forme eiusdem rationis nequeunt esse in eodem supposito, refutatur efficaciter ut falsa, & ut supponens falsum, scilicet filiationem creatam & in creatam esse eiusdem rationis, quia secundum D. Thomam 1. p. q. 13. art. 5. & alij sapè, nihil vniuocè commune est creato, & increato, de quo in Oxon. 1. disp. 3. q. 2. & 3. ubi de vniuocatione entis ad Deum, & creaturam. Ostendit clarissime plures respectus eiusdem rationis esse in eodem supposito, ut plures paternitates. Refellit ergo in Christo esse duas filiationes reales. Quod vero filiatio ad matrem sit realis, patet, quia sequitur extrema existentia realiter distincta.

Secunda ratio minus valet, cum accipitur quod relatio æterna, & temporalis sunt eiusdem rationis, hoc est falsum secundum ipsosmet, nihil enim concedunt commune vniuocum æterno, & temporali. Similiter, esto quod essent eiusdem rationis, maior est falsa, scilicet quod duæ dispositiones eiusdem speciei non simul sunt in eodem, saltem de respectibus, quia impossibile est relationem esse eandem, quæ non est ad eundem terminum; sed si diuersi sint filij, diuersi sunt termini: igitur, &c. Maior patet, quandocumque aliqua correspondent sibi inuicem in vniuocum, correspondent sibi accepta in particulari: sed, secundum omnes, per idem album potest aliquis esse similis pluribus albis, sed non eadem similitudine, quia respectiva sunt simul natura: igitur similitudo Socratis albi ad Platonem album, est simul natura cum similitudine è contra. Similiter hæc filiatio & hæc paternitas, posita se ponunt, & perempta se perimunt: igitur destructa hac filiatione, destruitur & hæc paternitas, quæ est simul natura cum ea: sed adhuc potest paternitas remanere ad alium filium: igitur non est eadem paternitas numero, quæ est simul natura cum hac filiatione, & cum illa; quia impossibile est eandem rem numero simul manere, & non manere, & eodem modo arguo de similitudine.

Item illud, quo est aliquid vltimatè tale, est formaliter tale, quia illo formaliter, quo hoc est natum esse tale, si vltimatè est, illud est formaliter tale; sed iste potest esse pater huius, non existente alio filio, & vltimatè: igitur illud non erit idem, quo iste est formaliter pater huius, & illius; quia destructo, quo iste est formaliter filius, destruitur illud, quo iste est formaliter pater huius.

Item, aliquis respectus est alicuius patris ad

hunc filium, & ad illum, etsi eadem paternitate sit filius huius, & illius formaliter; adhuc alio respectu est pater huius, & illius; sed non est respectus inter patrem, & filium, nisi paternitas, & filiatio.

Quæro igitur, an iste respectus, quem habet pater ad hunc filium, & ad illum, sit eiusdem rationis, vel alterius? & si eiusdem; igitur duo respectus eiusdem rationis simul in eodem; si diuersæ rationis, habetur propositum, quia alterius rationis est paternitas respectu huius filij, & illius; quia si distinguitur per diuersos respectus secundum se, igitur & paternitates.

Dico igitur ad quæstionem, quod in Christo est filiatio realis relatio ad matrem, & alia realis ad Patrem, quia impossibile est relationem esse eandem, fundamento immediato multiplicato, quando relatio actu inest; sed proximum fundamentum generationis temporalis, & æternæ, est aliud, & aliud, secundum Damascenum, cap. 52. vel 53.

Item, relatio non potest esse eadem, quæ habet aliam & aliam mutuo correspondentem; igitur est alia, & alia; quia, ut probatur prius, si Pater esset incarnatus, aliquo modo esset Filius Mariæ, non filiatione æterna, magis quam filius Angeli: ergo filiatione temporali, & non potest eadem res simul manere, & non manere; igitur est alia filiatio æterna, & alia temporalis.

Item, quod sit realis relatio Christi ad matrem, probatio, quia illa est relatio realis, quæ consequitur extrema realia realiter distincta ex necessitate, sed natura accepta à Maria, & à Patre est alia, & alia; quia etsi Christus fuisset purus homo, & non assumptus à Verbo, non plus egisset Maria ad productionem Christi, quam nunc fecit; igitur, &c.

SCHOLIVM III.

Positis tribus opinionibus, de ratione filiationis, tenet filiationem Christi ad matrem esse accidentalem, & à fundamento re distinctam, quia eadem natura Christi posset esse ab alia matre, vel à solo Deo. De quo latè in Oxon. 2. d. 1. q. 4. 5. Tertiã opinionem de ratione filiationis tenet Doctor in Oxon. hic num. 17. nempe quod fundetur super naturam existentem, continuatam, vel reproductam, alioquin post resurrectionem nulli essent filij. Suarez tomo 2. 3. p. d. 12. sect. 3. & alij sequuntur in hoc, quod resultat relatio rei productio fundamento.

AD secundam quæstionem, qua quæritur; *An ista relatio sit accidentalis?* videtur quod non, quia fundatur super substantiam, & talis non est accidentalis, per Simplicium super Predicamenta.

Ad idem, relatio ad causam efficientem non est alia res à fundamento: igitur si vna sit substantialis, & alia erit; nulla igitur relatio ad causam efficientem, erit accidentalis.

Oppositum: fundamentum potest manere sine relatione, igitur est accidentalis.

Dico, quod de filiatione sunt tres sententiæ. Primò supponendo significarum vocabuli, quod productio passiva, & naturaliter, & completè, & eiusdem speciei est filiatio; & tunc omnis habitudo producti ad producentem, si est per modum naturæ, & completè, & eiusdem speciei, erit filiatio; & cum eiusdem producti possint esse plures habitudines ad diuersa producentia, non repugnat filiationi multiplicari manente productio eodem.

Prima

1. Opinio 1.

Prima via de filiatione est, quod ipsa fundetur super generationem passivam, vel quod sit ipsa generatio passiva, vel quod fundetur super *genitum esse*; similiter, paternitas super *generasse*: quia cum ille actus transierit in prateritum, necessarium filiationis transibit in prateritum, ita quod impossibile sunt vnum manere, & aliud non, vel vnum transire, & aliud non: & secundum istam viam, sequitur quod filiationis non potest annihilari, etiam Deus annihilaret illum, qui est filius, adhuc non potest facere quin iste actus sit prateritus.

Secundo sequitur quod filiationis non dicit relationem positivam secundum *esse*, sed solum secundum *esse* diminutum in animam; & tertio, quod filiationis sit de ratione fundamenti, vel saltem non est res alia, cum ista sint inseparabilia.

Secunda.

Alia opinio ponit quod filiationis fundatur super existentiam non interruptam post conceptionem *esse*, ita quod haec filiationis fundatur super hanc existentiam postquam est accepta, non interrupta, & secundum istam viam sequitur quod post resurrectionem nullus erit filius nisi Dei.

11. Tertia.

Tertia opinio ponit quod est habitudo inherens naturae productae, & manet quamdiu manet natura producta, & quando redit natura, redit illa relatio, posito extremo, ex quo semel est accepta, quia nunquam destruitur prima habitudo, quin redeat redeunte natura.

Auctoritas sententia. Filiatio Christi ad matrem, accidentalis.

Dico igitur quod filiationis Christi ad matrem, est relatio accidentalis, quaecumque opinio tenetur; quia sicut impossibile est rem non esse eandem cum illa, sine qua non potest manere per virtutem Dei; sic impossibile est esse eandem rem, quando una potest manere sine alia absque contradictione: sed natura in Christo potest esse sine illa filiatione, quia sponitur prima opinio, filiationis statim transit cum actu, & natura manet: igitur non est eadem res; est igitur relatio accidentalis.

Si ponitur secunda opinio, adhuc posset ista natura esse sine illa filiatione, quia posset poni in *esse* à Deo immediate, vel ab alia matre, & esse eadem natura numero: possibile est igitur aliter accipere *esse*, quam ab hac matre.

Si ponitur tertia via, adhuc posset natura esse sine hac filiatione propter utramque causam.

12.

Ad rationem primam huius questionis.

Ad primam contra, cum dicitur quod fundatur immediate supra substantiam, concedo, & tamen est natura accidentalis, sicut si fundatur super qualitatem, quantum ad hoc, quod fundamentum non est eadem res cum hac relatione, tamen aliae relationes fundatae super accidentia, habent duplicem accidentalitatem, vnam formalem, & aliam à fundamento; illa verò caret accidentalitate, quae est à fundamento. Nec valet congruentia simpliciter de ordinatione relationis inter Prædicamenta, nec propter hoc est concedendum quod illa relatio non est accidentalis, quae fundatur supra substantiam, nisi intelligat de accidentalitate, quae est à fundamento, non autem de accidentalitate formali.

Ad secundam.

Ad aliud contra, cum dicitur: relatio ad causam efficientem non est res alia à fundamento; dico quod verum est ad causam simpliciter primam: quia nihil posset esse idem numero, nisi haberet relationem ad causam primam simpliciter, quia causalitas primae causae, est simpliciter necessaria ad omnem effectum; sed causalitas efficientiae causae secundae non est necessaria, & prae-

cipue huius effectus singulariter, ad hanc causam secundam singularem non est habitudo necessaria; tunc, quia idem effectus numero posset esse ab alia causa secunda numero, & sic idem filius ab alia matre; tunc, quia idem effectus posset fieri à Deo immediate formaliter.

13. Ad arg. 1. in princ. q.

Ad primum principale primae questionis, dico quod si Pater fuisset incarnatus, fuisset tunc confusio in personis, quae non est nunc; quia tunc fuissent duo filii, quia duo supposita essent filii, & nunc non est nisi vnum, tamen nunc sunt tot personae, quot forent tunc, sed non est confusio in intellectu qualis tunc.

Ad secundam.

Ad aliud, dico quod non sequitur; sunt duae filiationes; igitur duo filii: sicut non sequitur, duae scientiae: igitur duo scientes: & tamen filiatione est filius, sicut sapientia est sapiens.

Ad tertiam.

Ad aliud, patet quod nunc est filius matris, & habet relationem ad matrem, sustinendo tertiam opinionem, quod eadem natura, quae prius fuit redit, & idem respectus.

14. Ad quartam. Quare Christus non est realiter filius Mariae, per relationem rationis?

Ad aliud, dico quod per filiationem rationis, non potest esse realiter filius Mariae; sed est verè filius Mariae per hoc quod accepit naturam ab ea. Nunc autem licet relatio realis possit esse in producto, & solum è contra relatio rationis: nunquam tamen potuit in producto esse relatio rationis tantum ad producentem: & in producente relatio realis ad productum: quia maior est dependentia in recipiente *esse*, quam in dante *esse*. Ideò non est simile, quod posset dici realiter filius à relatione rationis; sicut realiter Dominus, & realiter creator, etiam in eo non sit relatio realis ad servum, quia dicitur realiter Dominus, hoc est, verè Dominus, & est terminus dependentiae realis creati ad ipsum: nunquam tamen causatum dependet ad creans sola relatione rationis.

DISTINCTIO IX.

QUESTIO VNICA.

Utrum cultus latriae debeat Christo secundum naturam humanam?

Alenf. 3. p. 9. 30. m. 1. d. Thom. 3. p. 9. 2. 5. art. 2. & hic quaest. 5. art. 1. d. Bonavent. art. 1. quaest. 1. Richard. art. 2. quaest. 1. Durand. q. 2. Gabr. diff. 8. q. 1. Suarez. 3. p. disp. 55. sect. 1. & 2. Valq. disp. 95. Bellarm. 1. de cultu Sanctorum cap. 12. vide Scot. 1. Met. q. 2. & in Oxon. hic q. unica.



IRCA nonam distinctionem quaeritur primò, Utrum cultus latriae debeat Christo solum secundum naturam divinam? Quod sic. Quia ratio naturae humanae habet superioritatem, quia natura humana est serva: igitur Christo ratione illius non debetur cultus latriae. Hoc videtur per Augustinum super illud Psalmi 98. *Adorate scabellum eius*.

1. Argument. 1.

Item, quod est summè adorabile, est summè diligibile; sed nihil est in Christo, quod sit summè diligibile, nisi natura divina, quia nihil aliud habet rationem infiniti.

Secundum.

Oppositum vult Augustinus serm. 58. de verb. Dom. super illud, *Non turbetur cor vestrum*, &c. Et ponitur in litera. Et Damasc. de Orth. fide lib. 3. cap. 6.

SCHO

SCHOLIVM I.

Explicat quid sit virtus reuerentiae, & religionis, & qualiter est moralis, non Theologica, sed frequentibus actibus generabilis. Secundo omnem hominem teneri aliquando ad actum colendi Deum, ex primo precepto Decalogi. Tertio in omni lege determinatum fuisse modum divini cultus, & in lege natura, Moysi, & Christi. Quarto, in omni lege ad cultum Dei concurrere oblationes, orationes, & alia signa externa.

2. Superiori debetur reuerentia.

AD quaestionem dico primò, quod reuerentiam exhibere est actus laudabilis inferioris respectu summi Domini, quia consonans est re-
cta rationi. Sicut enim in politis Superior debet providere inferiori, ita inferior tenetur Superiori reuerentiam exhibere: cum igitur Deus sit supremus Dominus, & creatura sit serva quantum ad quodlibet, quod in ea est, sequitur quod laudabile est sibi reuerentiam exhibere.

Habitus reuerentiae actibus generatur.

Secundò dico quod ex frequentibus actibus potest habitus laudabilis generari, quia non determinatur natura ad reuerentiam Superiori, sicut graue ad esse deorsum, quia sic non esset laudabile; neque determinatur ad oppositum, sicut lapis ad non ferri sursum; sic enim non posset per assuetudinem inclinari ad illud: igitur cum medio modo se habeat, potest in homine talis habitus generari.

Cultus latriae Deo debetur.

Tertio dico quod huic cultui potest nomen imponi, scilicet *latria*, & actui elicitio potest idem nomen imponi: actus igitur, qui debet procedere de hoc habitu, potest dici *cultus latriae*.

Secundus articulus est, quando iste actus est debitus Deo?

Dico quod rationabile est creaturam intellectualem obligari ad aliquando recognoscendum, & reuerendum Dominum suum.

Item hoc est primum de preceptis affirmatiuis, quia ista non est negatiua pura. Exodi 20. *Non habebis Deos alienos*, sed affirmatiua; unde alibi dicitur, *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli serues*, Matth. 4. semper igitur obligat, licet non pro semper.

3. Alius est moralis in relatione ad Deum.

Secundò dico quod iste actus aliquando est eliciendus, & in hoc differt ab actibus aliorum preceptorum affirmatiuiorum, quia preceptum de honoratione parentum potest saluari, etiam nunquam exerceatur, cum pater & mater sunt mortui, vel in tali distantia, quod nunquam occurrit oportunitas honorandi. Non sic de adoratione debita Deo, quia quilibet tenetur compositionis aliquando actum talem elicere. Unde meritorius non est actus nisi virtualiter, vel formaliter in relatione ad Deum, ut dictum est prius.

Tertio dico quod iste actus est eliciendus iuxta preceptum legislatoris. Superior enim habet influere in inferiorem, & in proposito non potest esse actus ex parte inferioris, per quem rependat bona recepta, quia solum potest fieri redditio secundum voluntatem acceptantis. Ideò oportet quod inferior eliciat talem actum sic, ut sit acceptus Superiori: sed in omni lege determinatur modus, secundum quem debebat talis reuerentia exhiberi Superiori, sicut patet de Cain, & Abel. Similiter in lege Moisaica fuit certus modus alius, & in lege Euangelica tertius, ita quod in omni lege concurrerant oblationes; secundò orationes vocales, quod est nunc explicitum per

officium Canonicum, ad quod tenentur Curati pro se, & pro communitate, & propter hoc communitas tenetur laborare pro se, & pro Clero, quantum ad necessaria victus. Tertium concurrat in omni lege, ut cultus exhibendus signis corporalibus, cuiusmodi sunt prostrationes, genuflexiones, inclinationes. Ista igitur tria debent concurrere ad actum latriae, oblatio, oratio, & signum corporale, & specialissimè exhibetur iste actus in Sacramento Ialtaris, ad quem cultum tenetur quilibet semel in septimana die Dominica, de consecr. dist. 2. Missas. ubi habetur expressè quod quilibet tenetur ad hunc cultum semel in septimana.

Saculares Clero praestare debent temporalia ad victum.

Trium requisita in cultum latriae. Ad Missam quilibet tenetur semel in hebdomada.

SCHOLIVM II.

Si ly, solum, sumatur categorematice, ita ut nihil excludat à termino adorationis, hac est vera: Christus est adorandus solum secundum naturam divinam. Si syncategorematicè, id est, exclusivè, nimirum excludendo naturam humanam à ratione adorationis, vera est; sin autem à termino adorationis, falsa erit.

4.

SED estne cultus debitus Christo solum ratione diuinæ naturae? Dico quod solum potest accipi categorematice, vel syncategorematicè. Si categorematice, certum est quod sic. Si syncategorematicè, tunc potest esse exclusio, quod non respectu alterius, tamquam rationis adorandi; vel respectu alterius, ratione termini. Si primo modo, dico quod sic, quia non potest ratio adorandi fundari in natura creata. Ideò iste cultus solum debetur Christo ratione naturae diuinæ, quod sit tamquam ratio adorandi.

Obiectio 1. contra præd.

Tamen dubium occurrit primò, quia dilectio non competit Deo propter aliquid extrinsecum, sed propter suam bonitatem absolutam intrinsecam: sed adoratio non debetur Deo propter aliquid intrinsecum, quod sit ad se, sed solum propter dominium suum respectu creaturae; nunc autem dominium non competit Deo ratione aliquis absoluti ad se, quia secundum Augustinum, 5. de Trinitate, cap. vltim. *Non prius dominus, quam fuit sibi servus*. Cum igitur Christus ratione naturae humanae sit dominus, dicente Apostolo 1. Cor. 6. *Empri estis*, &c. & hoc est secundum naturam humanam; videtur quod Christus possit adorari, non solum ita quod natura diuina sit ratio adorandi, sed natura humana.

Hoc confirmatur per Gregorium: *Nihil nasci profuit, nisi redimi profuisset*; imò magis videtur esse bonum redimi quam nasci, vel creari: quia quamquam magnum bonum sit *esse*, quod capit natura per creationem; modicum videtur respectu *esse* habiti per gratiam, & gloriam.

5. Secunda.

Secundò ad idem; si Christo homini, ut redemptori, non debetur adoratio latriae, non videtur quod aliqua adoratio sibi debeat; quia si natura humana fuisset assumpta, & non redemisset, adhuc debet reuereri hyperdulia: sed nunc ex quo redemptor est, maiorem reuerentiam debemus sibi exhibere: ultra autem hyperdulia immediate est adoratio latriae: igitur Christus in quantum redemptor, est adorandus adoratione latriae, si aliqua sibi debeat, vel nulla.

Item, si non esset Christo homini, quia redemptor est, cultus latriae exhibendus, sed hyperdulia, posset homo fuisse redemptus per meram creatu

Tertia.

creaturam, nec tunc fuisset homo minus liber, quam modò est; quia si per hoc quòd redemptor est, non tenetur homo sibi plus quam per hoc, quòd creator est, licet teneretur homo alteri homini merè inquantum redemptor, & similiter teneretur Deo inquantum creator est, ita liber esset sicut modò est, quod est contra Anselmum 2. Cur Deus homo cap. 14.

6. *Resp. ad objectionem.*
Ad primum horum, dico quòd dilectio respicit in Deo aliquid absolutum intrinsecum ad se; sed de adoratione dubium est; potest tamen determinari per positionem impossibilem sic: Si essent dii duo, & vnus creasset vnum mundum, alius alium mundum, dubium videtur si vterque esset essentialiter adorandus à creaturis huius mundi, & illius, esto quòd sint æqualiter duo dii, quia videmus quòd subditi diuersorum Prælatorum tenentur ad reuerentiam, & obedientiam: tamen subditi vnus non tenentur ad alium, esto quòd sint æqualiter boni, vel magis: igitur sic videtur quòd creaturæ huius mundi non tenerentur ad adorationem alterius Dei: vterque tamen esset æqualiter diligibilis. Si autem adoratio debetur ratione perfectionis intrinsecæ, non tamen ad se, sed vt communicata primariò, ita quòd hæc sit ratio adorandi; tunc si Trinitas redemisset nos, cum non sit nisi vna perfectio intrinseca in Trinitate quantum ad istam communicationem: igitur non maior cultus intensiùs debetur Trinitati propter hoc, quòd redemisset nos, quam nunc, etsi maior extensiùs, quia illa ratio intrinseca non multiplicatur multiplicatis beneficiis. Si autem teneatur oppositum, quòd adoratio respicit redemptorem specialiter, adhuc non debetur Christo secundum naturam humanam cultus latriæ, quia sic cultus debetur primò redimenti: nunc autem licet Christus secundum naturam humanam redemit nos: non tamen ita primariò, sicut Deo trino, debetur sibi cultus latriæ, sed solum inquantum, natura coniungitur naturæ diuinæ.

SCHOLIUM III.

Si ratio summa bonitatis præcisè est ratio adorabilis latriæ, beneficia non augent obligationem: si vero ultra requiritur communicatio beneficiorum, creabit obligatio ad mensuram acceptorum, & sic videtur quòd magis obligamur ex redemptione, quam ex creatione adorare Dominum; sed hunc cultum non debemus Christo, quia homo, quia vt sic non redemit nos vt causa principalis, sed vt instrumentalis, vel meritoria; sed debetur ei vt sic, maior hyperdulia, quam si non redemisset. Explicat variis exemplis quomodo natura humana latriâ adoretur, vt terminus secundarius, non vt ratio adorationis.

7. *Obligatio summe non potest ultraius obligari, sed multiplicari.*
Dices, etsi Trinitas solum creasset te, adhuc debuisses sibi tantum cultum, sicut posses: igitur si ultra specialiter redemisset, maiori obligatione esses obligatus.

Dico quòd obligatus ad aliquid summum, & summè, non potest maiori obligatione obligari, sed potest multipliciùs obligari: idè in statu innocentie, cum homo fuit tantum creatus, maxima obligatione fuit obligatus, & idè per hoc quòd postea redemptus, non fuit maiori obligatione obligatus, sed ex multiplicata ratione tenebatur ad idem.

Ad secundam objectionem.

Ad aliud patet per idem, quia secundum vniam

viam non tenetur ad maiorem reuerentiam, inquantum redemptor, quam inquantum creator. Vnde possumus imaginari quòd esset in supposito proprio ista natura, quæ est assumpta à Deo; & quòd haberet maiorem gratiam, quæ posset competere creaturæ. Secundò posset imaginari quòd ista esset vnita Deo. Tertiò, quòd sit instrumentum redemptionis nostræ. Secundum addit super primum, & tertium quantum ad reuerentiam exhibendam. Vel potest intelligi quòd bonitas intrinseca adorati sit ratio adorandi, & ad se, & illa semper est eadem nunc, & tunc: igitur semper æqualiter adorabitur. Et sic considerando naturam humanam illis tribus modis, solum sibi debetur hyperdulia. Si tamen teneatur quòd maiori obligatione exhibendi reuerentiam obligamur propter tertium, quam propter secundum, vel primum: adhuc non sequitur quòd debeat adorari cultu latriæ, sed hyperdulia maiori, quam si non redemisset nos, quia hyperdulia habet gradus; Beata enim Virgini debetur hyperdulia, & naturæ humanæ in Christo secundum se consideratæ, & non in eodem gradu.

Ad aliud, dico quòd si homo esset obligatus creaturæ tamquam redemptori, non esset ita liber, sicut modò. Quia quando homo tenetur multa obsequia impendere superiori, multum liberius est, quòd idem homo teneatur eidem personæ multipliciter, quam multis personis diuersimodè, quia magna seruitus est habere multos dominos; idè dicitur in Evangelio Matth. 6. *Nemo potest duobus dominis seruire*: idè non effemus ita liberi, sicut modò, si teneremur creaturæ tamquam redemptori.

Secundum principale huius articuli est, quòd solum dicat exclusionem, excludendo aliud à termino adorato; & hoc dupliciter, aut quòd hoc excludat tanquam secundum se, adoratum, aut quòd excludat, tanquam communicans.

Primo modo, adhuc dico quòd solus Christus ratione naturæ diuinæ est adorandus cultu latriæ: secundo modo non. Primum patet, quia adorans aliquid cultu latriæ, tanquam secundum se adoratum, debet recognoscere se secundum quodlibet sui totaliter esse ab eo, & sibi omne bonum tribuere; sed secundum Augustinum, si illa natura separatur à Verbo, illi non seruit. Secundum patet, scilicet quòd adoratur natura humana cum alio, & ratione naturæ diuinæ copulatiuè, quia secundum Damascenum, lib. 1. Orth. fid. 54. cap. *Adoramus Verbum cum carne*, non quòd ly, cum tenetur copulatiuè, sed associatiuè, & sic intelligitur Aug. super illud Psalm. *Adorare scabellum*, &c. natura, vt vnita, est adoranda, ita quòd caro non excluditur à termino adorato.

Exemplum ad hoc: fugio carbonem, vbi est lignum, & calor, non propter lignum, si per se consideretur; sed propter calorem improporcionatum, quem fugerem si esset per se; & sic si confusè concipio, totum fugio: si distinguo, tantum calorem fugio. Sic in proposito, si totum confusè concipio Verbum & carnem, totum adorabo latriâ; si distinguo, naturam diuinam adoro.

Aliud exemplum, cum quis portat signum bestie, id est, diaboli, totum est inadorabile; non sic adorans totum Verbum cum natura humana, non est idololatra, quia natura humana non impedit totum esse adorabile.

Tertium

Natura Christi tripliciter considerabilis, vt adoranda.

Ratio adorationis latriæ, an ipsa deus præcisè.

B. Maria debetur hyperdulia.

Ad tertiam objectionem. Adhuc liberi effemus, si puræ creaturæ nos redemisset.

8.

Adoratur natura humana Christi concomitantè.

Optima explicatio pro adoratione Christi.

9.

Tertium exemplum Augustini de Rege purpurato, Regem in purpura adoro; si purpura per se iaceat, non adoro; nec propter eam totum est inadorabile. Similiter homo adoratur propter virtutem, vel propter caput; hoc non excludit alia membra; sepatet tamen hominem à virtute, vel membrum à capite, neutrum est adorabile.

Proprietates non adorantur latriâ.

10. Ad primum principale.

Ad secundum.

Vltimum exemplum: Adoramus Deum trinum, nec illæ proprietates per se sunt adorabiles, neque impediunt totum esse adorabile: sic totus Christus indistinctè conceptus, & confusè, debet adorari, non natura humana per se.

Ad primum principale, patet per positionem, quòd Christus solum secundum naturam diuinam est adorandus cultu latriæ, vt solum excludit omne aliud tamquam rationem adorandi, & tanquam terminum per se, & præcisè adoratum.

Ad aliud, cum dicitur, *si summè adorandum, summè diligendum*. Dico quòd si dilectio magis distinctè requirit intrinsecum ad se, quam adoratio, tunc non valet consequentia, sicut patet, non summè diligo Regem purpuratum, ita quòd hoc totum; quia illud totum permitterem non esse, stante quòd summè diligerem Regem, quia destructa purpura, destruitur hoc totum. Tamen purpura non impedit quin totum sit summè adorandum. Vel sustinendo quòd dilectio potest confusè tendere in totum sicut adoratio, concedo consequentiam, & dico vt prius, quòd natura humana non impedit quin totum sit summè diligendum, non tamen est natura humana ratio diligendi, nec per se terminus, & præcisè dilectus, sed concomitans, vt prius dictum est.

DISTINCTIO X.

QUESTIO I.

Utrum Christus sit filius adoptiuus Dei?

Alen. 3. p. 9. to. m. 4. D. Thomas 3. p. q. 23. art. 4. & q. 32. art. 3. & hic q. 2. art. 2. D. Bonaventura art. 2. q. 1. Richard. art. 2. q. 1. Durandus q. 1. Gabr. q. 1. Alm. & Maior. hic. Suarez. 3. p. tom. 1. disp. 49. scilicet 2. & 3. Valq. disp. 89. Scotus in Oxon. hic.

1. Arg. primum.

Secundum.

Tertium.

2. Contra.



IRCA decimam distinctionem, quaeritur primò: Utrum Christus sit filius adoptiuus Dei? Quòd sic: quia in Christo manet natura grata, sicut in alio filio: igitur pari ratione dicetur filius adoptiuus, sicut alij filij.

Item, esse filium adoptiuum Dei est conditio nobilis; igitur competit Deo.

Item, Christus est prædestinatus ad Roman. 1. igitur adoptatus, quia omne prædestinatum est adoptatum.

Oppositum per Magistrum in litera. Dico ad quæstionem, quòd adoptatus includit ordinem ad hæreditatem; & quòd sit extraneus, quantum de se est; & quòd gratuitas adoptantis sit vt iste adoptetur. Nunc autem quòd Christus ordinetur ad hæreditatem, non est dubium quòd Christus gratiam habuit sicut alij homines, imò maiorem quam quicumque alius; tamen in hoc differt à filio adoptiuo, quia Christus oper. Tom. XI.

stus accepit naturam à Deo; sed filius adoptiuus non accipit naturam ab eo, cuius est filius adoptiuus; sic enim esset filius naturalis eius. Similiter filius est similis Deo per gratiam tunc acceptam ab eo, quando est adoptiuus: sed Christus habuit plenitudinem gratiæ, idè solum non dicitur filius adoptatus, quia non fuit extraneus.

Et si arguatur, quòd per istam rationem beata Virgo non esset filia adoptata, esto quòd non fuisset concepta in originali, quia tunc nunquam fuisset filia itæ, & per consequens nunquam fuisset extranea ex modo generationis. Illud non concludit, quia Christus per modum generationis non fuisset extraneus; sed beata Virgo fuisset filia itæ, respiciendo solum ad modum generationis.

Contra illud, sequeretur quòd Angeli non forent filij adoptiuus Dei, quia nunquam fuerunt filij extranei, per hoc, quòd fuerint filij itæ per modum productionis. Similiter homines in statu innocentie non fuissent filij adoptiuus Dei.

Item, non oportet quòd filius adoptatus sit primò inimicus in se, neque in parentibus, imò magis iuuat ad hoc amicitia parentum præcedens, & filij. Similiter igitur, nec sic oportet quòd sit extraneus, & sit primò inimicus, sed solum extraneus pro tanto, quia prius non habet ius succedendi hæreditariè.

Idè aliter dicitur, quòd filius adoptiuus dicitur extraneus, quia prius natura habet naturam, quam ius succedendi hæreditariè: & sic beata Virgo prius natura habuit naturam humanam, quam ius succedendi hæreditariè, quamquam non fuisset concepta in peccato originali: Christus tamen simul in natura habuit naturam humanam, & ius succedendi hæreditariè, idè non fuit adoptiuus: quia non prius natura extraneus.

Contra, si fuisset natura creata, quam assumpsit Christus in se suppositata; tunc fuisset iste homo filius adoptiuus. Sed fundamentum est prius natura relatione: igitur prius natura fuit fundamentum, quam ordo, quo ordinaretur Christus ad habendum hæreditatem.

SCHOLIUM.

Explicatis conditionibus ad adoptionem requisitis, resoluit vnum ex duobus tenendum, vel Christum esse filium adoptiuum, & Patres noluisse vti illa voce propter hæreticos, qui assererent esse tantum adoptiuum, & nullo modo naturalem: quomodo Damascenus negauit Mariam Christotoccon, ne saueret hæreticis id afferentibus, negantibusque eam esse Theotoccon. Pro hac parte vide in Oxon. hic in Scholiis ad num. 3. & 5. vbi ostendi loquendo propriè, potius dicendam generationem Christi adoptiuam, quam naturalem, & reprehendendos esse Doctores, qui hanc durius censuerant. Vel dicendum est Christum non esse adoptiuum, quia in generatione habuit aliquid, ratione cuius de congruo debebatur sibi hæreditas, scilicet unionem hypostaticam, qua Angeli, Maria, & innocentes caruerunt.

Dico igitur ad quæstionem, quòd vel Sancti negant Christum esse filium adoptiuum Dei, propter hæreticos, qui solum dixerunt eum filium adoptiuum, & nullo modo naturalem, & idè cum illis noluerunt Sancti communicare, propter malum intellectum. Idè dixerunt absolute quòd non est filius adoptiuus: sicut dicit Damascenus de beata Virgine contra hæreticum.

Qq

B. Virgo per modum generationis fuit extranea.

3.

Natura humana Christi fuit prius natura, quam vnio.

4. Auctorius determinatio.

Quare Sancti negant Christum esse filium adoptiuum.

cum, quod ipsa non est *Christos*, quia noluit communicare cum eo, qui dixit quod tantum fuit filius Virginis secundum naturam humanam; sed quod fuit *Theodoros*. De virtute tamen vocis potest Christus dici filius adoptivus Dei: sicut vnus alius homo, quia prius naturam habuit naturam, quam ordinaretur ad hereditatem. Et sic fuit sufficienter extraneus.

Generatio Christi hominis perit ius hereditandi.
Quomodo saluari possit quod Christus non sit filius adoptivus.
Vel dico quod pro tanto dicunt Sancti quod Christus non est filius adoptivus Dei, si debeat sustineri de virtute vocis, quia ille, qui debet esse filius adoptivus alicuius, oportet quod sic generetur, quod sua generatio non requirat concomitantem de congruo, quod habeat ius hereditandi. Et ideo beata Virgo potest dici adoptaria, quia sua generatio non requirit concomitantem de congruo quod habeat ius hereditandi. Sed generatio Christi hominis naturaliter requirit eum concomitantem habere ius hereditandi, quia hoc requirit vnio personalis de congruo, imò magis de congruo, quam passio exhibitæ pro aliis: sed si aliquis ex generatione naturali haberet concomitantem passionem Christi sibi applicatam, de congruo concomitantem haberet ius hereditandi: igitur magis generatio naturæ humanæ vnita Verbo.

Ad arg. 1. principale.
Ad primum principale, quod esse filium Dei adoptivum, non est ratione naturæ, sed naturæ gratæ; dico quod ratione naturæ, quæ requirit concomitantem ex generatione naturali sua, quod habeat ius hereditandi.

Ad secundum.
Ad aliud, cum dicitur quod esse filium adoptivum Dei est dignitatis, dico quod solum est dignitatis suppletis indignitatem, quia quandam imperfectionem connotat; sicut dignitatis est in futuro quod sit bonus furor: in Rege tamen esset indignitatis.

Ad aliud, dico sustinendo primam responsionem, concedendo quod omne prædestinatum est adoptivum de virtute vocis. Vel sustinendo quod Christus non dicatur filius adoptivus Dei, de virtute vocis, dico quod non sequitur, est prædestinatus, igitur filius adoptivus: quia generatio sua requirit concomitantem de congruo, quod habeat ius hereditandi, licet aliquo modo posset Christus dici adoptivus, non tamen filius adoptivus.

DISTINCTIO XI.

QVÆSTIO I.

Utrum Christus sit creatura?

D. Thomas 3. p. q. 16. art. 8. & hic q. 1. art. 2. D. Bonaventura art. 2. q. 1. Richardus art. 2. q. 1. Durandus q. 1. Gabr. q. 1. Capr. q. 1. Vafq. 3. p. d. 65. Vide Scotum 7. Met. q. 1. ad princip. & in Oxon. hic.

1. Argument. 1.



IRCA vndecimam distinctionem quaeritur primum: Utrum Christus sit creatura? Quod sic: Christus est homo, aut creatus, aut increatus?

Si creatus, igitur est creatura; non increatus, quia secundum Augustinum super Ioannem Homilia 15. *Non fuit homo ab aeterno*, &c.

Secundum.

Item, de quo prædicatur superius, de eo & inferius, siue in quid, siue denominatiue: sed creatura est superius ad omne aliud à Deo: igitur de

quo prædicatur aliud à Deo, & creatura; sed Christus est aliud à Deo: ergo, &c.

Item, Christus ratione corporis dicitur conceptus, & natus: igitur magis ratione animæ dicitur creatus, cum illa sit pars principalior.

Oppositum autem Augustinus 7. de Trinit. in fine, *quia forma Dei accepit formam serui, utrumque est Deus, & utrumque est homo*. Et paulo post: *nec diuinitas in creaturam mutata est, ut desisteret esse diuinitas, nec creatura in diuinitatem, ut desisteret esse creatura*. Et Ambrosius lib. 1. de fide cap. 6. in illud Matth. ultimo: *Prædicate Evangelium omni creaturæ*, hoc est, omni homini viatori, qui non est comprehensor.

Item, nihil creatum est in Christo, nisi natura humana; igitur non propter aliquid in Christo, potest dici creatura.

Item, sequitur; Christus est creatura, Christus est filius Dei; igitur filius Dei est creatura, quia medio existente hoc aliquo, necesse est extrema coniungi.

QVÆSTIO II.

Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura?

D. Thomas 3. p. q. 16. art. 10. (vbi Caiet. & Suar.) & hic q. 1. art. 1. D. Bonaventura, Richardus, Durandus, Gabr. citati quæst. præced. Vafq. 3. p. d. 66.

Ad 1. sic: quia secundum quod homo est aliquid, ut habetur *Extra de hereticis*, cap. Cum Christus. aut igitur aliquid creatum, aut increatum? Non increatum, quia sic secundum quod homo, esset Deus; si aliquid creatum: igitur secundum quod homo, est creatura.

Item, 5. *Physic. text. 2.* tripliciter dicitur aliquid moueri, vnus modus est, quando aliquis sanatur, quia horax sanatur: igitur pari ratione Christus secundum quod homo, est creatum propter naturam humanam.

Oppositum: Si Christus, secundum quod homo, est creatura, ergo secundum quod iste homo, quia non est alius homo, igitur secundum quod iste homo, qui est Christus: consequens est falsum, quia illi, quod subsequitur notam reduplicationis, inest prædicatum; igitur si Christus secundum quod iste homo, est creatura, iste homo esset creatura.

Item, quod conuenit alicui secundum reduplicationem speciei, simpliciter & absolute sibi conuenit. Igitur si Christus secundum quod homo, est creatura; igitur absolute Christus esset creatura.

SCHOLIVM I.

D. Thomas ait, ideo Christum non esse creaturam, quia hac incepit esse, Verbum non reiecitur, quia hac non plus repugnat, quam esse creatorem, & creaturam, & Christum, ex Damasceno, est utrumque. Item, Christus habuit non esse post esse; ergo non repugnat ei esse post non esse. Alij dicunt, creaturam & æternum opponi priuatiue. Contra, Passibilis, & impassibilis dicuntur de Christo; & cæcus, & videns non opponuntur, nisi respectu eiusdem nature. Alij dicunt quæ importat respectum ad creaturam, non pertinere ad communicationem idiomatum. Sed contra, quia Christus dicitur minor Patre, &

Tertium.

Ratio oppos.

2. Arg. primum.

Secundum.

3. Ad 1. quæstionem.

D. Thomas 3. p. q. 16. art. 11. Non plus repugnat esse æternum, & temporale, quam quod creatura sit creator, vel quod temporale habeat actionem æternam: sed Augustinus loquens de Christo, dicit, *Ipse est Creator, iste puer creauit stellas*. Idem vult Damascenus capite 50. quod creatura est creator.

& Minoritas respicit creatum. Alij, ut Varro, admittunt Christum dici posse creaturam.

Dicitur ad primam quæstionem, quod Christus non est creatura, licet natura humana in Christo sit creatura, quia non fit communicatio idiomatum, vbi est manifesta repugnantia; sed hic est manifesta repugnantia, quia creatura incepit esse; Verbum non incepit esse: igitur quantum ad illud, non est communicatio idiomatum.

Contra illud, non plus repugnat esse æternum, & temporale, quam quod creatura sit creator, vel quod temporale habeat actionem æternam: sed Augustinus loquens de Christo, dicit, *Ipse est Creator, iste puer creauit stellas*. Idem vult Damascenus capite 50. quod creatura est creator.

Item, non magis repugnat Christo esse post non esse, quam non esse post esse: sed Christus filius Dei fuit verè mortuus; igitur post esse habuit non esse: igitur pari ratione potuit esse post non esse.

Alia ratio ponitur, quare Christus non dicitur creatura; quia illa, quæ importat negationem, non prædicatur de se nullo, propter vnionem naturæ ad Verbum; quia si quantum ad hoc esset communicatio idiomatum, cum ex priuatiuis sequatur contradictio, si priuatiue prædicantur de Christo, contradictoria prædicabuntur; huiusmodi sunt creatura, & æternum.

Vel ponitur alia ratio: quæ importat respectum ad naturam creatam, non pertinentem ad communicationem idiomatum; habitudo enim naturæ ad naturam impedit verificationem talem de Christo: creatura importat respectum; igitur, &c.

4. Contra, prima ratio non valet, quia si intelligatur quod illa, quæ importat negationem, ita quod absolute contradictorium alterius, illa non pertinent ad communicationem idiomatum, hoc est verum. Sed nihil ad propositum, quia sic non importat creaturam respectu Christi. Si tamen intelligatur de negatione importata per priuationem, assumptum est falsum, quia secundum Damascenum, capite 50. Christus est passibilis, & impassibilis, & non sequitur, est impassibilis, igitur non est passibilis, in aliqua materia, gratia formæ. Tamen quando non est ibi nisi vna natura in supposito, tenet gratia materiæ, & similiter gratia formæ tenet, vbi sunt duæ, hoc est impassibilis; igitur non est passibile ratione illius naturæ, ratione cuius est impassibile absolute: tamen non sequitur, vbi sunt duæ naturæ in illo, de quo dicitur vnum priuatiue oppositorum. Vnde non sequitur, iste est cæcus, igitur non est videns; nisi gratia materiæ, quia non habet nisi vnā naturam, cuius est vna visio. Si enim haberet duas naturas, quarum essent duæ visiones, non sequeretur, nisi quod solum non esset videns secundum illam naturam, secundum quam est cæcus, ideo non sequitur: si Christus est creatura: igitur non est creator; nisi significatum huius vocabuli creatura esset illud, non esse creatorem.

Christus est passibilis, & impassibilis.

Iste est cæcus, ergo non videns, non semper sequitur.

5.

Secunda non valet, de habitudine ad naturam, quia absolute concedendum est quod Christus est minor Patre. Hoc vult Augustinus super illud Psalm. 8. *Paulo minus ministrasti*, &c. & tamen minor dicitur habitudine. Vnde si vnum exemplum teneat, fallunt decem. Ideo ex vno exemplo non potest inferri, quod ita est vniuersaliter. Nec est hoc causa sufficiens alicubi, quod quia Scoti oper. Tom. XI.

dicitur habitudinem ad naturam, ideo non pertinet ad communicationem idiomatum. Sed vbi non est expressa repugnantia, solum illa, quæ pertinet ad vnionem, tamquam præintellecta, non communicant.

Aliter dicitur, quod creatura est quoddam commune denominatum, sicut causatum, & se extendit ad omne causatum, & sic potest Christus dici creatura. Hoc patet, per auctoritates Sanctorum. Damascenus, cap. 50. dicit quod Christus est creatus, & increatus, & cap. 92. dicit quod Christus dicitur Creatura. cap. 50. dicit quod per Virginem voluit nasci: & hoc vult Leo Papa, & Augustinus. Quod creator dicitur creari. Sancti tamen negauerunt Christum esse creaturam propter hoc, quod noluerunt communicare cum hæreticis, qui dixerunt Christum esse puram creaturam.

Varro hic quæst. vn.

SCHOLIVM II.

Explicat quomodo de rigore vocis sustineri potest, Christum non esse creaturam, quia creatio strictè, supponit omnino non esse, & respicit immediate primum efficiens dans primum esse, & large sumpta supponit non esse totale. Vtrumque repugnat Christo, quia nunquam fuit sub non esse, & non habet esse totale vnum, per se resultans ex duobus extremis: quod fuit explicat per optimam doctrinam. Vide ipsum in Oxon. hic à num. 7. vbi non vetat, si dicas, Christum esse creaturam saluatis saluandis. Sancti autem, (ut ait Varro) abhorruerunt ab hoc, propter hæreticos. Vide pro hoc loca Augustini, Hieronymi, & Damasceni, apud Doctorem, num. 6. & argumenta pro hoc sunt vrgentiissima, quibus difficillime satisfuit. Vide in solutionibus.

Dico tamen ad quæstionem, quod ista potest negari de virtute vocis: *Christus est creatura*. Primum, quia creatio passio addit ultra factionem passiuam duo; quia factio passiva dicit ordinem ad efficiens, & ad non esse præcedens. Ultra primum addit creatio strictè accepta, ordinem ad causam primam, à qua fit immediate. Ultra secundum addit habitudinem ad oppositum præcedens, ita quod illud sit non esse simpliciter, ita quod sit purè nihil. Creatio tamen passiva non strictè, dicit ordinem ad causam primam mediatè, vel immediate: ideo ignis genitus ab igne est effectus ignis, sed creatura Dei, & non ignis. Similiter, creatio non strictè per habitudinem ad oppositum præcedens, non dicit esse simpliciter eius, quod accipit, sicut ponentes multas formas substantiales, ponunt quod qualibet dat esse simpliciter, non tamen destructo esse eius vltimo acquisito, destruitur quodlibet esse eius simpliciter. Ut patet; si primum destruitur compositum ex materia & forma substantiali vltimò induta: adhuc non destruitur esse totale, & totaliter simpliciter. Si postea destruitur primum esse acquisitum via generationis, tunc est annihilatio, prius tamen fuit corruptio: creatio igitur habet ordinem ad non esse præcedens, quia est acceptio primi esse. Quod potest intelligi dupliciter, vel primitate adæquationis, vel primitate via generationis. Exemplum primi, esse hominis adæquatum est esse totius, ut humanitatis resultantis ex vnione partium. Exemplum secundi, cum acquiritur esse primæ partis ut materiæ; & esto quod materia esset ab æterno, & per consequens,

6. Creatio duo ponit supra factionem passiuam. De hoc in Oxon. 1. d. 3. q. 6. art. 2. d. 1. q. 2.

Creatio largè sumpta, quid sit.

Qq 2 primum

primum esse via generationis, esset fieri acceptum per creationem, adhuc primum esse totale posset esse acceptum, & sic posset dici creatio largè, ut habet ordinem ad non esse totale præcedens.

7. *Conditio
primi, quod
creatur.
Ex humani-
tate & verbo
non resultat
unum per se
vni.*

Illud igitur quod creatur, habet ordinem ad primum efficiens immediatè, strictè accipiendo; vel mediatè, largè; & habet ordinem ad non esse simpliciter primate viæ generationis, hoc est, primæ partis. Primo modo non potest dici Christus creatura, non enim accipit esse totale, quod est primum primate adæquationis, quia nullum tale resultat ex Verbo; & natura humana, quia ex illis non constituitur vnum ens, cum neutrum sit alterius actus, nec potentia alterius. Nec fit vnum ex his per informationem sicut ens per accidens, quia adhuc in tali unitate vna pars informat aliam, & sibi inhæret. In proposito neutro modo. Idè quantum ad primum esse totale, non potest dici Christus creatus, nec quantum ad primum esse primate viæ generationis; quia sicut ibi potest dici pars, Verbum est prior pars, sicut materia; esse Verbi non est esse acceptum per creationem; non igitur est Christus creatura.

8. Item, quando aliquid natum est denominare accidens, & subiectum, partem, & totum, naturam, & suppositum æqualiter, non per rationem partis solum denominabit totum, nec per rationem suppositi naturam, nec è contra, quia si æqualiter posset denominare partem vnam, & aliam, si ex hoc, quod inest vni parti, denominaret totum, pari ratione oppositum priuatiuè denominans aliam partem denominaret totum. Similiter est de supposito, & natura, & per consequens idem simul denominatur simpliciter ab oppositis. Sed creatum natum est dici de quolibet alio à Deo, & creatura similiter, quia essentialiter nata est dici de natura sicut de supposito; igitur non propter hoc præcisè, quod dicitur de natura, dicitur de supposito; igitur licet natura in Christo posset dici creatura, non tamen propter hoc de supposito, ut de Christo: quia igitur non posset dici de eo, nisi ratione naturæ humanæ, & illa non sufficit ad denominandum suppositum talis naturæ, nec ratione alterius in Christo, potest Christus dici creatura. Vnde licet Christus posset dici genitus per naturam, non tamen dicitur creatus per naturam, quomodo natura creatur; quia genitum natum est dici de supposito solum per naturam, ut per rationem termini formalis: sed esse creatura æqualiter dicitur de natura, & de supposito; idè non per hoc, quod conuenit naturæ, potest dici de supposito.

9. *Quare Chris-
tus dicitur
genitus per
naturam, &
non creatus.*

Ad primum principale primæ quæstionis, potest dici quod diuisio, si Christus est hoc; igitur creatus, vel increatus, non valet respectu illius, quod includit duas naturas. Nunc autem natura humana non est homo, sed Christus homo habet in se duas naturas, idè neutrum erit dandum. Vel è quod sic; non sequitur, Christus est homo creatus: igitur est creatura; sicut non sequitur, Michalus musicus corrumperetur cras: igitur Michalus corrumperetur; quia Christus distrahitur tantum per hoc, quod dicitur homo: sicut si arguitur, Socrates albus est annihilatus: igitur Socrates.

Ad aliud, concedo quod de quo dicitur inferius, dicitur superius ad ipsum: sed creatura non est superius ad quodlibet aliud à Deo, ita quod

sequitur, hoc est aliud à Deo; igitur est creatum; quia non sequitur: Socrates albus est creatus: igitur Socrates; è quod Socrates prius fuisset. Sicut igitur non sequitur, factum est hoc, igitur est factum; nisi esse hoc, sit primum esse illius, sic non sequitur, est creatum album, igitur est creatum, quia duo prima insunt toti per partem, & non parti, sed esse creatum æqualiter inest toti, & parti. Quare autem non dicitur immediatè creari secundum animam, sicut immediatè concipi secundum corpus, & sic posset totum denominari à creatione immediata, dubium videtur.

*Factum est
aliquid hoc
vel illud: er-
go est factum
simpliciter,
non tunc.*

SCHOLIUM III.

Hæc: Christus secundum quod homo reduplicatiue, est creatura, falsa est; sed vera distinctiue, id est, secundum humanitatem. Eodem sensu hæc est falsa, vel vera, Æthiops secundum quod habet dentes, est albus. Vide Doct. in Oxon. dist. 6. q. 2. & 1. Prior. q. 35. Patres admittunt, Christum incepisse. Augustin. tract. 105. in Ioan. Nazian. orat. 35. num. 72. aut esse factum, & Leo serm. 3. Pentecost. c. 2. dicit esse temporalem. Si diceremus eum esse creaturam, non video quare locutio non esset vera. Argumenta certè ad hoc premunt, & inter Catholicos nihil est periculi.

Ad secundam quæstionem dico quod quando propositio affirmatiua falsa est ex repugnantia terminorum, nunquam verificabitur per determinationem non auferentem illam repugnantiam. Sed, in quantum additum termino, non diminuit ipsum: igitur non auferit quin significet, quod prius: igitur si hæc est falsa, *Christus est creatura*, ista erit falsa, *Christus secundum quod homo, est creatura*: tamen si aliquid addatur extremo, quod distrahit ipsum, licet prius fuerit repugnantia virtualis, potest propositio esse vera: ut si dicatur: *Æthiops est albus*, hic est repugnantia virtualis, tamen sic dicendo, *est albus secundum dentes*, additur determinatio diminuens prædicatum respectu totius, non autem respectu partis. Tamen si ex hac inferatur, *Æthiops est albus*, secundum quod habet dentes, ista est aliquo modo impropria. Sic in proposito, creatura simpliciter repugnat Christo, & si additur, *Christus est creatura secundum quod homo*; adhuc non auferitur repugnantia, nisi sic intelligitur, Christus secundum hominem est creatura, & sic dicit Magister in litera, quod Christus secundum hominem, hoc est, secundum humanitatem, est creatura: non sicut dicimus quod corpus videtur secundum colorem, quia ibi non est distractio: sed sic dicendo, Christus secundum humanitatem est creatura; creatura, ut hic prædicatur, distrahitur.

Ad primum principale huius quæstionis, cum dicitur, Christus secundum quod homo, est aliquid; verum est, nec tamen oportet concedere: igitur secundum quod homo, est aliquid creatum, vel increatum, nisi intelligatur sic, secundum quod homo, id est, secundum illam naturam, & tunc concedo quod illa natura est creata. Vel concedo quod Christus est aliquid creatum, secundum quod homo; sed tunc stat homo pro natura, vel conceditur aliud membrum, quod Christus secundum quod homo, est aliquid increatum, dico quod tunc stat pro natura increata in ipso.

Ad aliud 5. Physicor. dico quod aliqua nata sunt

10. *Ad quæst. 1.*

*Ly, in quantum
additum termino
Christo dimi-
nuit.*

*Christus se-
cundum
quod homo,
est creatura,
an vera, &
quomodo?*

11. *Ad arg. q. 2.
Vtrum Chris-
tus secundum
quod homo,
sit creatum,
vel increatum.*

Ad secundum.

sunt præcisè inesse toti secundum partem principalem, sicut crispitudo; aliqua verò secundum omnes partes, vel secundum principales partes. Primo modo, quod denominat vnam partem, denominat totum. Sed secundo modo, vel tertio, non nisi inest secundum omnes partes, vel plures; nunc autem si sanitas nata est inesse omnibus partibus, non tamen æqualiter, sed principaliter thoraci, si accipitur pro corde: quia si nata esset simpliciter inesse multis æquè principaliter, cum vni parti posset inesse sanitas, alteri infirmitas, simul posset contraria inesse eidem supposito absolute.

Vel aliter dico, quod Aristoteles non curat de Logica in illo exemplo, sed de re, cum dicit aliquid tripliciter moueri, hoc est, realiter inesse, siue denominet totum, siue non; videtur, si debeat saluari de virtute vocis, quod ex hoc, quod inest tali parti, sequitur quod inest toti, oportet quod per thoracem intelligat partem principalem, cui si inest sanitas, non est compossibile quod infirmitas inest alicui parti, à qua potest totum denominari. Sed in proposito: Christus est creatura secundum humanitatem, si quoquo modo sit creatura, & ista pars non est principalior ipsius Christi, idè non potest argui ex hoc, quod Christus est creatura, sicut quod homo sanatur secundum thoracem, sed quod creatura inest alicui intrinseco in Christo, sicut realiter ex alia parte sanitas inest alicui intrinseco in toto, licet ab illo non possit totum denominari.

DISTINCTIO XII.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum Christus fuerit impeccabilis?

Alen. 3. p. q. 14. m. 1. D. Thom. 3. p. q. 15. art. 1. (ubi Caiet. & Medina) & hic q. 2. art. 1. D. Bonavent. art. 2. q. 1. Richard. art. 2. q. 1. Durand. q. 2. Gabriel q. 1. Palud. q. 1. Matfil. hic 3. p. q. 9. Bassol. q. 1. Rubion ibidem. Henric. quodl. 6. q. 6. Suarez 3. p. d. 33. scilicet 2. Valq. d. 6. 1. Rada 3. p. controuerf. 4. articulo 3.

1. *Argum. 1.*



INCA duodecimam distinctionem queritur primò, *Vtrum Christus fuerit impeccabilis, ita quod non posset peccare? Quod non.* Ioan. 7. Si dixero quod non noui eum, ero similis vobis mendax. Sed ipse potuit hoc dicere, quia sic dixit: igitur potuit dicere falsum, igitur potuit peccare.

Secundum.

Item, Augustin. 3. de lib. arb. Melior est natura, quæ potuit peccare, quam quæ non potuit; sed Verbum assumpsit naturam humanam meliorem, & manentem meliorem, quia ipse assumpsit librum arbitrium, & quidquid pertinet ad veritatem naturæ humanæ in nobis.

Tertium.

Item, quod quis potest, si vult, absolute potest: sed Christus potest peccare, si vult; igitur absolute potest. Maior patet per Augustinum de Spiritu, & litera: *Illud habet quis in potestate, quod facit, si vult.* Idem vult Anselmus secundo libro, *Cur Deus homo. cap. 10.*

Contrà.

Oppositum: si potuit peccare; igitur potuit damnari; igitur filius Dei potuit damnari.

2.

*Magistri opi-
nio.*

Dico ad quæstionem, quod beatitudo potuit poni causa quare Christus non potuit peccare, aut secundum aliam viam, potuit poni causa ex vnione ad Verbum: & hæc secunda videtur de Scoti oper. Tom. XI.

intentione Magistri in litera, & Anselmi 2. lib. *Cur Deus homo. cap. 10.* Quod quia erat assumpta ex vnione, fuit impeccabilis. Ad hoc est ratio, non potest natura summè eleuari ad summum esse, nisi potentia eleuetur ad summum agere; sed natura assumpta est summè elenata ad summum esse; igitur ex eadem potentia ad summum agere: igitur ipsa sic eleuata non potuit peccare.

Item, ad hoc est ratio specialis. Omnes operationes Christi sunt operationes Verbi per communicationem idiomatum; igitur impossibile est naturam assumptam peccare, nisi Verbum oblique ageret: sed hoc esset Verbum non esse Verbum; igitur, &c.

SCHOLIUM I.

Ex vi vnionis hypostatica præcisè, natura assumpta non redditur impeccabilis. Ita Doct. hic & supra d. 2. q. 1. sequuntur Henr. Rubion. Gabr. Marfil. Bassol. Durand. Rhada. citati. Quando, Faber, Tartareus, & Leuchet. hic, & omnes Scotista. Christus secundum hanc sententiam non est impeccabilis ex vi vnionis præcisè. Quidam ita inflammati sunt, ut dicant, contra hanc sententiam non rationibus, sed flammis agendum. Sed nihil solidum quo hoc probent, adferunt. Patres asserunt, & verissimum est, Christum esse impeccabilem, sed non asserunt ealem esse ex vi vnionis præcisè.

Dico tamen quod ex vi vnionis non redditur ista natura impeccabilis, quia potentia non aliter se habens in ratione actus primi, non aliter se habet ad actum secundum; quia sic festuca manens festuca, posset producere totum vniuersum; sed ista potentia animæ, siue sit eadem essentia, siue aliud ab essentia, ex sola vnione naturæ humanæ, non aliter se habet in ratione principij agendi quantum ad actum, quia illa natura est primò personabilis, & nunc personatur personaliitate extrinseca, & eodem modo posset, si prius fuisset personata propria personaliitate, & in nullo fuisset natura mutata in actu primo, si fuisset intrinsece personata antequam assumpta. Igitur ex hoc solo, quod est vnitas, non aliter se habet quantum ad actum primum.

Item, appetens potest aliud appetere, & aliud, quousque habeat quietem in obiecto ultimo; sed natura assumpta ex hoc, quod assumpta, non vltimatè quietatur eius appetitus, quia posset assumi dormiens, vel omnino non sciens quod esset assumpta, plusquam natura non assumpta, loquendo de potentia Dei absoluta. Idè dico quod natura assumpta non est impeccabilis ex hoc, quod assumpta, nisi de congruo; quia, ut dicitur, Ioan. 1. *vidimus gloriam eius, quasi vniuersi,* hoc est, de congruo.

Ad aliud in contrarium, dico quod Magister in litera intelligit quod natura de congruo non est priuanda tanta plenitudine gratiæ, quamdiu est vnita Verbo; non tamen vult hoc esse formaliter ex vi vnionis. Idem intelligit Anselmus.

Ad primam rationem, dico quod natura non est eleuata ex hoc, quod assumpta, ad idem esse formaliter cum Verbo, nec potentia ad idem operari formaliter, sed tantum per communicationem idiomatum est idem esse, & eadem operatio; formaliter tamen manet esse proprium naturæ humanæ aliud ab esse proprio Verbi.

Contra illud, Verbum supplet vicem suppositi creati, sed per concessa, si suppositaretur creati, sed per concessa, si suppositaretur propria

Ratio prima.

Secunda.

3. *Natura as-
sumpta non
aliter se ha-
bet in actu
primo, quam
si in se perso-
nata esset.*

*Natura as-
sumpta ex
hoc præcisè
non est im-
peccabilis.*

4. *Ad Magi-
strum.*

*Ad rationem
primam.*

Obiectio 1.

propria suppositione, idem esset *esse* naturæ assumptæ, & per consequens eadem operatio formaliter virtutis.

Secunda.

Item, etsi non sit idem *esse* formaliter, non propter hoc sequitur quin sit vera generatio in natiuitate Christi, quia ad hoc quod sit vera generatio, non requiritur quod *esse* omnino nouum acquiritur, sed sufficit quod *esse* præhabitu communicetur naturæ humanæ.

Tertia.

Item, aliud videtur consequens ad illam opinionem, quæ ponit quod *esse* sit aliud ab essentia, quia potest esse vera generatio, per hoc, quod essentia noua acquiritur *esse* nouum sibi, quod tamen non est simpliciter nouum, sed ab alio præhabitu.

Ad obiectionem 1.

Ad primum horum, dico quod si ista natura humana supponitur in se propria personalitate, esset præcisè idem *esse* essentia, & suppositi; quia suppositum non haberet *esse* aliud à natura. Sed hic sequitur oppositum, quia si hic esset sic, esset idem *esse* formaliter suppositi, & naturæ humanæ, & tunc suppositum hic non haberet proprium *esse*, sed tantum *esse* naturæ humanæ, sicut suppositum creatum non habet proprium aliud ab *esse* naturæ, sed idem formaliter. Vel igitur oportet hic dicere quod Verbum nullum *esse* haberet, nisi *esse* naturæ humanæ; vel quod dissimile est in proposito de natura, si supponitur in proprio supposito. Et cum dicitur, suppositum increatum supplet vicem suppositi creati, verum est in hoc, quod perimat dependentiam in actu naturæ ad suppositum, quia non dependet sic actu, sicut si non esset terminata actu, cum dependet ad suppositum extrinsecum; tamen non causat identitatem formalem, sicut si natura supponitur in se; quia suppositum extrinsecum cum natura non habet *esse* ita formaliter idem, sicut suppositum intrinsecum, nisi Verbum nullum *esse* haberet aliud à natura humana, quia suppositum non dat *esse* naturæ, neque agere, sed è contra vniuersaliter in creaturis.

Quomodo suppositum Verbi supplet vicem suppositi creati

Ad obiectionem 2.

Ad aliud, cum dicitur quod generatio potest terminari ad *esse* Verbi, ut huius naturæ, quæro, aut intelligitur quod nihil sit nouum, nisi quod *esse* sit huius? & tunc sequitur quod formalis terminus generationis est relatio rationis. Vel intelligitur quod terminus generationis sit *esse* illius naturæ, quod sit aliud ab *esse* Verbi? & tunc habetur propositum.

Ad tertiam. Naturam assumptam habere proprium esse distinctum ab esse Verbi, de hoc supra d. 6. q. 1.

Ad rationem 2. opin. ad g. 1.

Ad secundam rationem prius factam, quæ est specialis de operatione Verbi, cum dicitur, omnes operationes operatur Verbum, quas operatur natura humana: dico quod nullam rationem causæ habet Verbum respectu operationis Christi,

quam non habet Pater, & Spiritus sanctus; nec est operatio naturæ humanæ à Verbo, quæ non esset à tota Trinitate, sicut si esset natura humana sibi dimissa; sed tunc non esset communicatio idiomatum. Non tamen dicitur Verbum denominari ab operatione secundum naturam humanam, & si ipsa oblique ageret, non aliter denominaretur Verbum ab operatione aliqua, quam nunc tota Trinitas propter hoc, quod agit quantum ad substantiam actus, cum quis actu peccat; tamen malè sonaret de Deo, quod Verbum oblique operaretur, & inconueniens est quod natura assumpta oblique agat, quia de congruo habet plenitudinem gratiæ, sed non est contradictio naturam assumptam oblique agere.

Si natura assumpta peccaret, an id tribueretur Verbo.

SCHOLIUM II.

Impeccabilitas fuit ex perfectissima fruitione eius, itaque non fuit præcisè ex vniuersali hypostatica, neque ex gratia, neque ex gloria (intensiuè loquendo de hoc) sed ex fruitione perfectissima Christi intensiuè, & extensiuè. De quo vide Doctorem explicantem impeccabilitatem Beatorum, in Oxon. 4. dist. 49. quæst. 6. & ibi in Report. quæst. 5. per hoc saluantur omnia, quæ obijci possent contra Doctorem, quia nunquam asseruit Christum esse peccabilem, sed expresse docet esse impeccabilem, non tamen ex vniuersali præcisè.

8. An hoc de terminatio. Quæ causa impeccabilitatis Christi.

Dico igitur quod causa impeccabilitatis naturæ in Christo, neque est vnio ad Verbum, neque gloria, neque gratia, quia gratia non opponitur peccato formaliter, sed virtualiter, sicut causa opposita sui effectus, & hæc sicut causa contingens, & secunda; quia potentia vitæ habitus, & non è contra; sed nulla causa secunda, & contingens simpliciter repugnat opposito sui effectus, quin talia possunt simul conseruari de potentia absoluta Dei.

Quid igitur reddit illam naturam impeccabilem? Dico quod plenissima fruitio, quam habuit Christus. Quomodo tamen stant simul, quod sit viator, & plenissimè fruatur, patebit distinctione decima octaua. Quæcumque enim sit ratio impeccabilitatis in aliis sanctis, non potuit poni alia ratio impeccabilitatis in Christo, quamdiu fuit in via, difficile tamen videtur, si fuit impeccabilis, quomodo potuit mereri?

9. Ad argum. 1.

Ad primum principale, dico quod dicere potest dupliciter accipi, vel prout dicit exprimeret vocaliter, vel prout dicit assentire mentaliter. Nunc autem dicens hanc conditionalem, si tu es alinus, tu es rudibilis, dicit duas categoricas materialiter, quarum vtrique falsa, si consideretur in se; non tamen est aliqua falsa, vi pars huius conditionalis. Vnde ista sic prolata, si tu es alinus, nec est vera, nec falsa. Isto modo potuit Christus dicere orationem, quæ secundum se considerata posset esse falsa, tamen nullus perfectè beatus potest dicere falsum.

Secundo modo, & maximè est hoc verum de Christo, qui videt omnia in Verbo, quia asserere talem orationem significatiuam, non conuenit, nisi vtendo voluntariè ipsa; hoc autem non conuenit, nisi ex defectu naturali, vel etiam morali, quia vel sic proferens deceptus decipit, vel non deceptus vult decipere? Si primo modo, est defectus naturalis, quia error, & malitia pœnalit sunt, ignorare enim verum est malum pœnæ. Si secundo modo, proferens est vitiosus moraliter: neutro

Falsum non potest dici sine defectu naturali, vel morali.

neutro modo potuit Christus falsum asserere de potentia Dei ordinata, licet posset illa natura de potentia Dei absoluta.

Ad aliud, dico quod Augustinus intelligit quod melior est natura, quæ potest peccare, quam quæ non potest, comparando naturas creatas ad inuicem, quia melior est natura, quæ potest peccare, & quæ potest bene velle, quam quæ non potest. Quomodo autem liberum arbitrium est in Christo, dictum est alibi *, quomodo autem pertinet ad libertatem prout est fundamentum ordinis, scilicet, sicut est in nobis, manebat in Christo perpetuo quantum ad id, quod est de essentia libertatis arbitrij creati.

Ad aliud, cum dicitur quod quis potest, si vult, absolute potest; dico quod ista est falsa formaliter, vbi cumque ponatur; quia hic est vna conditionalis in antecedente, quæ est necessaria applicata Deo, & consequens potest esse impossibile, sicut in proposito. Similiter de actu volendi potest antecedens esse necessarium, & consequens contingens, quia si voluntas tua vult aliquid, potest velle illud. Ideo antecedens hic est absolute necessarium, potest si vult; & hoc consequens contingens, potest velle, quia ista voluntas potest non esse. Ideo oportet addere, quod quis potest & vult, & potest, vel debet illud velle, absolute & simpliciter potest; aliter enim est propositio neganda, quia alibi illa propositio coassumpta, est propositio conditionalis, propter implicationem incompossibilis in antecedente: vt si dicam, lapis potest volare, si vult, igitur potest volare, & sic intelligit Augustinus & Anselmus. Si autem sic applicetur ad Deum, nihil inconueniens sequitur, quia hæc erit falsa: *Deus potest velle peccare.*

DISTINCTIO XIII.

QVÆSTIO I.

Verum possibile fuit conferri animæ Christi summam gratiam conferribilem creaturæ?

Alenf. 3. p. q. 12. n. 2. D. Thom. 3. p. q. 7. a. 9. & hic q. 3. art. 2. D. Bonau. 4. q. 3. Rich. 4. 1. q. 3. Dur. quæst. 2. Gabr. q. 1. Palud. q. 1. Maior. j. 3. Suar. tom. 1. 3. p. d. 22. sect. 2. Valsq. d. 45. & 47. vide Scot. 2. Metaph. q. ult. & 1. Physic. q. 12. & in Oxon. hic quæst. 1.

1. Argumentum primum.



Vò d non. Quia quanto habitus perfectior tanto actus perfectior, & quanto actus perfectior, tanto intendit habitum; igitur quanto anima Christi haberet actum perfectiorem, tanto erit habitus intensibilis; igitur non potest conferri animæ Christi tanta gratia, quin maior esset conferibilis.

Secundum.

Item, 2. de Anima: Ignis cresceret in infinitum, si apponerentur combustibilia; igitur pari ratione charitas creata potest crescere in infinitum, cum semper habeatur obiectum excedens.

Tertium.

Item, maior perfectio requirit maius perfectibile; igitur summa gratia creata, esto quod esset, non posset recipi nisi in supremo perfectibili à gratia; igitur cum natura Angeli sit natura superior, ipsa est perfectibilis maiori gratia.

Quartum.

Item, ordo attenditur secundum influentias

superioris ad inferioris, & non è contra; igitur illud quod est inferius in natura, non potest influere in superius in Hierarchia: sed si anima Christi haberet summam gratiam, ipsa influeret in naturas Angelicas.

Oppositum: anima Christi fuit capax illius vnionis, in qua fuit summa gratia collata, secundum Augustinum 13. de Trinit. cap. 9.

QVÆSTIO II.

Verum summa gratia sit collata animæ Christi?

Alenf. 3. p. q. 12. a. 3. D. Thom. 3. p. q. 6. a. 11. & hic q. 1. art. 2. D. Bonau. 4. q. 2. Rich. 4. 1. q. 2. Gabr. quæst. 1. Suar. 3. p. tom. 1. d. 22. sect. 2. Valsq. d. 46. & 47. Scot. in Oxon. hic.



Vò d non; August. 13. de Trinit. cap. 5. *Beatus est, qui habet quicquid vult, & nihil mali vult;* quod non est intelligendum, quicquid vult actu solam, quia sic posset viator esse beatus; sed quia habet quicquid potest velle, & hoc rectè velle; sed Angelus potest velle maiorem gratiam quam anima Christi, quia secundum se est receptiuus maioris gratiæ, cum sit natura nobilior; igitur Angelus non esset beatus, nisi haberet maiorem, quam anima Christi.

Item, non oportet dare animæ Christi maiorem gratiam, quam sibi sufficit ad hoc quod sit ita beata, sicut est apra nata; sed minor, quam sit suprema gratia, sufficit, quia anima Christi non est natura summa; igitur non est apta nata habere summam gratiam. Illud probatur secundò, quia si graue beatificaretur deorsum, adhuc minus graue quietaretur naturaliter, etsi non esset in centro, si esset in tali gradu approximationis ad centrum, qualis compereret suæ naturæ; igitur sic natura beatificabilis satis quietatur, si habeat gradum proportionatum suæ naturæ.

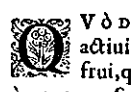
Item, non est dare naturam summam creatam beatificabilem; igitur nec est dare supremam gratiam creatam. Consequentia patet, quia magis consistit ordo vniuersi in perfectione specierum, quam indiuiduorum, & in hoc quod species sunt ordinatæ; sed naturæ intellectuales secundum speciem non requirunt statum in specibus; igitur nec multò fortius gratia in indiuiduis suis secundum gradus intensiōis. Antecedens patet, quia quæcumque creatura intellectualis distat in infinitum à creatore; igitur perfectior creati potest.

Oppositum Ioann. 1. *Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vniuersi à Patre.* Et Magister in littera dicit quod habet plenitudinem gratiæ.

QVÆSTIO III.

Verum possibile fuit animæ Christi frui fruitione summa creata?

Doctores citati quæstione prima, & secunda.



Vò d non. Voluntas habet rationem actiui in via; igitur & in patria respectu frui, quia potentia habitus vitit, & non è contra. Sed natura inferior non potest esse actiua respectu summæ fruitionis: quia alia natura

tura nobilior cum eisdem causis concurrentibus, intensiore causetur: igitur Angelus potest perfectius frui.

Secundum.

Item, natura Angeli est assumptibilis de potentia absoluta Dei: cum igitur ista tria concurrant ad fructum, prima causa, gratia collata, & voluntas fruētis, & voluntas Angeli sit nobilior, fructio potest esse nobilior; quia variata vna per se causa, aliis remanentibus eisdem, fructio erit perfectior, si ista vna causa sit perfectior.

Contra.

Oppositum. Possibile est animam Christi habere summam gratiam creatam, ut probatum est questione precedente, igitur & summam fructum; quia Deus non ordinat aliquid ad finem, nisi possit illud finem attingere, quamquam aliquando frustraretur fine; summa gratia collata ordinatur ad summam fructum creatam.

SCHOLIVM I

Posita explicatione gratia summa, positiue, & negatiue, ponitur sententia communior, non esse dubilem gratiam, que non possit excedi: suadetur tribus clavis rationibus.

5. Declaratio quæst. 1.

Dico ad primam quæstionem, quod summa gratia, vel suprema potest dupliciter exponi, affirmatiue, & negatiue. Si affirmatiue, tunc denotatur excessus respectu omnium aliorum, & sic Aristoteles dicit 9. Topicorum, cap. 15. quod per superabundantiam dicitur, vni soli conuenit, quia oppositum in adiecto est, quod excedat omnia alia, & tamen quod habeat superius, vel æquale. Isto modo dico quod non potest esse in anima Christi neque summa charitas, neque summa fructio, quia impossibile est esse duo summa; & non est illa gratia creata, quin Deus possit creare æqualem. Secundo modo exponitur superlatiuum negatiue, quod alia non excedant ipsum.

Gratia Christi non fuit summa positiue.

An detur summa gratia, que ab alia excedi non potest. Ratio prima negatiua.

Et tunc est iste primus articulus, an sit possibile summam gratiam esse in effectu, quæ non possit excedi ab alia? & probatur quod non; quia si possit dari terminus, certus, qui non possit excedi à gratia, aut hoc esset ex ratione formæ, vel ex parte agentis, vel ex parte susceptiui. Non potest dari status respectu formæ, quia ista forma spiritalis est quadam participatio diuinæ gratiæ, vel charitatis; igitur cum semper gratia creata, vel charitas distet à charitate diuina in infinitum, non potest dari certus terminus, ultra quem non conuenit procedere ex parte huius formæ: licet enim non conueniat procedere in forma ruboris in infinitum, quin deueniatur ad aliam speciem, ut ad nigrescentiam; tamen licet procedatur in infinitum in charitate creata, nunquam deueniatur ad aliam speciem, ut ad charitatem increatam. Nec potest dari terminus ex parte agentis, cum ipsum sit infinitæ virtutis intensiue. Neque ex parte susceptiui, quia charitas ampliat suppositum, & capacitatem suppositi, secundum illud Psalm. 118. *Laus mandatum tuum nimis, &c.* Vnde charitas maior disponit suppositum ad susceptionem maioris gratiæ.

6. Secunda.

Secunda ratio ad idem, quod non sit terminus gratiæ creatæ in effectu; quia quæcumque gratia producta differt ab idea sua in infinitum, quia idea gratiæ realiter non est aliud ab essentia diuina. Ex hoc sequitur quod infinita sunt media inter quæcumque gratiam creatam, & suam ideam, vel saltem possunt esse; & sic non est dare

tantum gratiæ creatæ quin possit dari malus. Aliter sequitur eadem conclusio ex eodem antecedente, quia tantum potest produci, quantum potest imitari ideam suam, si esset productum; sed data suprema gratia, quæ possit creari; adhuc, si perfectius produceretur, perfectius imitaretur ideam suam, quia adhuc non attingeret ideam.

Tertia ratio ad idem, natura intellectualis non potest ita perfecte produci, quin adhuc possit produci superior illa, virtute diuina; igitur nec potest aliquis gradus gratiæ ita perfectus creari, quin possit perfectior eo creari, quia semper natura perfectior est capax gratiæ secundum gradum vltiorem. Antecedens patet, quia producta perfecta natura intellectuali, quæ possit creari, adhuc ipsa esset finita secundum gradus perfectionis intensiue: igitur si sibi adderetur vnus gradus perfectionis, non propter hoc esset infinita intensiue: quia finitum additum finitum, non causat infinitum; sed non repugnat productio produci, quandiu est finitum: quia finitum intensiue quantumcumque sit perfectum, potest habere rationem producibilis à Deo.

SCHOLIVM II

Creabilem esse gratiam tam magnam, ut excedi nequeat. Primo, quia si non est status, potest produci gratia in infinitum. Secundo, ex Philosoph. 3. phys. text. 69. cuius locum suse expendi, & explicat procedere in permanentibus. Ita cum Doctore tenent Durand. 1. 17. q. 4. & hic q. 1. & 4. d. 44. q. 1. Caietan. 1. 2. quæst. 14. art. 7. & 3. p. q. 7. art. 9. probans esse D. Thomæ. Hgnic. quodl. 5. quæst. 3. & quodl. 8. q. 8. Aureol. apud Capreol. 4. dist. 43. quæst. vlt. art. 2. & scilicet. 3. phys. lect. 7. quæst. 3. Palud. hic quæst. 1. Cano de loc. cap. 14. Soncin. 1. 1. Metaphys. quæst. 13.

Dico tamen quod summa gratia causabilis, potest esse simul in effectu. Illud probo sic, quia quælibet gratia causabilis distincte videtur ab intellectu diuino: quæro igitur, cum videat hanc gratiam creatam, an videat istam distare per infinitos gradus medios eiusdem qualitatis ab alia gratia, quam potest creare, vel solum videt eam distare per certos gradus? Si videat eam distare per gradus finitos; igitur summa creabilis finita est, & simul potest creari includens certos gradus, & tunc summa gratia creabilis potest simul esse in effectu si videt distantiam infinitam secundum gradus eiusdem qualitatis intensiue; igitur videt aliquem gradum infinitum intensiue, aliter enim quilibet quærit videt, distaret finitè ab isto: & tunc sequentur duo impossibilia. Primum, quod talis gradus sit factibilis, & tunc aliqua creatura infinita esset factibilis. Secundum sequitur ex eodem, quod iste gradus potest creari vnica creatione, cum videat eum distincte, & tunc iterum habetur propositum, quia ille gradus gratiæ est summus, qui potuit creari, & talis potest esse simul in effectu.

Et secundum hoc tenet ratio Philosophi, 3. Phys. text. 69. dicentis: quantum potest esse in potentia, tantum potest esse in actu. & Philosophus arguit ibi de quantitate mobili, & ratio Philosophi est, quia non potest augeri magnitudo in infinitum, addendo partes eiusdem quantitatis, quia de illis loquitur, nisi semper auferatur ab alia magnitudine, quod additur huic, & ideo vult quod tantum est in natura corporea in actu simul, quantum

7. Summam gratiam esse creabilem simul.

Quantum est in potentia, tantum potest esse in actu exponitur.

SCHOLIVM III

Summa gratia potest recipi in anima Christi. Pro explicatione huius reuocet primò authoritate, & ratione, asserentes animam esse æquæ nobilem, vel nobiliorem Angelo, & sic receptiuam æqualis cum eo gratia. Item, asserentes capacitatem animæ augeri per vnionem ad Verbum, vel per habitum, quia ista non solum intantum, quin si ponatur in Angelo, fiat maioris capacitatis ad gratiam. Explicat nihil hic interuenire, quo impediri possit anima Christi à summa gratia, facit quod natura beatificabilis, & gratia sunt prima extrema proportionis inter perfectionem & perfectibile supernaturalia; ergo alterum respicit alterum in quocumque gradu.

10.

Quomodo summa gratia potest recipi in anima Christi.

Secundò dico quod ista gratia potest recipi in anima Christi, tamen per quem modum? difficultas est. Dicunt aliqui quod anima est æquæ nobilis cum Angelo quantum ad naturam, saltem de anima Christi, quidquid sit de aliis animabus, & per consequens potest recipere summam gratiam creatam. Alij dicunt quod anima Christi est nobilior, quam natura Angeli.

Sed istæ opiniones manifeste sunt contra Philosophiam; & contra auctoritates Sanctorum, & contra rationem. Philosophia enim ponit quod species per se ordinatæ non sunt eiusdem perfectionis: igitur impossibile est animam Christi esse æquæ nobilem, vel nobiliorem in natura cum Angelo, quia anima facit per se vnus cum natura corporali, Angelus non. & ista conditio nobilior est simpliciter, quia competit Deo esse spirituale. Similiter Augustinus 1. Confession. *Duo fecisti Domine, vnum prope te, & Angelum, & aliud prope nihil.* Vbi expresse vult, quod Angelus est nobilissima creatura. Similiter Augustinus 3. de Trinit. 4. ponit totam naturam creatam subiectam naturæ Angelicæ, & 12. de Ciu. Dei 15. *Angelus omnium creaturarum suprema.* & Gregor. Moral. 15. idem vult expresse, & super illud Ezechielis 28. loquens de Lucifero: *Tu signaculum, &c.*

Anima Christi non est æquæ nobilis, neque nobilior Angelo.

Angelus summa creatura.

Ad hoc est ratio, si anima Christi esset nobilior in natura Angelo, quodlibet indiuiduum vnus speciei esset perfectius quolibet indiuiduo alterius: illud est manifeste falsum.

Item, Christus minor est Angelis secundum humanitatem; non igitur est anima sibi æqualis. Dicitur aliter, quod Angelus est nobilior in natura, sed ampliatur capacitas animæ per vnionem ad Verbum. Vel dicitur quod datur sibi habitus vnus, quo potest recipere maiorem gratiam, quam Angelus.

11.

Christus Angelis minor.

Contra primum, ex vnione ad Verbum, nihil absolutum inest naturæ, quod non inesset, si esset per se, ut prius probatum est: igitur cum capacitas animæ sit quid absolutum, tantæ gratiæ est capax per se.

Anima Christi non est capax maiori gratia per vnionem.

Item, si per vnionem ampliatur capacitas animæ: igitur esto quod Angelus assumatur, maioris gratiæ esset capax, quam anima Christi; & tunc gratia, quæ fuit collata animæ Christi, non fuit summa creabilis.

Item, quod dicitur de habitu, nihil valet: quia licet maior gratia possit recipi mediante maiori habitu, eadem difficultas est, qualiter est quod maior habitus recipitur in natura inferiori; quia iste habitus est immediatè receptibilis in natura, cum non sit processus in infinitum.

Item, si Angelus reciperet talem habitum, posset

8.

Numerus est ens rationis.

Omnis potentia ad formam permanentem, sunt vnica potentia demonstretur.

9.

Quantum potest Deus creare, tantum potest creare, exponitur.

posset recipere maiorem gratiam, & ex quo est nobilior in natura, non repugnat sibi recipere nobilissimum habitum disponentem ad gratiam summam.

12. *Receptum quadrupliciter determinatur ad certum gradum forme, infra summum.*
Dico igitur quod anima Christi est simpliciter minoris nobilitatis in natura, quam Angelus, & tamen recipere potest summam gratiam creabilem. Illud probatur, quia quando aliquod susceptivum potest recipere formam, non impeditur quin possit recipere gradum supremum, nisi quadruplici de causa. Verbi gratia: Primo, ac potest recipere calorem usque ad certum gradum, & non ultra. Secundo, quia calor, qui secundum certum gradum consequitur principia aeris, aliquando impeditur, quia illud receptum est accidens per accidens, disconueniens tamen naturae recipientis, ut caliditas in aqua inducitur violenta. Tercio, cum agens agit per alterationem, & tunc longius est, antequam possit inducere terminum. Quarto, cum agens est impedibile ab actione. Sed gratia non sic secundum certum gradum consequitur animam, quod ipsam consequeretur ex principiis naturae suae, cum possit manere sine gratia, manente tota natura sua: neque est gratia disconueniens animae, sed multum conueniens: neque agens inducens gratiam agit per alterationem prauiam, neque est impedibile ab actione sua; igitur anima est receptiva gratiae secundum quantumcumque gradum, & vniuersaliter concedo quod quaelibet natura beatificabilis potest quemcumque gradum beatitudinis creatae recipere, quantum est ex parte sui, ita quod infima natura summam gratiam, & suprema natura infimam gratiam potest recipere.

13. *Quando extrema sunt prima alicuius proportionis, alterum in quocumque gradu respicit alterum.*
Item, ubi sunt extrema communia, quae sunt prima extrema eiusdem communitatis alicuius proportionis, ibi vnum extremum in quocumque gradu habet proportionem ad aliud extremum in quocumque gradu, ut patet de actiuo, & passiuo: sed prima extrema huius proportionis, quae est inter gratiam & naturam beatificabilem, sunt ista, natura beatificabilis, & gratia. Igitur vbi cumque reperitur natura beatificabilis, ipsa est perfectibilis à gratia secundum quemcumque gradum: & similiter gratia secundum quemcumque gradum potest perficere quantumcumque naturam beatificabilem. Patet igitur duo principalia, quod summa gratia creabilis potest esse simul in effectu, & quod quaelibet natura beatificabilis potest eam recipere.

Deciso q. 1. super.

SCHOLIUM IV.

Summam gratiam datam fuisse animae Christi, quia res est dubia, vult Doctor tribuere Christo quod nobilissimum est. Probat ex Scriptura & Sanctis. Ita Richardus hic art. 1. q. 2. ad 2. Durand. q. 1. Marf. 3. q. 10. art. 1. Caietanus 3. p. q. 7. art. 9. 10. 12. & 22. q. 24. art. 7. & omnes Scotista. soluit argumenta prima & secunda quaestioni per doctrinam selectissimam.

14. *Summa gratia data animae Christi.*
Ad secundam quaestionem dico quod summa gratia creata fuit collata animae Christi. Hoc patet per Magistrum in litera, dicentem quod summam gratiam, quam potest Deus facere, dedit illi animae, & Ioannis 3. *Non ad mensuram dedit spiritum.* Quod non potest intelligi quod gratia data sit infinita, quia est oppositum in adiecto, quod sit creatura, & non mensurata; sed non ad mensuram, hoc est, secundum vlti-

um potentiae naturae diuinae dedit, quantum potuit. Idem patet secundum illud Ioan. 1. *Vidimus gloriam eius gloriam quasi unigeniti.* Idem vult Augustinus 3. de lib. arb. *Quandocumque occurreris tibi melius esse, quam non esse. simpliciter hoc ponendum est ibi, &c.* Et quamquam hoc posset glossari, tamen quando non potest aliter fieri, vniuersaliter est verum. Quia licet totum tribuere creatori, & nihil creaturae, esset eum plus magnificare quo ad aliquid; tamen quo ad aliud minus esset eum magnificare totum auferre à creatura. Sed misericordia non potest summè declarari, nisi detur in effectu summa gratia sine meritis, quia non arguit summam misericordiam, quod dat gratiam propter merita praecedentia. Igitur maxime manifestat misericordiam, quod tantam gratiam contulit animae Christi sine meritis.

15. *Misericordia summa Dei quod summam gratiam dedit animae Christi.*
Ad primum principale primae quaestiones, cum dicitur, quantum habitus est perfectior, tantum actus est perfectior, & contra, quantum actus intensior, tantum magis intendit habitum; verum est, quantum operans non est in termino, quia semper prius est circulus, sicut in exemplo Aristotelis, si terra est madida, desiccatur, & sursum eleuatur humiditas, & iterum descendit humectans terram. Tamen habitu existente in termino, non potest per actum intensum augeri, sed ibi est status. Sic cum quis habet summam gratiam creabilem, non potest illa vterius augeri.

Ad secundam.
Ad aliud dico quod intentio Philosophi non est, quod ignis crescat in infinitum, quia statim post dicit, quod *omnium natura constantia, &c.* Sed intentio sua est, quod calor non est principalis causa augmentandi ad hoc, quod crescit in infinitum, quia ad quantitatem indeterminatem; terminus autem in augmento non praefigitur calore, sed à principali agente, ut ab anima vegetatiua regulante.

16. *An ignis in se possit apponitur combustibile crescere in infinitum.*
Sed quae est veritas in se, possetne ignis in se crescere in infinitum, si apponerentur combustibilia? Dico secundum intentionem Philosophi, siue esset dicendum de vno membro in corpore, ut de capite, illud membrum quantum est de se, posset plus conuerti in sui naturam, quam quodcumque aliud membrum proportionabiliter; tamen virtus regitiua totius nutriti nunquam hoc permittit, nisi esset monstrum. Sic diceret Philosophus, quod ignis quantum est ex se posset agere, si apponatur combustibile; virtus tamen regitiua vniuersi hoc non permetteret. Ideo non est condensatio in vniuerso, quin alibi est tanta rarefactio, & ideo ignis non notabiliter in vna parte semper crescit, quin notabiliter decrescat in alia parte.

Præterea, esto quod permetteretur à virtute regitiua vniuersi, adhuc non posset comburere plusquam totum vniuersum, & illud est finitum secundum Philosophum.

Quid censent Theologi?
Sed quid dicerent Theologi ex quo non innentur quantum est ex se status? Dico quod vel ponerent quod Deus potest creare alium mundum, & alium, & sic quod potest facere infinitum mobile, & secundum hoc dicerent quod ignis potest crescere in infinitum. Vel dicerent quod non potest Deus creare quantum infinitum in actu. Et tunc dicerent quod non potest crescere in infinitum, quia non potest combustibile apponi in infinitum.

Ad aliud, cum dicitur. Maior perfectio requirit maius perfectibile. Dico quod propositio est falsa,

Maior perfectio quando est maius perfectibile.

falsa, comparando formam substantialem ad accidentalem, quia perfectibile à forma substantiali est materia, tamen comparando ad inuicem, quae sunt eiusdem ordinis, vera est propositio de perfectionibus intrinsicis; tamen de extrinsecis non est vera, ubi illa non determinatur per intrinsecas, sicut passio ex principiis suppositi, ideo maxima gratia potest habere infimam perfectibile in natura.

Ad quartam.

Ad aliud, cum dicitur, superius solum in natura influit in inferius; dico quod hoc est verum in Hierarchia naturae: falsa tamen in Hierarchia gratiarum; natura enim beatificabilis in Hierarchia naturae potest influere in supremam; dum tamen inferior in Hierarchia naturae sit superior in Hierarchia gratiarum. Vnde Deus exinanivit se, accipiendo infimam naturam beatificabilem, quia noluit quod illa natura haberet de gratia, cui plus competeret de congruo, sed fecit infimam naturam in vna Hierarchia supremam in alia.

18.

Ad rationem 1. opm. superiorum.

Non ideo forma intensibilis in infinitum, quia est participatio infiniti.

Ad rationes pro prima via, cum probatur quod summa gratia creabilis non potest simul esse in effectu. Dico quod quodlibet membrum deficit, quia ex ratione formae est terminus certus, cum ibi limitetur ad gradum specificum. Et cum dicitur, illa forma est participatio charitatis diuinae, ita dico quod quaelibet forma est participatio Dei, non propter hoc sequitur quod potest extendi in infinitum secundum partes eiusdem quantitatis, & rationis intensiue. Non enim sic est participatio, quod capiat vnam partem, & dimittat aliam. Et licet non posset deueniri ad aliam formam, donec veniatur ad charitatem increatam, tamen in aliis deuenitur ad aliam formam, ut si intendatur rubor, deuenitur ad albedinem. Ista terminatio omnino accidit, quod sit aliud, ad quod terminatur: quia, ut dicit Philosophus, non propter hoc finitur aliquid, vel terminatur, quia ad aliud terminatur, sed quia ex natura sua finitur propriis terminis.

Nec valet secundum membrum, quod agens non potest efficere nisi finitum in actu intensiue. Nec concludit tertium membrum, quia charitas ampliat suppositum. Illud enim est falsum vniuersaliter, quia posterius ut posterius, nunquam tribuit aliquid priori, ut est causa hac causalitatem, qua praecedit: sed capacitas susceptiui est prius natura, quam habitus recipitur; igitur nullam capacitatem habet susceptivum à forma, quia natura sua est sua capacitas.

Posterius nihil tribuit priori, quia prius est.

19.

Capacitas naturae inaugmentabilis, accidentaliter augetur.

Præterea, esto quod posset, adhuc non posset ampliari in infinitum; quia, ut prius dictum est, nulla est capacitas ad formam permanentem, nisi ad certum gradum illius formae. Ideo loquendo de capacitate, quae est natura recipientis, nunquam illa augmentatur per habitum receptum, cum sit quid absolutum. Alia est capacitas propinqua, quae est accidentaliter, & illa potest ampliari per habitum, & sic meritum disponit dispositione propinqua ad hoc, quod gratia augeatur, non tamen sic potest ampliari in infinitum.

Ad rationem secundam. Quanto inter distantia potest esse medium.

Ad aliud, cum dicitur, quodcumque productum distat ab idea, dico quod quando distantia non attenditur per media, sed totaliter ex parte vnius extremi, ibi nullum potest fieri medium, qualis distantia est inter aliquid, & nihil, & inter omnia

contradictoria. Talis est ista, ideo non sequitur, suprema gratia creata distat in infinitum ab idea sua; igitur possunt esse aliqua media.

20.
Ad secundam propositionem, cum dicitur, si perfectius perfectissimo esset productum, adhuc perfectius imitaretur ideam, quia non adhuc attingeret eam. Dico quod verum est, sicut ex possibile sequitur quodlibet, quia impossibile est perfectiorem esse perfectissima gratia creata. Nec valet, non attingeret ideam suam, si talis esset; igitur imitaretur eam, nisi sicut ex impossibili quodlibet, quia idem esset de idea asini, quod de idea Angeli.

Ad rationem tertiam.
Ad tertiam rationem, dico quod etsi ascensus esset in gradibus proportionis, nunquam foret creatura infinita in perfectione, quia adderetur primo medietas perfectionis duplæ, & deinde medietas medietatis, & sic in infinitum, nunquam attingeret ad perfectionem duplam; & si adderetur vnus gradus perfectionis supremæ gratiae creabili, adhuc non resisteret gratia infinita; & tamen impossibile est quod tanta sit creata. Alia enim est impossibilitas in creatura, quam infinitas, ut si adderetur supremæ albedini vnus gradus ruboris, & si per impossibile, per hoc intenderetur albedo, adhuc non faciet infinitam intensiue, & tamen impossibile est tantam albedinem creari.

Ad primum principale secundae quaestiones, cum dicit, beatus habet quidquid potest recte velle: concedo, quidquid potest recte velle de potentia ordinata. Vnde non potest quis recte velle maiorem beatitudinem, quam corresponderet suis meritis, & tamen suae naturae plus congruit, loquendo de potentia obediibili. Ideo quantum potest ex natura, & meritis velle, potest recte velle; & licet natura Angeli naturaliter posset velle tantam gratiam, & beatitudinem, quantum potest anima Christi; non tamen potest recte velle, quia non ex hoc est recta, quia concordat eum regula sua in volito; sed quia vult quod regula sua vult eam velle; & Deus non vult Angelum appetere tantam charitatem, vel beatitudinem, quantum vult animam Christi.

Ad aliud, dico quod quaelibet natura beatificabilis est nata recipere summam gratiam, nec potest beatificari summè, secundum quod est nata beatificari, si non habet summam gratiam creabilem. Et, cum dicitur quod minus graue beatificaretur, etsi non esset in centro. Dico quod si esset æqualis grauitas in appetendo cuiuslibet grauis, quod esset in centro, nullum quietaretur summè, quod est natum quietari, nisi esset in centro: tamen grauitas nunc appetunt esse in approximatione, quae competunt suis naturis. Ideo determinant se ad certum ubi, secundum quod decet: tamen ablato intercepto inter quodcumque graue & centrum, statim petunt centrum.

Ad aliud, dico quod siue esset status in naturae creatae beatificabili, siue non, adhuc status est in summa gratia creabili; quia, etsi possent in infinitum creaturae beatificabiles creari perfectiores, adhuc finita esset nata recipere tantam beatitudinem, quantum est ex parte sui, quantum posset quaecumque superior. Similiter ad antecedens potest responderi sicut prius de distantia infinita.

21.
Argumenta quaestioni 2. soluntur.

Ad secundam.

Non omne graue petit esse in centro.

Ad tertiam.
Et si non esset status in naturae spiritalibus, adhuc posset esse gratia summa.

Pro tertia questione primum dictum: Potuit conferri summa fructio animæ Christi, Deo suppletente vicem causæ secundæ. *Secundum dictum,* Voluntas Christi cum summa gratia non eliceret æqualem fructiorem cum Angelo habente æqualem gratiam. Ita Dicitur hic & 4. dist. 50. q. 6. Idem tenent Richard. ibi art. 2. q. 8. & art. 3. quest. 2. Dur. dist. 14. q. 1. Palud. q. 1. Maior hic q. 1. fin. Caiet. 3. p. q. 10. art. 4. & omnes Scotistæ. Oppositum tenent Thomistæ 1. p. q. 12. art. 6. Sum. 3. p. q. 10. art. 4. Vazq. 1. p. d. 47. Tertium dictum; Anima Christi habuit summam fructiorem de facto. Patet ex allatis pro q. 2.

22.
Declaratur
q. 3. præfati.

Ad tertiam quæstionem, dico quod possibile fuit animam Christi frui summa fructione creata; quia Deus potest causare sine causa media efficiente quodcumque absolutum, quod potest causare cum causa secunda: sed fructio est absoluta: igitur summam fructiorem creatam potest causare immediate: & ista receptibilis est ab anima quacumque, sicut summa gratia, ut prius probatum est, cum summa gratia ordinetur ad summam fructiorem: igitur Deus potuit causare summam fructiorem in anima Christi.

Voluntas
Angeli perfectius
eliceret
fructiorem,
quàm anima
Christi cum
equali gra-
tia.

Sed si fructio sit à voluntate creata actiue, non videtur quod voluntas animæ Christi possit tantam causare: quia licet gratia, & voluntas concurrant; voluntas est causa principalior; igitur si illa sit inæqualis, potest effectus esse inæqualis. Sed voluntas Angeli est perfectius actiua quàm voluntas animæ Christi in natura sua: igitur perfectius potest frui.

Dico quod si poneretur voluntas penitus passiva, faciliter diceretur; tamen qui dicunt quod essentia differunt specie Angeli, & animæ, & potentia animæ, & Angeli, similiter conueniens est eis dicere ex diuersitate voluntatis à voluntate, si tota actiuitas sit à voluntate & gratia, quod fructio Angeli esset perfectior quàm voluntatis animæ, quia operationes distinguuntur specie, ex hoc quod principia priora distinguuntur specie. Sed teneo quod fructio animæ, & Angeli non sunt alterius speciei, quia si sic, quodlibet indiuiduum vnius speciei esset perfectius quolibet alterius, & per consequens vel quilibet homo haberet perfectiorem quàm aliquis Angelus, vel e contra: quorum utrumque est falsum, quia erimus æquales Angelis, cum ad quemlibet gradum Angelorum sint aliqui homines assumendi, & per consequens fructiones eorum erunt æquæ perfectæ.

23.

Præter hæc, si fructiones sint eiusdem speciei, videtur quod voluntates sint eiusdem speciei, quia diuersitas causæ principalis arguit diuersitatem in effectu. Ideo dico quod voluntas Angeli, & hominis non differunt specie: & tamen substantiæ eorum differunt specie. Et similis difficultas est de recipere, quia si ad hoc quod recepta differunt specie, sequeretur recipiuntur differre specie, ponentes voluntatem, & intellectum differre specie, & cum hoc recipi immediate in essentia animæ, ponerentur impossibilia. Similiter receptum potest esse eiusdem speciei, & recipientia immediata diuersarum specierum, quia album in ligno, & lapide est eiusdem speciei, & vterius superficies eiusdem speciei tandem deuenit ad substantiam, quæ in gradu corporeitatis hæc, & ibi habet identitatem specificam; &

tamen recipiuntur vltimate sunt diuersæ speciei, & iste gradus corporeitatis cum illo gradu speciei atomæ est idem identitate, non tamen formaliter. Et iste idem gradus specie continetur vniue in gradu vltimo ligni & lapidis, qui tamen differunt specie. Et sic idem gradus specie potest esse idem identitate, & contineri vniue in diuersis speciebus. Sic est de gradu animæ sensitivæ in homine, & boue. Similiter de passionibus entis. Ipsæ enim non sunt alterius rationis in hac specie, & illa, quia in lapide est vnitatis & veritas, & non est alterius rationis in quocumque alio ente; quia si sic, tot essent coordinationes in passionibus entis, quor habet passiones alterius rationis. Tamen istæ passiones continentur vniue in eo, quod est alterius rationis; & sic idem & eiusdem rationis potest contineri vniue in diuersis formaliter. Et sic concedo quod intelligere Angeli, & hominis, & velle, & voluntas, & intellectus sunt eiusdem speciei, & tamen fundantur in essentiis, & continentur in his vniue duo formaliter alterius rationis, vi intellectus & voluntas.

Corpora hu-
mana & alia
an eam spe-
cie.

Voluntas &
intellectus
hominis &
Angeli, eius-
dem speciei.
2. d. 1. q. 5.

24.
Ad 1. Arg.
3. q.
An voluntas
sit principa-
lis causa
fructiorem.

Ad secundum.

Ad primum principale, dico quod Deus est prima causa actiua, & principalis respectu fructiorem, & voluntas creata causa secunda, & quælibet causa secunda, ut voluntas creata, potest in summam fructiorem, quantum est ex se, ut causa secunda coagens causæ primæ, si prima causa velit agere ad hoc, quod ipsa summæ fruatur. Tamen voluntas creata est causa actiua principalior quàm gratia, quia potentia virtutis habitu, & non e contra: & quando causa secunda est minus actiua in natura sua, tantò prima causa plus agit. Hoc est possibile, si non ponantur voluntates, nec fructiones alterius speciei; quia si ponerentur alterius speciei, non videretur facile quin perfectior esset fructio Angeli quàm cuiuscunque animæ humanæ.

Ad aliud dico, quod Angelus si fuisset assumptus cum gratia æquali, non habuisset maiorem fructiorem. Sed si voluntas Angeli esset magis actiua, & gratia æqualis, & cum hoc causa prima æqualiter ageret, haberet maiorem fructiorem, quàm modò habet anima Christi: sed posita voluntate magis actiua, non æqualiter ageret causa prima.

DISTINCTIO XIV.

QVÆSTIO I.

Utrum possibile fuit intellectum animæ Christi primò, & immediate videre Verbum perfectè perfectissima visione?

D. Thom. 1. p. q. 12. art. 1. vbi Caiet. art. 5. D. Bonau. ibi dub. 3. Soto 4. d. 49. q. 2. art. 4. Capr. q. 4. & a. q. a. uni. impugnato visionem sine lumine gloria habente: sed cum Scoto in Oxon. 4. dist. 49. q. 1. tenent Vazq. 1. p. d. 46. Molin. ibi q. 12. art. 1. d. 2. Durand. 4. dist. 49. q. 2. D. Thom. ibi q. 2. art. 7. & alij.



V d d non secundum Augustinum 83. qq. q. 2. Non potest quisquis rem intelligere aliter, quàm sit, nisi fallatur: & per consequens non potest vnus intellectus plus intelligere, quàm alius, nisi alter fallatur: igitur non

1.
Argum. 1.

non perfectius videt Verbum intellectus animæ Christi, quàm alterius sancti.

Secundum.

Item, si sic, igitur intellectus animæ Christi posset videre Verbum sub ratione infiniti, aliter enim non videret ipsum summa visione; consequens est falsum propter duo. Primò, quia intellectus increatus videt illud sub ratione infiniti, & per consequens istæ duæ visiones essent eiusdem speciei; quia obiectum idem. Secundò, quia si videret Verbum sub ratione infiniti, comprehenderet ipsum.

Tertium.

Item, quod non possit ipsum immediate videre, videtur; quia visio naturalis requirit lumen naturale proportionabile; igitur visio supernaturalis requirit lumen supernaturale; non igitur immediate videtur ab intellectu animæ Christi.

Quartum.

Item, non potest esse actus ita perfectus ante habitum, sicut post, ut patet, 2. Ethic. cap. 5. igitur non potest esse visio ita perfecta supernaturalis ante habitum, sicut mediante habitu; igitur intellectus animæ Christi non habet summam visionem Verbi immediate.

Contra.

Oppositum, anima Christi potuit perfectè frui, & immediate, sicut probatum est; igitur & immediate videre, cum ad immediatam fructiorem requiratur immediata visio. Et confirmatur, Intellectus est immediata potentia respectu intelligere; igitur immediate potest in actum summum sibi possibilem.

QVÆSTIO II.

Utrum possibile fuit animam Christi nosse omnia in Verbo, quæ Verbum nouit?

D. Thom. 3. p. q. 10. art. 2. & hic q. 2. art. 2. D. Bonau. art. 2. q. 3. Richard. art. 2. q. 1. Durand. q. 2. Capr. q. 2. Sum. 3. p. 10. d. 10. art. 3. Vazq. dist. 50. sect. 1. vide Scot. 7. Met. q. 14 & 15. & in Oxon. hic.

2.
Argum. 1.

V d d non. Si sic, cognosceret infinita; sed infinita non est pertransire, 2. Metaphys. text. 13. vbi probat quod si causæ scibiles essent infinitæ, nihil posset sciri, & principaliter quia virtus infinita non potest in plura; sed inconueniens est virtutem finitam ad tot se extendere in actu, sicut potest virtus infinita.

Secundum.

Item, illuminationes de veritatibus reuelatis sunt ordinatæ: igitur Angelus, qui est superior in natura anima Christi, posset illuminare eam reuelando sibi aliquid futurum: sed si ipsa videret omnia in Verbo, nihil nouum posset sibi reuelare.

Tertium.

Item, si videat omnia in Verbo, igitur posset illuminare alias animas, & Angelos: consequens est falsum, quia natura inferior non potest influere in superiorem; reuelationes enim prius sunt naturæ superiori, quàm inferiori.

Contra.

Oppositum, Magister in litera, & adducit illud Ioan. 3. Animæ Christi datur Spiritus non in mensura: igitur omnia videt.

SCHOLIVM I.

Pro prima questione primum dictum: Summa visio potest poni in anima Christi, ita ut repugnet eam excedi. Patet ex dictis d. præced. ad quæstionem primam, de summa gratia, & q. 3. de summa fructione, Scoti oper. Tom. XI.

& eadem ratio est de visione. Secundum, potest talis summa visio poni immediate a Deo in anima Christi sine vilo lumine præuio, quia hoc requiritur tantum ad efficiendum, & omnem efficientiam potest Deus supplere: Explicat fuisse nullum præuivum habitum ad visionem in ratione receptiui, vel forma necessaria ad agendum.

Ad primam quæstionem sunt due articuli. Primus, si intellectus animæ Christi potest perfectè perfectissima visione, & summa? Secundus, si potest primò, & immediate?

De primo dico, ut prius, quod summa potest accipi pro summa creata, vel increata. De increata certum est quod non, sed solum intellectus diuinus. De secunda, vel debet exponi superlatiuum positiuè, vel negatiuè. Si positiuè, adhuc dico quod non: quia non potest esse summa visio creabilis in aliquo intellectu, quin æqualis possit creari in aliquo intellectu; sed summa creabilis positiuè dicit excessum ad omnes alias creabiles. Si exponitur negatiuè, ita quod non posset excedi ab aliqua alia creabili: sic dico quod potest summa creari, & potest recipi in anima Christi.

Suprema visio
positiuè
non potest
poni in ani-
ma Christi,
sed negatiua.

De secundo, si potest immediate videre Verbum per rationem infiniti, videtur quibusdam quod non. Primò, quia agere præsupponit esse, igitur agere supernaturale præsupponit esse supernaturale; igitur videre supernaturale præsupponit esse supernaturale: igitur non potest primò, & immediate videre Verbum.

An possit ani-
ma Christi
videre Ver-
bum sine
lumine.

Secundò ad idem: Si posset primò, & immediate, sequeretur quod ex puris naturalibus posset in hanc visionem, & hoc maxime, si intellectus sit actius in tali visione.

Tertiò ad idem, sequeretur quod pari ratione posset voluntas frui immediate summa fructione sine gratia, vel charitate, sicut intellectus videre immediate essentiam, & tunc aliquis sine charitate posset frui summè.

Dico ad hunc secundum articulum, quod intellectum posse videre Verbum immediate, potest intelligi dupliciter, vel immediate forme, vel immediate in ratione recipiendi. Verbi gratia, exemplum primi, etsi intelligere non mediet in ratione recipiendi respectu velle, tamen immediate forme, vel effectus mediat. Exemplum secundi, superficies mediat in ratione recipiendi colorem; etsi non in ratione causæ actiue.

Sed neutro horum modorum potest aliquid mediare in proposito: imò intellectus immediate videt Verbum, quia in ratione recipiendi nullus habitus potest mediare. Probatio. nam actus naturæ præcedit habitum, loquendo de habitu, qui generatur ex actibus; igitur susceptiuum actus est prius natura habitu: sed eiusdem speciei est actus sequens habitum, & præcedens, & non differunt isti actus, nisi secundum perfectius, & imperfectius: igitur idem susceptiuum immediatum habet actus sequens, & præcedens habitum: igitur non recipitur actus in potentia mediante habitu.

In recipiendo
nullus habi-
tus potest
mediare.

Item, proba hoc specialiter in proposito, quia si videt non immediate recipere in intellectu: igitur posset intellectus quietari citra vltimam visionem, quia in priori natura reciperet illum habitum immediatum, quo mediante est receptiuus actus, & in illo haberet, quidquid esset

R r
naturum

natum recipere immediatè & formaliter, & tunc quietaretur in illo.

5.
Si habitus
esset ratio re-
cipiendi vi-
sionem, esset
prior in-
tellectui.

Item, sequeretur quod iste habitus posset formaliter esse beatus, quàm intellectus; quia iste habitus est quid absolutum aliud ab intellectu; igitur Deus de potentia absoluta posset facere illum esse per se, & in eo conservare illam visionem, & per consequens iste habitus posset quietari in obiecto beatifico immediatè, & tunc posset esse formaliter beatus, & principaliter. Hinc sequeretur quod nunc formaliter esset beatus, quàm intellectus, quia in habitu esset visio immediatè; sicut formaliter superficies coloratur, quàm paries: igitur non est ponendus aliquis habitus immediatè in ratione receptivi.

Neque in ratione formæ est aliquid medians, quod habeat rationem causæ effectivæ, quia ex quo ista visio est quid absolutum, Deus potest eam immediatè causare in intellectu absque omni agente mediante; non igitur oportet ponere aliquid medians in ratione actiui, nec in ratione receptivi inter potentiam, & visionem.

6.
Non esse ne-
cessarium lu-
men inhaerens
ad visionem
rei.

Modus ponendi est iste, quia in visione naturali non ponuntur media prima inter obiectum, & potentiam, nisi lumen, vel habitus, & hoc duplici de causa, vel quia obiectum non est secundum se motuum potentia, vel quia non movet sine lumine, sicut patet de colore respectu visus, Commentator 1. de Anim. dicit quod exemplum Philosophi 3. de Anim. quod color est potentia visibilis in tenebris, &c. inductum est ad manifestationem, non ad verisimilitudinem, cum sit per se visibilis, sicut homo est visibilis. Sed in proposito neutrum oportet ponere, quia si obiectum naturaliter visum posset supplere lumen naturale, ad hoc quod tale obiectum videretur, non oportet ponere aliud lumen, sed obiectum infinitum potest supplere omne lumen intellectuale naturale, & supernaturale.

Ex duplici
causa ponitur
lumen habi-
tus in intell-
ectu.

Similiter habitus ponitur in visione naturali, vel in intellectu, ut cessante actu aliquid remaneat in potentia, unde posset iterum in actum; sed si actus esset ita mansuus sicut habitus, non oportet ponere habitum, quia perfectior est potentia, quando manet cum actu, quàm si habitus tantum maneat in ea; sed in proposito actus potest manere perpetuo; igitur ibi nulla est necessitas ponendi habitum: unde si obiectum sit præsens, ipsum sufficit ad visionem sine habitu, si obiectum possit videri, & præsens habitus sine præsencia obiecti non inuat.

7.

Dices, etsi non requireretur ex parte potentia, requiritur tamen ex parte obiecti, ut habitus scientialis, vel species, quamquam obiectum sit præsens.

Contrà, probatum est prius, quod habitus, ut distinguitur contra speciem, nec sufficit, nec requiritur.

Idèd dico quod excludendo omne medium potest intellectus animæ Christi videre Verbum primò, & immediatè summa visione creabili negatiuè.

SCHOLIUM II.

Voluntas animæ Christi (idem de intellectu) est imperfectior voluntate Angelis, & idèd non potest tantum agere quantum illa, actione de genere Actionis, sed potest tantum, vel plus operari, & frui, quia hoc non est agere, sed dilectionem in se habere undeunque cau-

setur; alioquin Deus non frueretur, quia non elicit, nec agit suam fruitionem. Secus autem charitate à voluntate, & omni habitu ab intellectu, verum est, quod coësserent visionem, & fruitionem, Deo suppleto vice habituum; quamvis Doctor hic relinquat hoc ut dubium, aliis sapè absolute asserit, & de voluntate habet in Oxon. dist. præced. q. 3.

8.

Sed esto quod intellectus se habeat actiue respectu visionis, & voluntas respectu fruitionis, possetne intellectus summa visione, & voluntas summa fruitione frui immediatè sine omni habitu supernaturali, & hoc comparando voluntatem animæ Christi ad voluntatem Angelis? Dico quod in hoc sunt duo articuli. Primus est, si voluntas animæ, vel intellectus possent esse ita actiue sicut voluntas, vel intellectus Angelis? Secundus articulus est, si potest voluntas creata frui sine gratia, vel intellectus videre sine lumine?

Voluntas ani-
mæ Christi
non est per-
fectior acti-
ua inter
creaturas.

Ad primum dico quod voluntas animæ Christi non potest esse perfectior actiua in natura sua inter voluntates creatas, nec intellectus, esto quod sit actiua; quia cum voluntas sit actiua potentia in natura, ipsam esse perfectiorem actiua, quàm sit voluntas Angelis, esset ipsam esse perfectiorem in natura sua, & idèd non potest tantum agere actione de genere Actionis, quæ est elicere volitionem, sicut posset voluntas Angelis si natura Angelis fuisset assumpta, & tamen cum hoc stat, quod potest agere ad summam fruitionem, & quod non esset fructio nobilior in voluntate Angelis, etsi natura Angelis fuisset assumpta, quàm modò sit in voluntate animæ Christi. Non enim ex hoc fruitur, quia elicit dilectionem, sicut intellectus est intelligens; sed frui est esse diligentem, à quocumque dilectio eliciatur. Idèd licet non posset summè agere actione de genere Actionis ad fruitionem, tamen potest summè frui termino actionis de genere Actionis, & sic summè agere, quod est operari, actione de genere Qualitatis. Quia esto quod nihil ageret actione de genere Actionis, adhuc posset summè frui, & summè agere, quod est operari, quia non propter hoc quod causa secunda perfectior agit, erit perfectior, quia causa principalis prima agens cum causa secunda debiliore, plus agit, quàm fecit cum fortiori, supplendo defectum causæ debilioris. Idèd licet intellectus, & voluntas ponantur actiua, adhuc possent agere ad summum actum, licet non summè ad summum.

Frui non est
dilectio amo-
rem, sed
amare.

9.

Sed dubium est, an istæ actiones differant specie? Quia licet fruitiones æquè perfectæ possint causari totaliter à prima causa in voluntate Angelis, & hominis, esto quod voluntates tantum se habeant passivè: vel esto quod agent actione eiusdem speciei, tamen si actiones voluntatum differunt specie, necesse est fruitiones differre specie ex diversitate specifica causæ prioris. Vel si Deus assumeret Angelum, & æqualiter coageret voluntati Angelis, sicut modò voluntati animæ Christi, illa fructio esset perfectior, cum tamen dictum sit quod non potest perfectior fructio creari. Dico quod terminus ponitur ex parte formæ fruitionis, & non ex parte causæ agentis. Unde illa fructio, quæ non est in voluntate animæ Christi, intenditur ad gradum animæ, quod ita ultra illam non est gradus creabilis. Et si Deus coageret voluntati Angelis, quæ est magis actiua in natura, non posset coagere nisi ad illam. Idèd

Idèd impossibile est, quod tantum coagat causæ fortiori in agendo sicut debilitati.

10.
An causa
prima possit
agere cum
secunda prio-
ri, siue secun-
da posteriori.

Ad secundum articulum, dico quod dubium est si causa simpliciter prima potest agere cum causa secunda priorè, & supplere actionem causæ secundæ posterioris? Quia licet Deus posset causare effectum immediatè sine omni causa secunda, tamen dubium videtur, si agat cum vna causa secunda, an possit supplere actionem causæ secundæ posterioris? Ut si solum habeat eandem actionem ad generationem hominis, quam haberet, si pater, & mater agerent, dubium videtur, si Deus potest supplere actionem patris, & matris sole agente uniformiter? Et videtur quod sic, quia si Deus potest supplere omnes actiones causarum secundarum immediatè; igitur potest supplere actionem vnus, dimittendo aliam habere actionem suam.

Causa secun-
da vniversa-
lis an mouet
particula-
rem.

Contrarium videtur, quia causa secunda vniversalis mouet causam secundam particularem, ita quod causa secunda posterior mouet mota à causa priorè vniversali; igitur non potest Deus supplere actionem eius, nisi possit habere rationem causæ mouentis motæ: hoc autem videtur impossibile. Ponentes enim potentiam esse causam principalem obiecto mouente, vel è contra, non videntur ponere quod potentia sine obiecto posset causare visionem, nec etiam è contra: nec etiam videtur probabile secundum ponentes quod pater, & mater sunt actiua in generatione proles, quod posita actione patris posset Deus supplere actionem matris.

11.

Dico quod si talis est ordo inter causas secundas, quod non potest causa secunda principalior agere, nisi moueat actualiter minùs principale, vel quod actio causæ minùs principalis non possit supplere à quacumque alia causa: tunc impossibile est quod voluntas perfectissima fruitione fruatur, & quod ibi habeat actionem suam sine causa secunda subordinata sibi: Deus tamen posset immediatè supplere actionem vtriusque causæ. Et tunc si ponitur voluntas agere ad fruitionem, non potest hoc poni sine charitate agente, ut causa subordinata. Si autem teneatur quod posita actione causæ magis principalis, potest Deus supplere actionem alterius causæ secundæ subordinatæ; tunc dico quod de potentia absoluta Dei posset voluntas frui, agendo cum causa prima sola, etsi non prius natura daretur gratia coagens. Nec oporteret quod Deus haberet actionem mouentis moti, quia ex hoc quod supplet actionem illius causæ, non oportet quod moueatur, nec vniversalius aliquid mouetur in quantum agit: nec sequitur quod visio possit causari sine obiecto terminante, sed sine motione actiua eius. Similiter mater se habet passivè in generatione proles, & si cum hoc habeat rationem actiui, totam illam actionem posset Deus supplere posita actione patris.

SCHOLIUM III.

Ad primum explicat quando intelligens rem aliter, quàm est, fallitur. Ad secundum, intellectum creatum videre infinitum in se, de quo in Oxon. 1. d. 1. q. 1. & vlt. & ostendit hinc non sequi, visionem creatam, & increatam esse eiusdem speciei, neque infinitum comprehendere à finito. Ad quartum, declarat quando actus potest esse æquè perfectus ante habitum, & an agere supernaturale supponat tale esse.

Scoti opet. Tom. XI.

Ad primum principale primæ quæstionis, cum dicitur, non potest vnus intellectus plus alio intelligere. Dico quod abstrahere non est decipere, sic abstrahentium non est mendacium, sed est considerare hoc sine illo, hoc est, non considerando illud. Sic igitur non potest vnus intellectus plus intelligere rem, si dicat quod illa res est plus in se, nisi alius intellectus, vel iste fallatur; quia quisquis intelligit rem esse aliter quàm est, fallitur; tamen potest aliter intelligere rem, scilicet intelligendo ipsam, non intelligendo illud, sine quo non existit. Tamen plus potest vnus intellectus intelligere, quàm alius, hoc est, quod actus vnus potest esse intensior, & perfectior eiusdem obiecti, quàm actus alterius intellectus: neuter tamen fallitur, sed vterque non videt æquè clarè.

12.
Ad 1. arg. 1.
quæstionem.

Intelligens
rem aliter
quàm est,
quomodo fal-
litur.

Ad aliud, cum dicitur quod intellectus animæ Christi videret Verbum sub ratione infiniti, concedo quod sic facit minimus intellectus, si quietetur; non enim potest quietari nisi in infinito sub ratione infiniti, quia quilibet intellectus est totius entis. Idèd non quietatur nisi in illo obiecto, in quo est quodlibet obiectum suum, quantum potest esse; sed solum in essentia diuina sunt omnia intelligibilia eminenter. Et confitmo hoc, quia nullus intellectus beatus sariabitur, nisi in videndo Deum trinum, & ista est maxima infinitas, quod sit vnitas in substantia, & trinitas in personis.

Ad secundum.
De hoc 3. d.
17. q. 1. &
vlt.

Intellectus
non quietatur
nisi in
infinito.

Ad primam probationem, cum dicitur quod visio intellectus creati, & increati essent eiusdem speciei. Dico quod non sequitur, quia bonum est ex causa integra, secundum Dionysium, malum autem potest esse ex vna; idèd quando plura requiruntur ad vnum effectum specie, vnitas vnus concurrentis non sufficit; distinctio cuiusque prioris sufficit ad diuersitatem effectus. Licet igitur distinctio obiectorum sufficiat ad distinctionem actuum, vnitas tamen non sufficit ad vnitatem. Similiter, si obiectum sit illimitatum, esto quod tota visio actiua sit ab obiecto, adhuc potest causare diuersas visiones specie in diuersis passis. Et esto quod essent passiva eiusdem speciei, possent visiones distingui specie ab obiecto eodem habente diuersas visiones in vnitate. Neque habetur à Philosopho, 2. de Anima, text. 33. quod identitas obiecti sufficit ad identitatem actus. Et sic 7. Physic. text. 21. ex diuersitate specifica termini bene potest esse diuersitas motus specie: non tamen ex identitate termini identitas motus, quia ad eundem terminum specie, & numero potest esse motus rectus, & circularis, qui tamen sunt impossibiles. Si autem alicubi ita est, quod ex identitate obiecti possit argui identitas actus, hoc est solum de obiecto adæquato actui.

13.
Ad 1. proba-
tionem.

Vnitas obiecti
non identifi-
cat actus
specie.

Ad secundam probationem, cum dicitur quod si intellectus animæ videret obiectum per rationem infiniti, tunc comprehenderet essentiam. Dico quod non sequitur, quia nunquam est comprehensio obiecti à potentia, nisi quando tanta est intellectiuitas potentia intelligentis, quanta est intelligibilitas obiecti-intellecti. Aliter enim actus non potest esse adæquatus obiecto, & propter hoc potentia talis non comprehendit obiectum.

14.
Ad secun-
dam.
Videns infi-
nitum non
idèd compre-
hendit.
Quid est com-
prehensio.

Dicitur tamen ab aliis quod quietatur intellectus animæ Christi in hoc, quod videt essentiam, & infinitas concomitatur essentiam. Sed illud

illud non valet, quia concomitans non quietat, nisi ipsum directe videatur; quia licet videns coloratum aliquod, viderem quocunque colores concomitarentur, nisi in illo quod ego video directe contineretur quodlibet visibile, quanquam in concomitante includeretur, non quietaretur visus meus, nisi viderem illud concomitans; sic in proposito.

15.
Ad 3. argum.
mentum.

Ad aliud, dico quod in visione naturali non requiritur lumen proportionabile, nisi quia obiectum non est sufficienter lux; vel quia non potest videri sine luce. Sed quando obiectum ex se totum supplet quod esset requisitum, ibi querere aliud lumen esset simile querenti candelam ad videndum Solem.

Præterea, & si plura requirantur in inferioribus ad actum, non potest argui quod tot requirantur in superioribus; ex pluralitate enim imperfectorum non potest argui pluralitas perfectorum, quia quæ sparsim continentur in inferioribus, vniuntur continentur in superioribus.

16.
Ad quartum.
Quare actum
non est ita
perfectus an-
te habitum
ut possit

Ad aliud, cum dicitur: non potest esse actus ita perfectus ante habitum, sicut potest. Dico quod hoc est verum in habitu moralis, duplici de causa, vel quia potentia de se non est summe inclinata ad actum; vel quia obiectum non æqualiter potest agere in potentiam non inclinatum, sicut in potentiam inclinatum; neutrum est verum in proposito.

Actum ante
habitum po-
tens esse per-
fectissimus.

Vel aliter dico, quod perfectissimus actus intelligendi naturalis potest haberi ante habitum, quia principia cognoscimus, inquantum terminos cognoscimus: idem notitia terminorum potest esse perfectissima negatiue ante habitum principiorum; quia assensus intellectus ipsorum simplicium, ut termini sunt per se noti, potest esse prior omni habitu principiorum, & si postea causetur maior notitia simplicium, hoc non est ex habitu principiorum, sed ex intensiori consideratione simplicium; idem habitus principiorum potest esse sequens naturaliter perfectissimum actum. Similiter est in syllogismis, quod actus perfectissimus potest præcedere habitum, & aliquando ex illo generatur habitus, & aliquando non.

17.
* Ad primum
argum. supra
p. 3. & seqq.
Agere præ-
supponit esse
exponitur.

Et quando probatur in secundo articulo principali *, quod habitus supernaturalis est medians, quia agere præsupponit esse. Dico quod an sit ibi habitus de facto, vel non, nescio: tamen non est necesse ponere ibi habitum, quia ex parte susceptiui assero quod nullus mediat. Vnde loquendo de agere, quod est actus secundus: concedo quod agere præsupponit esse naturæ, loquendo de agere de genere Actionis. loquendo tamen de agere supernaturali, quod est operari, & non agere de genere Actionis, dico quod non prius requirit esse supernaturale, quia potest in supernaturale in primo instanti, quod habet esse supernaturale, & hoc habent ipsi ponere, qui ponunt intelligere recipere. Si enim non immediate in natura esset recipere alicuius supernaturalis, esset processus in infinitum, quia ante hoc esset illud recipere alicuius supernaturalis, & ante illud aliud in infinitum, vel sicut dicimus supernaturale de genere Qualitatis, quod est operari, non præsupponit esse supernaturale. Tamen loquendo de genere Actionis, quod est elicere operationem, concedo quod agere supernaturale præsupponit formam supernaturalem. Sed tunc accipiendo iniquitatem, quod videtur est sic agere, falsum est,

Agere super-
naturale an
supponat esse
naturale.

quia videns non videt, quia elicit visionem, sed quia recipit; quia æqualiter videret, & si non eliceret.

Ad aliud contra illud, dico quod non sequitur, quod ex puris naturalibus videret essentiam diuinam, si immediate possit in hanc visionem sine habitu mediante: imò magis sequeretur quod naturaliter naturalitate creaturæ posset si poneretur habitus, quam non; quia cæcus miraculose illuminatus postea naturaliter videt; igitur si habitus iste esset datus creaturæ supernaturaliter, adhuc creatura, mediante illo habitu creato, posset Deum videre naturaliter. Sed si talis habitus non concurrat, impossibile est quod Deus videatur naturaliter à creatura, quia nihil præcedit visionem in ipsa creatura, nisi quod non sufficit ad hoc, quod actu videat Deum intuitiue. Neque cum actu videt Deum, videt eum ex naturalibus creaturæ, neque ex eo, quod est naturale Deo, quia non videt Deum intuitiue actu, nisi ex concursu causæ superioris agentis, & inferioris (si ponatur potentia actiua) & iste concursus neque est naturalis Deo, neque creaturæ.

18.
Ad secundum.
Pistio habitum
supernaturalem
in potentia
an naturali-
ter agit per
ipsum.

Ad tertium ibidem, cum dicitur, si intellectus potest immediate videre, igitur pari ratione voluntas frui; quia posset voluntas perfici summa fruitione sine charitate; concedo quod de potentia Dei absoluta potest creare summam fruitionem creabilem, & gratiam; non enim alligatur potentia sua hoc medio; tamen aliter facit Deus de potentia ordinata.

Nullum in-
tellectum vi-
dere Deum
naturaliter,
præter suum.

Ad tertium.

SCHOLIUM IV.

Sententia D. Thoma 1. p. quæst. 12. art. 8. & 3. p. quæst. 10. art. 2. animam Christi non videre omnia, quæ videt Verbum, quia hic comprehenderet illud, refutatur primò, quia plus est videre infinitum intensiue, quam extensiue, & tamen illa visio non comprehendit. Secundò, cognoscens unum effectum Dei, non comprehendit eum vs causam illius effectus. Tertiò, relinquit exemplum D. Thoma. Vide Fab. dist. 14. cap. 1. & 2. & Pisigian, artic. 1. refutantes solutiones Thomistarum.

Ad secundam quæstionem, cum queritur an anima Christi nouit in Verbo omnia, quæ nouit Verbum? Distinguitur de notitia Verbi. Quædam nouit notitia simplici, sic enim nouit fienda, & non fienda: quædam nouit scientia visionis, quæ facta sunt, & quæ sunt fienda. Primo modo intellectus animæ Christi non nouit omnia, quæ Verbum; secunda modo nouit. Patet primum, quia si sic, essentia comprehenderetur ab intellectu animæ, quod probatur dupliciter sic ab aliis.

Primò sic, quando principium perfectius cognoscitur, tantò plures conclusiones in ipso videntur; & per consequens si omnes conclusiones videntur, igitur & principium perfectè cognoscitur, & comprehenditur.

Secundò sic, qui cognoscit unum effectum, aliquam habet cognitionem causæ, & qui plures effectus eiusdem causæ, plus de illa causâ: igitur qui omnes effectus videt, causam totaliter comprehendit: non igitur videt intellectus animæ Christi in Verbo omnia, quæ videt Verbum.

Dico quod ista ratio non valet. Primò, ista consequentia non valet, iste cognoscit omnes effectus

19.
Dico qua-
si non se-
cunda.

20.

SCHOLIUM V.

Ponit quatuor modos, quibus intelligi potest animam Christi videre omnia in Verbo, & tenet quartum modum, scilicet videre omnia habitualiter, id est, actu primo, quia in hoc quod videt Verbum formaliter, videt omnia alia habitualiter in eo; quod alijs animabus non conceditur. De quo vide eum in Oxon. hic à num. 20. & ibi Schol. quo ex variis locis eius ostendimus hanc esse propriam eius sententiam, quam hic expressè habet, & sic eum intelligimus, & sequuntur Faber, Pisigian, Omand. & alij Scotistæ hic. De alijs modis vide eum ibidem à num. 9.

22.
Anima Chri-
sti videt om-
nia in Verbo
quadruplici-
ter. Primus mo-
dus.

Dico igitur ad quæstionem, quod posset poni quod intellectus animæ Christi omnia videt, quæ Verbum videt, quadrupliciter; vel actualiter, vel habitualiter, & utrunque dupliciter actualiter, quod videat omnia actu elicitò, ita quod habeat propriam visionem cuiuslibet visibili, tamen in Verbo, sicut multa videntur in speculo, quæ habent propriam visionem ibi; & secundum hanc viam sequitur quod intellectus animæ Christi actu videt infinita, & quod habet infinitas visiones distinctas in actu simul, quod tamen negatur communiter.

Secundò potest intelligi, quod omnia videat actualiter, non per proprias, & distinctas visiones, sed quod illa visio sit vna formaliter, & multæ virtualiter, & habet vnum obiectum adæquatum, ut essentia diuina, & infinita secundaria. Sed illa opinio ponit quod est vna in actu, & infinitorum intellectuum; & licet non ponat infinitas visiones in actu, tamen ponit vnâ infinitam in actu intensiue, quia illa vna eminenter continet omnes illas visiones proprias, quas posuit opinio prior, & non videtur probabile quod aliqua sit visio in actu infinita intensiue alicuius creaturæ.

Secundus.

Tertiò posset poni quod videt omnia habitualiter, & hoc dupliciter. Primò per habitum sibi concreatum, quod omnia videt in Verbo habitualiter. Sed iste habitus est prius * improbat, quia non posset esse vnus habitus, quo possent omnia videri, quæ videntur à Verbo, nisi esset vnum obiectum adæquatum habitui, in quo omnia visa eminenter continentur, & tunc iste habitus esset respectu Verbi, quod prius est improbatum.

23.
Henrici opi-
nio.

* 2. d. 3. q. 10.

Quartò potest intelligi, quod videt omnia habitualiter, hoc est, in actu primo; sicut habens scientiam reducitur primò de potentia essentiali, & tamen dicitur scire habitualiter, cum est in potentia accidentali ad actum considerare cum vult.

Quartus.

Ista scientia est actus primus in memoria, & istum modum teneo. Sic enim intellectus animæ Christi videt in Verbo omnia, quæ habet virtualiter, hoc est, actu primo, quia in hoc quod videt Verbum formaliter, videt omnia habitualiter, quæ videt Verbum isto modo, & illud quod est sibi ratio videndi Verbum, est sibi ratio videndi omnia alia in Verbo in actu primo. Et isto modo non est de alijs animabus, quia aliæ animæ videntes Verbum, nunc vident hoc, nunc vident illud, secundum quod Verbum vult obliuere hoc illi videnti, & illud alteri videnti; sed non obicit simul omnia, quæ videt, cuiuslibet videnti Verbum. Sed oppositum est de anima Christi, quia essentia diuina obicit omnia intellectui animæ

24.
Sententia
propria.

effectus virtualiter contentos in causâ; igitur comprehendit causam; quia cognoscens propinquius causâ, plus cognoscit de causâ, quam cognoscens remotius, si neutrum cognoscitur nisi per istâ causam. Sed infinitas intensiua est immediatius essentia diuinæ, quam infinitum extensiue, quia infinitum intensiue includitur in eodem instanti naturæ, in quo essentia est ens, cum essentia sit pelagus infinitum, & illud instans naturæ præcedit omne infinitum extensiue. Similiter illud est immediatius essentia diuinæ, cum sit prius in ratione cognoscibilis, quam infinitum extensiue; igitur si cognoscens infinitum intensiue, ut infinitum, non comprehendit essentiam; neque si cognoscat quod imperfectius est, ut infinitum extensiue, propter hoc comprehendit essentiam; quia comprehensio est quando tanta est intellectusualitas potentia, quanta est intelligibilitas obiecti.

Magis sequi-
tur compre-
hensio in
visione infi-
nitæ intensi-
uæ, quam ex-
tensiue.

Quid est com-
prehensio.

Item, videns vnum causatum, non propter hoc comprehendit causam, ut causa huius effectus perfectè; neque videns effectum secundum, propter hoc videt causam illius effectus, ut causa est perfectè; neque plus de causâ, inquantum est causa primi effectus, cum ista sint disparata; igitur non propter hoc, quod videt omnes effectus, perfecti us cognoscit causam inquantum huius effectus; igitur non propter hoc, quod videt omnes, comprehendit causam, inquantum causa.

21.

Dico igitur ad probationem, quod cognoscens principium, perfectè cognoscit conclusionem, sed è contra est fallacia Consequentis, conuertendo consequentiam; quia causa secundum quod est causa effectus, non capit aliquam perfectionem ab illo effectui, quia sic idem esset causa sui ipsius; sed principium, ut notum, causat notitiam conclusionis; igitur non propter hoc, quod conclusio est nota, perfectius cognoscitur principium intensiue. Nunc autem licet perfectius cognoscere principium intensiue, concludat conclusiones plures extensiue cognosci, nunquam tamen è contra ex pluralitate conclusionum cognoscitur principium intensiue; quia accipiat principium in gradu A. & sit nonus gradus; sit decimus gradus comprehensius principij, quero an cognito principio sub gradu A. possit cognosci aliqua conclusio, vel non? Si sic, quia ratione vna, sic secunda, & tertia, cum qualibet æqualiter contineatur virtualiter in principio. Si non possit cognosci aliqua conclusio cognito principio in gradu A. vel igitur sic cognoscere ipsum non erit aliqua cognitio principij, & tunc nulla conclusio posset cognosci citra gradum vltimum comprehensiuum principij, si non possit aliqua notitia haberi de conclusione per principium in illo gradu. Vel si sub illo gradu possit aliqua cognitio haberi de conclusione vna, potest aliqua haberi de qualibet conclusione virtualiter contenta: igitur ex pluribus conclusionibus cognitis non habetur perfectior cognitio extensiua principij; sed solum quod ad plura se extendit, cum ex pluribus conclusionibus homo considerat perfectius quiditatem terminorum simplicium principiorum, & tunc intensius cognoscitur principium, quia perfectius cognoscitur quiditas incomplexorum, & hæc est præcisa cognitio principij, ut principium.

Ex perfectiori
cognitione
principij co-
gnoscuntur
plures conclu-
siones.

Scoti oper. Tom. XI.

R r 3 Christi,

Christi, ita quod per conversionem intellectus animæ Christi per imperium voluntatis, ad quodcunque, quod Verbum videt, potest illud videre, ita ratio habet suum obiectum primum, ut Verbum; ergo simul obiciuntur sibi omnia, sed non intellectui aliarum animarum.

Quid habet anima Christi in visione ultra alias animas.

Dices, quid habet ex hoc ista anima ultra animas alias ex hoc, quod quælibet alia anima potest quodcunque videre, etsi non simul? Etsi enim specialiter repræsentat essentia diuina sibi omnia, & alteri animæ, tamen ipsa non potest simul intelligere infinita. Dico quod sicut est de speculo voluntario, quod ponit Auicenna 6. Natural. part. 4. cap. 6. quod si omnia repræsentet simul, cui vult, alteri vero non omnia, & si ille, cui repræsentat, non simul omnia videt, hoc non est nisi ex defectu videntis. Nunc autem experimur in nobis quod quanto plura simul intelligimus, tanto ea indistinctius cognoscimus; ideo cum anima Christi sit eiusdem naturæ cum anima nostra, si infinita simul videt, indistinctissime ea videt. Tamen ista habet ultra alias animas, quod videt futura in Verbo, si ad ea se conuertat, per Damascenum lib. 3. cap. 6. non autem alia creatura, nisi ex reuelatione speciali, aut ex verisimilibus coniecturis.

25. Ad arg. 1. secundum q. infinitum obducitur pertransire, exponitur.

Ad primum principale, dicitur quod videt infinita habitualiter modo prius dicto. Ad auctoritatem Philosophi 2. Metaphys. Dico quod non conuenit infinita pertransire, incipiendo ab uno, & capiendum hoc post hoc, neque Deus posset sic intelligere infinita, quia si nunc inciperet intelligere hoc instans, & semper intelligeret unum post aliud, nunquam pertransiret omnia instantia futuri temporis infiniti. Et sic intelligit Philosophus, cum scientia sit rei, cum causas eius cognoscimus; si dependeret ex infinitis causis, ipsa non posset cognosci. Nec sequitur quod virtus infinita, & infinita possumus in æqualia; quia virtus infinita potest actu simul intelligere infinita distincte. Virtus autem finita tantum habitualiter, & esto quod actu intelligeret infinita; adhuc intelligeret ista finitè, & non distinctissime. Exceditur igitur causa finita ab infinita in modo intelligendi, & non in hoc, quod potest actu in plura simul.

Ad secundum. An Angelus possit illuminare animam Christi.

Ad aliud, dico quod absolute loquendo, Angelus posset illuminare animam Christi inspicendo ad naturam, si anima Christi non se conuertit ad videndum futura, posset Angelus loqui sibi, si reuelatio fiat; tamen si conuertat se ad omnia reuelata, illa potest videre. Item, de potentia ordinata Dei non fit reuelatio secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem Hierarchiæ; quanquam aliter posset fieri de potentia absoluta Dei.

Ad tertium. Anima Christi si illuminat Angelos.

Ad aliud, concedo quod anima Christi est primum in Hierarchia suprema, & quanquam esset infimum in natura beatificabili, adhuc esset capax cuiuscunque visionis Dei supremæ: quia non differunt visiones hominis, & Angeli specie; & anima Christi influit in alias animas, & in Angelos habentes superiores naturas in gradu naturæ, quia ista est superior in gradu gratiæ, & influxus est sicut reuelatio secundum ordinem gratiæ, non autem secundum ordinem naturæ de potentia ordinata Dei.

QUESTIO III.

Utrum anima Christi perfectissime nouit omnia in genere proprio?

Alenf. 3. p. 9. 13. m. 7. D. Thom. 3. p. 4. 11. art. 6. & hic q. 3. D. Bonauent. art. 2. q. 2. Richard. art. 3. & 4. Cap. quæst. 1. Durand. q. 3. Suar. 3. p. 1. m. 1. d. 17. s. 1. & 2. Valq. d. 54. Vide Scot. de primo Princ. c. 4. con. 9.



Videtur non. Luc. 2. Iesus proficiebat ætate, & scientia: igitur accepit cognitionem de nouo.

Item, ad Hebr. 5. dicitur didicisse obedientiam. Item, Christus fuit rationalis, quantum ad animam; igitur cum rationalis sit discurre, ipse potuit per discursum nouam notitiam acquirere.

Item, Christus fuit viator, igitur verè comperebant sibi, quæ viatori debent competere, & per talia acquirere notitiam ex sensibilibus: certum est enim quod Christus habuit nouas sensationes.

Oppositum, Magister in litera: Nullam ignorantiam Christus accepit.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thomæ, animam Christi nouisse omnia scientia infusa, non tamen acquisita, sed in hac proficit, refutatur quoad utramque partem. Primum, quia secundum ipsum, non dantur duo accidentia eiusdem rationis simul, & ista dua scientia sunt talia. Secundum, si habet scientiam infusam omnium, videtur quod nullam acquirere potest.

Dicitur ad quæstionem, quod notitia in genere proprio dicitur dupliciter, quædam infusa, quædam acquisita. Anima Christi non habuit notitiam acquisitam omnium in genere proprio: habuit tamen omnium notitiam infusam, quia Deus concreauit sibi tantam gratiam, quantum potuit creare: igitur pari ratione notitiam, &c. Hoc videtur per illam auctoritatem, Isa. 1. Egredietur virga, &c. Et subditur, spiritus scientia, &c. & saltem habuit habitualement omnium, hoc est, notitiam in actu primo; non autem habuit notitiam acquisitam omnium, quia ipse habuit intellectum possibilem & agentem, & notitiam principiorum in actu primo, in quo virtualiter continentur conclusiones. Igitur potuit acquirere scientiam nouam in genere proprio.

Sed contra istum Doctorem est, quia ipsemet tenet quod duo accidentia differentia solo numero non possunt simul esse in eodem; sed cognitio acquisita, & infusa in genere proprio, sunt eiusdem speciei. Quia licet cognitio in Verbo, & cognitio in genere proprio differant specie, non tamen cognitio infusa, & acquisita, quando utraque est in genere proprio; quia cognitio rerum in Verbo, & in genere proprio differunt formaliter ratione obiecti formalis, quantum idem sit obiectum materialiter. Sed quælibet cognitio in genere proprio, siue sit infusa, siue acquisita, est obiecti formalis vnius, quia est eius sub propria ratione. Nec variatur effectus speciei propter diuersa agentia, quia species eadem numero, quæ nunc causantur ab obiecto, possent fuisse immediate creatæ à Deo: igitur cognitio in genere proprio infusa, & acquisita eiusdem obiecti, non differunt.

differunt specie, quia diuersitas causæ efficientis specie non arguit diuersitatem effectuum specie. Hoc declarat Augustinus 3. de Trinitate 6. de genitricis per propagationem, & putrefactionem, quæ dicit posse esse eiusdem speciei. Idem vult Augustinus in epistola ad Deo gratias. Idem vult Ambrosius de Incarnatione.

4.

Contra conclusionem in se. Eiusdem obiecti, & sub eadem ratione formali, non sunt simul duæ cognitiones perfectæ, quia alia superflueret: sed cognitio in genere proprio infusa, & acquisita sunt eiusdem obiecti, & sub eadem ratione formali obiecti.

Impugnatur aliud dictum D. Thomæ.

Item, quod dicitur, quod potest nouam notitiam acquirere, quia habet intellectum agentem & possibilem; non concludit, quia augmentatiua potentia fuit in Adam, quando fuit in summo aucto esse. Sic Sancti habent intellectum & possibilem, & agentem; nec posita causa, quæ quantum est ex se possit in effectum, oportet quod causet effectum, quia potest præueniri à causa fortiori dante terminum, in quem posset, si non esset præuenta; igitur non oportet quod causa causet terminum, nisi careat termino. Similiter cum quis considerat principia, & omnes conclusiones inclusas, non oportet quod exeat in plures, quia datur terminus. Sic si anima Christi habuit notitiam omnium, non potuit ulterius aliquid acquirere, nec propter hoc ibi frustra ponebatur intellectus agens, & possibilis, quia sunt de perfectione naturæ animæ intellectiue.

SCHOLIUM II.

Primum dictum. Anima Christi non nouit omnia actualiter elicitiue, nec intuitiue, nec abstractiue, quia sic excederet in infinitum intellectum nostrum. **Secundum.** Anima Christi habet species omnium quiditarum, neque omnia per vnam, vel paucas repræsentari possunt. de quo in Oxon. 2. d. 3. q. 10. & 11. hoc modo nouit omnes quiditates habitualiter. **Tertium.** Non nouit actu simul omnia singularia, quia non per species quiditarum. de quo ibidem q. 11. quia indiuiduationes aliquid addunt super naturas. ibidem q. 1. & 6. nec per species proprias omnia indiuidua cognoscit, quia essent infinita: bene tamen aliqua per species infusas, & etiam per proprias acquisitas. de quo ibidem q. 11. **Quartum.** Singulare est per se intelligibile, licet à nobis non pro hoc statu. explicat id: Intellectus est vniuersalium, &c. licet intellectus non impeditur singularitatem capiat, & sensum non.

5. Mens Anselmi. Cognoscere rem in proprio genere quid sit. An Deus ita cognoscat.

Dico igitur ad quæstionem, quod animam Christi nosse omnia in genere proprio, potest multipliciter intelligi; quia cognoscere in genere proprio, proprie est cognoscere rem formaliter in se, non ut relucet in aliquo, in quo continetur eminenter; & sic nihil extra Deum potest à Deo cognosci in genere proprio, quia si extrinsecum informaret eius intellectum, vilesceret eius intellectus. Sed intendo se videt omnia extra se clariùs, quam aliquis alius intellectus in genere proprio, tamen in quolibet alio intellectu à Deo, cum notitia rerum in Verbo stat notitia earum in genere proprio, quia omnis intellectus est totius entis, & nisi videatur totum ens, non habet omnem notitiam, quam potest habere simul. Igitur stat quod anima Christi habuit notitiam rerum in Verbo, & tamen in genere proprio.

prio. Potest igitur quæstio intelligi, quod anima Christi nouit omnia in genere proprio habitualiter, vel actualiter, & utrumque dicitur abstractiue, vel intuitiue, & utrumque dupliciter, vel de cognitione quiditarum, vel singularium.

Dico igitur, loquendo de cognitione actuali, anima Christi non nouit omnia, nec abstractiue, nec intuitiue actu elicito vno, nec pluribus simul; quia si actualiter videret infinita, simul excederet in infinitum intellectum nostrum; hoc est impossibile, cum sint eiusdem speciei. Experimur enim quod intellectus noster non se extendit simul actualiter in infinita, nec extendere potest; imò valde indistinctè intelligit plura simul actu, si illa intelligantur per diuersas species. Si quæritur, an possit intelligere intuitiue sic omnia? hoc pertinet ad aliud membrum, an scilicet posset simul videre omnia habitualiter.

Si autem intelligatur quæstio de omnibus quiditatibus, vel singularibus. Dico quod simul nouit habitualiter omnes quiditates; quia hoc est de perfectione intellectus. Sed per quid nouit omnes quiditates? Dico quod neque per vnam rationem, neque per multas acquisitas, quia non potest vna ratio distinctè repræsentare omnes quiditates, nisi istæ quiditates contineantur eminenter in illa, secundum omnem rationem intellegendi; sed nulla talis potest poni in intellectu creato, nisi poneretur quod inferiora solum distinguuntur à superioribus per negationes, ita quod causa semper superior contineat totam entitatem inferioris, & inferior partem superioris cum negatione, quod est impossibile. Habuit igitur ista anima per infusionem notitiam quiditarum per species sibi concretas.

Si intelligatur quæstio, an nouit omnia singularia simul, & hoc actualiter, & abstractiue, vel actualiter, & intuitiue? Dico quod non, nec est idem cognoscere singulare actualiter, & intuitiue, & cognoscere existentiam singularis, quia singulare non est idem, quod existentia, cum abstractat ab existentia, si tamen poneretur quod vniuersale sufficeret ad cognoscendum singulare perfectè, & tunc per hoc quod cognosceret quiditates perfectè abstractiue, cognosceret singularia; consequens esset dicere quod simul nouit omnia singularia. Sed primum est falsum, quia impossibile est quod per quiditatem cognoscitur singulare perfectè, nec ita per hoc quod cognoscitur, quia singulare addit supra naturam, & quiditatem, ut probatum est de indiuiduatione; igitur addit in cognoscibilitate; igitur cognitio vnius non sufficit ad cognitionem alterius. Si igitur cognosceret omnia singularia simul; sequeretur quod illa haberet multas rationes eiusdem speciei simul, quia rationes proprias cuiuscunque indiuidui; & sequeretur quod actu essent infinita singularia cognita per memorias in actu, quod communiter negatur; & supposito quod sit negandum, dico quod non nouit simul omnia singularia, nec propriè dicitur scientia singularium, etsi notitiam eorum haberet.

Dices: si non nouit omnia simul, igitur vel nullam notitiam singularium habuit infusam: vel pari ratione qua quorundam, & omnium. Dico quod probabile est quod nullorum singularium habuit notitiam infusam; potuit enim acquirere, cum occurrerent sufficienter. Vel si habuit, habuit aliquorum, & aliquorum non. Ratio potest esse: quædam erant nobiliora,

R r 4 &

Anima Christi non potuit intelligere infinita actu.

6. Anima Christi si nouit habitualiter omnes quiditates non per vnam, vel paucas species. de quo 2. d. 3. q. 10.

Cognoscere singulare, actu, & eius existentiam, diuersa sunt.

Cognitio vniuersalis non sufficit ad notitiam singularis 2. d. 3. q. 11.

7.

& illorum notitiam habuit infusam, non ignobilium.

Dices, singularia non sunt per se intelligibilia, igitur non habuit notitiam singularium per se; Antecedens patet; tum, quia sensus est singularium, intellectus vniuersalium per Philosophum: tum, quia nos non distincte intelligimus singularia, igitur nec anima Christi, cum sit eiusdem rationis.

Singularia per se intelligibilia.

8.

Dico quoddamlibet singulare cuiuscumque generis, est per se intelligibile, licet non à quocumque intellectu æqualiter; quia ex quo intellectus est totius entis, & in singulari nihil est intrinsecè, quin sit positum, quodlibet in eo est per se intelligibile, & ipsum in se est per se vnum; igitur per se intelligibile, quia licet pars entis per accidens sit per se intelligibile, non tamen totum, cum non sit per se vnum.

Item, quodlibet est intelligibile ab intellectu Dei, ita singulare sicut vniuersale; igitur & à quocumque intellectu, absolute loquendo, cum quantum est ex se, sit totius entis, licet impediat secundum istum statum lapsum. Ideo de potentia ordinata non potest dici singulare per se intelligibile à quocumque intellectu, non quia obiectum non sit in potentia propinqua, quantum ex parte sui, sed quia intellectus non mouetur nisi à phantasmate, vel à natura, quæ gignit phantasma, quorum neutrum hoc, vt hoc: natura enim est prius natura, quam sit hæc, vt hæc. Ideo singularitas non mouet intellectum nostrum, quia illud est principium mouendi, quod assimilatur sibi effectum. Ideo singularitas se habet tantum concomitanter ex parte mouentis intellectum, quia nihil mouet intellectum nostrum nisi natura, vel phantasma, & ideo intellectus, qui sic mouetur à re, non capit hoc, vt hoc: sed respectu intellectus Dei, non sic est, quia ab illo immediate cognoscitur hæc, vt hæc.

Singularitas non mouet intellectum. Intellectus noster à quo mouetur.

9.

Sensus quomodo est singularium.

Sensus singularitatem non capit. Intellectus est vniuersalium exponitur.

10.

Quomodo sensus nouit singulare.

Et cum dicitur, *sensus est singularium*; dico quoddam impossibile est singulare per se sentire, quam per se intelligi, quia principium immutandi sensum non potest esse nisi natura, vt natura; igitur non immutat, vt hæc; ideo sensus non cognoscit per se singulare, vt hoc. Quia si sint duo corpora in eodem loco, nullus sensus iudicabit ibi dualitatem accidentium, esto quod illa duo sint alba; igitur solum refertur sensus per se in naturam, & non in naturam, vt hæc. Quomodo igitur intelligit Aristoteles? Dico quoddam dicit quoddam intellectus est vniuersalium, quia intellectus sicut potest in vniuersale, sic potest in singulare, & sic potest in vtrumque. Nunc autem sensus sic potest in singulare, quod nullo modo potest in vniuersale; Philosophus enim accepit naturam, vt communis, & in illam naturam potest sensus, quam singularitas concomitatur, & ista natura, vt natura non est vniuersalis.

Et si igitur nullus sensus discernit diuersitatem inter duo accidentia eiusdem speciei posita in eodem ubi, proprium est sensui cognoscere singulare, hoc est, naturam communicatam, nullo modo vniuersale; intellectus, verò potest in vtrumque per se.

Et cum dicitur postea quoddam nos non distincte cognoscimus singulare: dico quoddam hoc est ex ordine ad phantasmata, vel esto quoddam intellectus noster accipiat notitiam immediate à re; quia tamen in statu isto non potest moueri à natura, vt hæc per se, hinc est quoddam non intelligimus nunc

singulare directe, & per se. Si tamen intellectus esset separatus ab istis impedimentibus, per se cognosceret singulare vt hoc.

SCHOLIUM III.

Primum dictum huius litteræ: Anima Christi non nouit omnia intuitiue in genere proprio, nec simul, nec successiue, quia non erant ei omnia presentia & existentia. *Secundum:* Non nouit omnia intuitiue per memoriam, quia hæc supponit omnia nota intuitiue in se. *de quo latè 4. dist. 45. quest. 3. ubi de vtraque memoria intellectiva, & sensitiva. Tertium,* Christus hac scientia intuitiua in proprio genere profecit. *Luca 2. profecit etiam scientia abstractiua actuali. In discursu huius questionis videtur non admittere scientiam per se infusam in proprio genere in anima Christi: quod tenent Durand. hic q. 3. & 4. Alm. & Gabriel hic, Richard. art. 3. q. 1. & 2. & Alenf. 3. p. q. 1. m. 1. & 2. & D. Bonauent. quia admittentes infusam tantum loquuntur de infusa per accidens. Medin. 3. p. q. 9. art. 6. hac censuratur, nullo aut futili nixu fundamento.*

Vterius, si intelligatur quæstio de cognitione intuitiua animæ Christi. Dico quoddam cognitio intuitiua potest esse vniuersalis, & natura, & ipsius singularis: & ista cognitio potest esse actualis, vel derelicta ex actuali, quam habet memoria ex præteritis secundum hoc, quoddam aliquando erant presentia, sicut post visionem actualem habet memoriam, quod tunc vidit. Nisi enim talem cognitionem posset quis habere post actum per hoc, quoddam derelinquitur ab actu, non posset homo pœnitere de præteritis, quia non reclegeret quoddam talem actum commisit. & dictum est prius quoddam actus, vt aliquando presentis, est primum obiectum memoriæ, cum quis memoratur de præteritis: & ista cognitio habitualis est derelicta ex actuali, quæ aliquando infuit. Actuale autem cognitionem, & intuitiua de omnibus non potest anima Christi simul habere; nec successiue infinitorum, quia cognitio intuitiua non est nisi quando res est presentis. Sed nunquam erunt omnia sibi presentia in tali distantia, in qua nata est videre ea intuitiue. Ideo secundum istam cognitionem intuitiua proficiebat Iesus; quia contradictio est quoddam ipse habuisset simul infusam cognitionem intuitiua omnium, & quoddam multorum habuit postea cognitionem intuitiua, quæ tunc non erant. Vnde glossare sic Evangelia, quoddam ipse proficiebat similitudinariè, & cepit tristari, & mestus esse, est subuertere totam Scripturam Evangelicam. Sicut enim vult Augustinus. 83. q. 9. sic glossare Scripturam, quoddam ipsa non habeat veritatem, reddit Scripturam suspectam, quia sic posset dici ad aliam auctoritatem, glossando eam similitudinariè; ideo dicta Evangelica sunt vera historialiter. Dicta tamen Christi, & aliorum bene habent aliquando alium sensum, quam literalem: vt, *Ego sum vita vera*. Sed illa, quæ Evangelistæ narrant historialiter, semper sunt vera ad litteram.

11. De notitia intuitiua anime Christi.

Memoria unde generatur. de hoc 4. d. 45. q. 3.

Anima Christi non nouit omnia intuitiue, sed profecit in hac scientia.

Dicta Evangelij vera historialiter.

12. Species non representant rem intuitiue de hoc 2. d. 3. q. 11.

Item,

Item, multas veritates contingentes nouit illa anima intuitiue postea; illæ non potuerunt esse notæ ex notitia terminorum, quia tunc non essent contingentes; igitur vidit tales veritates intuitiue, quando actu erant.

Primo igitur, neque habuit actualem cognitionem intuitiua omnium singularium, neque derelictam ab intuitiua actuali, quia illa non est nisi ex hoc, quoddam prius infuit cognitio intuitiua actualis; & multorum tunc non habuit notitiam actualem, nec derelictam ex actuali.

13. Ad 1. & 2. argum. Christus profecit in notitia intuitiua. Ad tertium.

Ad aliud, concedo quoddam Christus potuit ratiocinari: nec tamen oportet quoddam propter hoc acquisiuit nouam cognitionem abstractiuam conclusionis, quia prius habuit cognitionem saltem de quiditatibus. & esto quoddam aliquis cognosceret vnum principium partiale, quantum ad omnes conclusiones, quamquam ipse ratiocinaretur, non acquireret plures conclusiones. Nec tamen dicere oportet propterea quoddam illa anima vidit omnes quiditates, & principia conclusionum, quin potuit addicere aliquam conclusionem; quia causa potest cognosci virtualiter, & tamen non omnes conclusiones, & sic anima Christi habitualiter omnem scientiam, quæ est actus primus, habuit; sed ista cognitio non proprie est cognitio conclusionis, quia talem cognitionem de principio habet quis, cum habet habitum scientialem in actu primo, tamen adhuc non tot conclusiones habuit Adam, non enim nouit omnes conclusiones deductas, quamquam sic, si actualiter conuertisset se ad illas, quomodo fecit anima Christi.

Non oportet quoddam anima Christi vidit omnes quiditates, vel conclusiones.

14. Ad quartum.

Ad aliud, dico quoddam Christus habuit veras conditiones viatoris quantum ad aliqua in nobis autem est absolute necessariò processus ex sensibilibus ad causandum cognitionem intuitiua; & quantum ad aliud, est cognitio sensitiva in nobis necessaria propter defectum nostrum, vt per hoc fiat abstractiua. Nunc autem quantumcunque fiat abstractiua, nunquam scitur quoddam hæc herba est calida, & illa frigida, nisi per experimentum; & sic quo ad aliquid est simile; sed quantum ad hoc, quoddam intellectus suus non fuit paralogizabilis, sicut noster, est dissimile.

DISTINCTIO XV.

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum in Christo fuit passio secundum portionem superiorem?

Alenf. 3. p. q. 5. m. 2. art. 2. Henric. quod 8. q. 7. D. Thom. 3. p. q. 15. art. 5. & hic q. 2. art. 1. D. Bonau. art. 2. q. 2. & dist. 16. art. 1. q. 1. & 2. Durand. ibi q. 1. & 3. Gabr. q. 3. Suar. 3. p. q. 15. a. 5. & tom. 2. dist. 33. Valq. dist. 62. Scot. in Oxon. hic.

1. Arg. primum.



I N CA distinctionem 15. primò, quaeritur: *Vtrum in Christo fuit vera passio secundum portionem superiorem?* Quod non. Quia secundum Hilarium 10. de Trin. Christus non habuit timorem, nec sensum doloris.

Item, contraria non possunt inesse eidem; sed secundum. gaudium in summo fuit in superiori portione rationis, quia fruebatur intensissimè; igitur non potuit ibi esse dolor, vel tristitia.

Item 7. *Erbic. cap. 1.* Delectatio vehemens expellit omnem tristitiam, non solum contrariam, sed contingentem. & ratio huius propositionis videtur secundum Auicennam 6. *Naturalium. parte 5. cap. 2.* Potentia impediunt se, ita quoddam si est vehemens in parte sensitiva, non potest esse vehemens ad contrarium in parte intellectiua, quia vel potentia erunt occupata circa idem, et si vna est summe occupata; alia non erit occupata in contrario summe: igitur multò magis eadem potentia non simul habebit summam delectationem, & summam tristitiam.

Item, ad gaudium sequitur dilatio cordis, ad tristitiam contritio; idem non potest simul moueri motibus contrariis.

Oppositum, *Isai. 5. Verè languores nostros ipse sustulit. Et Thren. 1. O vos, venite, & videte si est dolor similis, &c.* sed dolor maior potest esse, quam quicunque dolor, qui non est in portione superiori; igitur sic doluit in superiori.

Item Augustinus super illud Psalm. 87. *Repleta est malis anima mea*; exponit: *pœnia, non culpa.*

Item, Christus meruit in passione; meritum non est nisi in superiori portione.

Item, Adam peccauit in superiori portione; igitur, qui eum redemit, fuit passus in superiori portione, aliter non fuisset conuenienter redemptus.

Dicitur ad quæstionem, quoddam superior portio potest considerari, vt portio superior, vel vt natura. Primo modo non potest in ea esse dolor propter gaudium summum de fruitione: secundo modo potest; quia in anima potest esse dolor. Sed ista distinctio potest dupliciter intelligi. Vno modo, considerando voluntatem quantum ad velle naturale, vel vt affecta volitione. Alio modo, quoddam ipsa vt natura posset tristari, quia scilicet essentia animæ potest tristari. Sed non est propositio vera in hoc sensu quoddam secundum portionem superiorem potest esse dolor in anima Christi; quia quando aliqua duo coniunguntur secundum accidens respectu alicuius prædicati, non proprie dicitur quoddam hoc secundum illud esse tale. Vt si album coniungitur edificatori per accidens, ista est falsa, *Homo secundum albedinem edificat*; sed portio superior & essentia respectu huius prædicati per accidens coniunguntur; igitur non potest hæc esse vera, *Anima doluit secundum portionem superiorem.*

Confirmatur; quia si sic pari ratione posset dici quoddam volo secundum intellectum; quia intellectus concomitatur.

SCHOLIUM I.

Post reiectam sententiam Henrici. Primò definit dolorem, & tristitiam, de quibus latè agit in Oxon. hic a num. 8. Secundo, docet verum dolorem fuisse in Christo. Constat ex illo Ierem. 33. Verè dolores nostros ipse tulit. vide Scholium in Oxon. hic num. 18. & Patres citatos apud Suar. & Valq. ubi supra. Hilarius, qui contrarium sensisse videtur, pie explicatur à D. Thoma supra, Scot. & aliis hic. Tertio, docet hunc dolorem perigisse ad rationem, propter ordinationem potentiarum, qua ratione ex dolore impediatur quandoque usus rationis. Quarto, habuit Christum tristitiam, etiam

etiam in portione superiori, de peccatis presentibus & futuris. Vide Doct. ibid. num. 20. Quinto, ad tristitiam simpliciter non requiritur tristabile esse simpliciter nolitum; sed sufficit esse nolitum secundum quid, & potest esse simpliciter volitum, ut de proici: me merces tempore naufragij, & huiusmodi tantum habuit Christus respectu sua passionis, quam simpliciter noluit. Vide Doct. ibidem num. 17. Sexto, in portione inferiori Christi (id est, non respiciente aeterna) non fuit absoluta nolitio passionis, alioquin essent duo actus simpliciter contrarii simul in eadem potentia, quia ista dua portiones in re non differant. Vide eum de his ad num. 29. & ibi Schol. Habes miram, & variam doctrinam circa has assertiones fuisse traditam à Doct. hic. An verò tristitia supponat necessariò actum elicatum voluntatis, necne, vide eum ibidem num. 16. 17. & 22. Multi putant illam, quae est ex naturali disconuenientia obiecti, & ex connexionione cum appetitu sensitiuo, non supponere nolitioem.

3. Dico igitur ad quaestionem, quòd in Christo erat verus dolor. Quae autem sit differentia inter dolorem, & tristitiam, declarat Augustinus 14. de Trinit. 15. Dolor est passio anima ab obiecto disconueniente mediante virtute sensitiua. Sed tristitia est immediatè secundum voluntatem ex his, quae accidunt nobis nolentibus. Erat igitur ibi passio realis contra appetitum sensitiuum ab obiecto disconueniente, & per consequens verus dolor, & maior quàm fuisset in alio homine, quia melius disponebatur suum corpus, & quantò tactus est melior, & complexio reducta ad medium, tantò magis sibi repugnat extremum.

Sed quomodo pertinebat iste dolor ad rationem? Dico quòd communiter sunt potentiae ordinatae, ita quòd vehemens passio in parte inferiori alicuius nociui retrahit appetitum à vehementi delectabili: quia, ut vult Augustinus lib. 83. q. 9. plus impedit vehemens tristitia mouens ad oppositum, quàm alliciat vehemens delectatio ad contrarium, & posset tantus esse dolor, vel tristitia, quòd impediret vsum rationis. Dolor enim aliquando sumitur indifferenter pro tristitia, vel dolore.

4. Dices, si vehemens passio impediatur vsum rationis; igitur Martyres non deberent se exponere talibus passionibus, cum magnum malum sit priuare se vsum rationis. Dico quòd aliquando non est tantus dolor, quòd impediatur vsum rationis; & esto quòd sic, adhuc per miraculum potest praeservari ratio. Vel esto quòd non praeservetur, adhuc meritorie patiuntur, quia illa electio praecedens est valde meritoria, & actus sequens est bonus materialiter, etsi nunc careat Martyr vsum rationis. Sicut exponens se maximis voluptatibus, in quibus absorbetur ratio in actu peccandi, electio praecedens est maximum malum; quod ibi fit, & actus sequens est malus materialiter: sed in Christo non subuertebatur ratio, quia summè fruebatur. Tamen nata fuit voluntas Christi subuerti à tanta passione, & fortè solum illa portio inferior, quae respicit temporalia, vel fortè vtraque portio, nisi quia miraculose erat praeservata.

5. Sed quomodo fuit in eo tristitia? Proprie non potest esse tristitia nisi ex hoc, quòd displicet voluntati, seu ex hoc quòd accidit nolitum à voluntate, quia nihil est simpliciter triste voluntati, nisi ex hoc quòd est sibi nolitum, & quamquam aliquid esset sibi conueniens secundum se, tamen non delectatur in illo, nisi illud sibi pla-

ceat? Dico quòd dupliciter potest intelligi tristitia in voluntate, vel in inferiori portione rationis, vel in superiori; in superiori prout respicit aeterna tantum: in inferiori dupliciter, vel prout respicit temporalia secundum se, vel prout refert temporalia ad aeterna. Augustinus 12. de Trinit. 2. ponit quòd non est alia potentia portio inferior & superior, sed superior respicit aeterna, inferior verò temporalia. Nunc autem superior portio voluntatis non potest tritari absolute; imò nec diaboli, nec alicuius, quia respiciendo ad aeterna nihil inuenietur disconueniens voluntati, nec rationi. Sed ut portio inferior respicit temporalia, potest tritari, & portio superior referendo temporalia ad aeterna potest tritari. Sed non fuit in Christo de carentia fruitionis, quia illa actu infuit, de peccatis verò doluit accipiendo dolorem pro tritari, non pro peccatis in ipso, sed in peccatoribus presentibus, & futuris prauiis in Verbo.

6. Sed potuitne tritari de aliquo in illa persona? Dico quòd si non potest esse tristitia simpliciter, nisi praecedat simpliciter nolitum, tunc in anima Christi non fuit tristitia simpliciter de tali, quia non posset aliquid esse simpliciter nolitum à voluntate Christi, nisi superior portio rationis diceret hoc esse simpliciter nolendum. Sed voluntas Christi fuit conformis voluntati Trinitatis: igitur superior portio voluntatis simpliciter voluit passionem Christi, & omnia necessaria annexa, & tunc sequitur quòd non simpliciter tristabatur. Si autem ad simpliciter tritari sufficit nolle hoc secundum se, quamquam sit simpliciter volendum inspiciendo ad maius bonum, quod verius credo: dico quòd simpliciter tristabatur voluntas Christi, quia secundum regulas aeternas debuit ista natura plus diligere sic repleta gratia, quàm quaecumque alia creatura: igitur maior deberet esse tristitia propriè voluntatis de passione huius naturae, quàm cuiuscumque alterius, si cetera possent aequaliter fieri, ut peccatores redimi, & cum hoc placeret Trinitati. Igitur hoc nolle secundum se sufficit ad tristitiam simpliciter, quamquam inspiciendo ad aliud sit simpliciter volitum. Et illud probo per Philosophum, 3. Ethic. Proiciens merces in mare simpliciter tristatur, & tamen illud est nolitum secundum quid, quia inspiciendo ad illud secundum se est nolitum; tamen simpliciter inspiciendo ad maius bonum, scilicet ad salutem, est simpliciter volitum.

7. Dices: illud est secundum quid volitum, & sic Christus secundum quid volens.

Contra, illud est simpliciter volitum, quod sine conditione distrahente est volitum; sed proiciens merces nulla conditione distrahente vult proicere merces. Probatio, quia determinatio secundum quid in superiori non necessitat inferiorem: igitur cum inferior facit aliquid solum ex imperio superioris, prius natura simpliciter determinatur superius; sed iste proiciens merces per imperium voluntatis, & ex deliberatione proicit: igitur voluntas simpliciter est determinata ad velle. Sed alia conditio, ut velle saluare merces distrahit, quia vult sub hac conditione, si posset aliter saluari, sed illa conditio expressa est falsa. Vnde Aristoteles ibidem: *Huius operatio mixta est, secundum quid & in vniuersali inuoluntaria*; simpliciter autem & in particulari voluntaria, quia habet in potestate sua mouere organicas

6.

7.

Christus simpliciter voluit passionem, & secundum quid noluit.

8. Portio inferior non habuit simpliciter nolle passionem.

9.

Vide 9. Ethic. c. 9.

Portio superior non tristatur.

Portio superior ut respicit temporalia, potest tritari.

Potest tristitia esse simpliciter, etsi sine nolle efficiat disconuenientiam.

Proiciens merces in naufragio, simpliciter voluntaria proicit.

prae, & alij. Nota solutiones singulas, quia singularem continent doctrinam, de quibus fufius Doct. in Oxon. hic, à num. 32. Vide Schol. ad num. 33.

Ad primum principale, Hilarius videtur ibi negare duo in Christo, verum dolorem, & timorem; tamen Augustinus 7. de Trinit. cap. ultimo, commendat eum, idè exponendus est primò in hoc, quòd negat sensum doloris. Verum est, ut competit nobis: quia necesse est hominem praecise sic patientem, dolere quantum ad totum, quod in eo est, quia nihil est de natura humana, in cuius potestate sit non pati, si talia sibi inferantur. In Christo aliquid fuit, vnde non fuit necesse sic patientem dolere; & in potestate alicuius existentis in Christo fuit non pati, quia Christus fuit Deus: & sic sensum poenae non necessariò habere consequentem, quia posset non consensisse, si voluisset quemcunque dolorem. Alia glossa, quòd non habuit talem causam patiendi sicut nos, quia non culpam originalem. De timore exponitur, timor duplex est: vnus diffidentiae, qui non cadit in constantem virum. Alius est timor imminens. Primus non fuit in Christo, quia timor diffidentiae est in eo, qui desperat, quanquam possit vincere, & habeat iustam causam: talis non fuit in eo, quia cum dixit: *Ego sum*: statim ceciderunt aduersarij. Similiter dixit: *Nonne possum rogare Patrem meum, & dabit duodecim legiones?* Potuit igitur non subdi, si voluisset, & superare. Timor tamen secundus fuit in eo.

Ad aliud, dico quòd gaudium de fruitione & tritari de morte personae, non sunt contraria; vnde sunt formae contrariae quaedam absolute contrariae, ut albedo, & nigredo; quaedam relative, quae videntur contrariae: ut magnum, & paruum; quaedam videntur simpliciter absoluta, sunt tamen includentia respectus. Praeterea quaedam non sunt simul in eodem, alia simul stant: sicut ignorantia dispositionis de vna conclusione, & scientia de alia, sicut amare summè vnum, & odire summè aliud non sunt contraria, imò vnum oritur multoties ex alio.

Ad aliud, dico quòd delectatio vehemens excludit omnem contrariam contingentem tristitiam secundum naturalem dispositionem hominis; & hoc propter hoc, quòd superior redundat in inferiorem, vel propter naturalem colligantiam potentiarum, vel quia vna non operatur contrarium alteri, quando est in delectatione vehementi: sed sic non fuit anima Christi, & hoc fuit per miraculum, imò miraculum fuit magnum, quòd cum vehementi fruitione potuit stare vehemens tristitia in eadem potentia, licet ratione alterius. Et similiter quòd delectatio in potentia superiori summa non impediabat dolorem intentum in potentia inferiori.

Ad aliud, dico quòd vel maior fuit delectatio quàm tristitia, & tunc magis dilatabatur cor, vel esto quòd illa essent aequalia, nec constringeretur, nec dilaretur. Vnde eadem ratio concluderet quòd homo non posset simul gaudere, & tritari de diuersis obiectis in nullo gradu.

Ad auctoritates ad oppositum, dico quòd vnum concludunt.

Ad primam rationem, dico quòd non sequitur: Christus meruit in passione; igitur partebatur in superiori portione; quia potest esse meritum in portione inferiori dum descendit à superiori.

10.

Ad argumentum 1. Videtur exponitur Hilarius.

Qui timor fuit in Christo.

Matthaei 26.

11.

Ad secundum. Gaudium fruiionis, & tristitia non sunt contraria.

Ad tertium. Delectatio vehemens excludit omnem tristitiam.

12.

Ad quartum. Verum dilatabatur, vel restringebatur cor Christi in passione. Ad rationes in oppositum.

Potest esse meritum in portione inferiori.

Ad

SCHOLIUM II.

Ad primum ob reuerentiam Hilarij dat duas benignas interpretationes ad eius verba, declarans quo sensu non fuit dolor in Christo, sicut ipse dicit, & quo timore caruit: de quo Alenf. 3. p. q. 17. m. 1. D. Thom. su-

reitas, & iste terminus non excedit agens, & tunc concomitanter est illa pars animata, quia pars totius, & tunc simile est in proposito, quod per se terminus esset ibi compositum, & forma corporeitatis. Et concomitanter assumitur illa pars à Verbo, & sibi vnitur, quia pars totius; non autem est per se terminus illius nutritionis caro vnita Verbo.

SCHOLIVM III.

Ad secundum optimè explicat quare omniscientia communicabilis est anima Christi, & non omnipotentia. Ad secundum, quod nulla forma tollit formaliter priuationem aliorum, neque virtualiter, nisi eas contineat eminenter. Vnde cœlum, quidquid dicat Aristoteles, in se corruptibile est, sed non est agens sufficiens ad alterationem corruptam ipsius, de quo in 2. d. 1. q. 1.

9. Ad arg. 1. quæst. 1.

Ad primum principale, dico quod corpus mortuum est propter peccatum, hoc est tanquam ex causa demeritoria, & sic quacunque die, &c. hoc est, propter demeritum, mortuū, non sic Christus, &c.

Ad secundum,

Vita perfectior, scientia, vel producendi potentia.

Ad aliud, nego hanc consequentiam: anima Christi fuit omniscient, igitur omnipotens. Et cum dicitur, magis, vel æqualis est scientia potentie producendi. Dico quod loquendo de respectu, neutra est perfectior alio; tamen fundamentum vnius potentie est perfectius alio, saltem quantum ad hoc, quod requirit perfectibile perfectius, quod sit principium omnium producibilium, quàm principium cognoscendi omnium cognoscibilium. Quia principium omnium producibilium vel est vnum contentium omnium eminenter, vel plurificatum tot modis, quot sunt producta formalia: & si hoc secundo modo, tunc non possunt omnia esse in eodem simul, quia formæ productæ formaliter repugnant sibi. Si illæ continentur formaliter in principio productiuo, contraria formaliter erunt simul in eodem; igitur oportet quod sint in eodem per aliquam vnā formam æquiuocam propter diuersitatem effectuum; igitur illud erit perfectius omni producibili, & per consequens non potest hoc conferri creaturæ, quia sic perfectior esset se: & idem non potuit Deus communicare animæ Christi quod esset omnipotens. Potuit tamen conferre quod esset omniscient habitualiter, quia imperfectius potest esse principium cognoscendi, ut species; sed non potest imperfectius esse principium producendi perfectius.

Si creatura esset omniscient, esset perfectior ipsa.

10.

Ad tertium. Nulla forma tollit priuationem aliorum. Formaliter cœlum de se est corruptibile. * In 2. d. 1. q. 1.

Ad aliud, cum dicitur, quantum forma, &c. Dico quod non potest aliqua forma tollere priuationem alterius, quàm sui formaliter, licet posset tollere eminenter, & hoc, si materia est receptiva illius formæ; idem contradictio est, quod cœlum sit necesse esse ex se, & tamen quod habeat materiam eiusdem rationis cum inferioribus; igitur Commentator ibidem habuit intentionem Aristotelis, ut dictum est prius *, ponendo cœlum simplex; secundum tamen veritatem nunc est ibi materia, & idem non est necesse esse, sicut posuit Aristoteles.

Dices, igitur vel saltem corpus Christi foret ita incorruptibile, sicut nunc est cœlum per materiam. Dico quod non, quia si cœlum non habet principium intrinsecum corruptionis, nullo modo potest corrumpi, si tamen habet principium intrinsecum, quo posset corrumpi ab ex-

trinsecundo approximato, adhuc est in potentia tantum remota ad corruptionem, quia nihil creatum potest ipsum alterare, ad dispositionem disconuenientem suæ formæ.

SCHOLIVM IV.

Non fuit in potestate anima Christi non mori, postea causis passionis mortalium, quia nulla creatura potest impedire actionem causæ naturalis debite applicatæ, nisi id habeat ex Dei privilegio, quod non fuit concessum quoad vitandum Christi mortem, quia Deus voluit eam poni in esse.

Ad secundam quæstionem, dico primò quod non fuit in potestate animæ Christi nunquam mori: secundò, quod nec tunc credo quod potuit diutius manere in corpore. Primum patet, quia ex institutione diuina, vel naturæ fuit, quod cum agens, & patiens sunt approximata in debita dispositione, necessariò erit actio, & passio, nisi impediantur. Et ista actio non subest voluntati creatæ, quin aliquid excessiue excedens passum in actiuitate potest ipsum alterare excessiua dispositione ad contrarium; igitur talis passio vehemens in tantum alterauit corpus, quod reddebatur improporcionatum animæ: igitur non fuit sub potestate eius tunc non mori; & per hoc patet secundum.

Contra illud, anima intellectiua à solo Deo est per creationem in corpore; igitur à solo Deo potest separari, cum eiusdem potentie sit effectum destruere & creare, ut patet de creatione, & annihilatione.

Item, si non fuit in potestate animæ Christi tunc non mori, igitur fuit sibi necessarium, tunc igitur non fuit meritorium.

Item, si nullo modo fuit in potestate eius, igitur illa mors fuit simpliciter violenta; igitur nullo modo meritoria, quia simpliciter violentum nullo modo est volitum.

Ad primum horum concessio antecedente, quod anima sit à solo Deo immediate, quod tamen dubium est *, nego consequentiam. Cum infertur quod à solo Deo separaretur: negatur, quia ignis potest corrumpere mixtum perfectum, & tamen non potest ipsum producere. Causa est ista, quia ignis potest agere in vnā partem, donec ducatur ad excessum, & improporcionem respectu alterius partis, & tunc accidit corruptio mixti. Sed non potest sic alterare aliquod corpus, ut necessariò sequatur animatio; nec est simile de annihilatione, quia ibi nihil remanet, sicut nec ante creationem.

Dices, similis ratio videtur esse utrobique, quia ignis potest agere ad denudationem omnium vsque ad materiam primam, & in materia secundum se est summa dispositio ad omnem formam: dico quod in materia sola nunquam est summa dispositio necessitans ad formam: tum, quia materia secundum se est potentia contradictionis ad formam quacunque; igitur ad nullam est summa dispositio; tum, quia non potest esse aliqua dispositio necessitans ut Deus agat ad hoc, quod in ultimo instanti inducatur forma; quia supposita omni actione causæ secundæ præuia, potest Deus non agere in instanti ultimo de potentia absoluta. Imò errant hic simul theologizantes, & philosophantes, tenentes quod non potest Deus non inducere formam

summa

11. Ad quæst. 2.

Christus non potuit non mori.

14. Ad obiect. 2. Acceptatio passionis potuit esse voluntaria.

Ad obiect. 3. Passio quomodo violenta, & non violenta.

15. Ad arg. 1. huius quæst.

Resp. ad obiect. 1. * Dubium est iuxta Phil. de quo 1. d. 8. q. 5. & 4. d. 43. q. 2.

13.

In materia nulla est dispositio necessitans absolud ad formam.

Clamor Christi in cruce fuit miraculosus.

summa dispositione præuia, quam potest agens creatum causare: quia à dispositione præuia non est illa forma substantialis, sed tantum necessitas conditionata concomitantæ, supposito quod Deus coagat. Vnde quod Philosophus posuit dispositionem talem, quæ est summa necessitas, quæ posita, necessariò inducitur forma, posuit solum propter hoc principium, quia posuit quod omnia agant ex necessitate naturæ, & quod dispositione inducitur ab agente particulari, ex necessitate naturæ Deus causat suam actionem: & si hoc principium negasset, negasset conclusionem; igitur Theologi reputantes illud principium erroneum, concedentes tamen conclusionem, quæ solum est concedenda propter hoc principium, nec theologizant, nec philosophantur.

Ad aliud, concedo quod non erat in potestate sua non mori, & tamen fuit meritorium, quia volitis naturaliter, vel necessariò non meremur, in hoc quod sunt merè naturaliter volita; sed in actu elicto meremur, quia ille est merè voluntarius, hoc est, liber: & licet volitum in se sit necessarium, & quod aliquis casus nobis contingat necessariò, adhuc possumus multum mereri in actu elicto circa volitum: quia in potestate nostra est complacere in adueni, vel non complacere. Sic in potestate Christi fuit complacere tunc in actu necessariò sibi contingente tunc.

Ad aliud, dico quod violentum accipitur dupliciter: aliquando enim opponitur naturali, aliquando opponitur voluntario. Primo modo fuit passio Christi summè violenta: quia summè contra inclinationem naturalem, & tamen fuit meritoria, quia absolutè volita, etsi contra inclinationem naturalem; sed violentum, quod opponitur voluntario, non est meritorium.

Ad primum principale: dico quod Christus aliquando loquitur de se, ut homo: aliquando ut Deus. Vnde ut dicit: ego ponam animam meam, ibi includitur virtus separans, & terminus. Vnde cum dicitur, ego pono, &c. dicitur ego, ratione Verbi; & cum dicitur, animam meam: non ut Verbum loquitur, sed ut homo. Dicit igitur ego de Verbo, & meam, de homine, & cum dicitur: Et preceptum, &c. non est nisi secundum quod homo. Et cum dicitur: Et iterum recipiendi eam. Verum est; nam non esset impossibile personæ, sed fortè impossibile esset animæ. Vel potest dici, pono animam, acceptando, & habeo potestatem iterum suscipiendi pro Verbo, ut vnitum toti naturæ humanæ.

Ad aliud, de clamore valido, dico quod facta tali passione non potuit tunc diutius anima manere, & tamen potuit tunc clamare, quia vel clamor ille erat ex nouo miraculo, ut declararetur quod esset filius Dei, qui ita posset in puncto mortis clamare, & propter hoc dixit Centurio: Verè filius Dei erat iste; & tunc per hoc ostenderetur quod anima fuisset recommendata Deo, quia ad literam hoc fuit vltimum, quod dixit: In manus tuas, Domine, &c. & tunc potest dici quod Spiritus sanctus operabatur ad hanc vocem. Vel potest dici quod hoc erat factum per antiquum miraculum, quod tunc de nouo suspendebatur, quia perpetuum fuit miraculum, quamdū vixit, quod anima fuit glorificata, & gloria non redundabat in corpus, & in illo tempore emissionis vocis suspendebatur antiquum miraculum, & statim redundauit gloria in corpus, & tunc potuit clamor oper. Tom. XI.

mare absque nouo miraculo, & statim post rediit antiquum miraculum, suspendendo gloriam corporis, & tunc naturaliter moriebatur.

Ad aliud, cum dicitur: anima magis dominabatur corpori, quàm appetitui sensitui; dico quod verum est, quantum ad hoc quod corpus non potest resistere animæ, quantum ad motum localem, non tamen quantum ad quemcumque motum in corpore, quia quantum ad potentiam vegetatiuam totam, non tantum dominatur anima corpori, sicut appetitui sensitui, quia appetitus sensituius rationalis est per participationem, & in hoc natus est obedire animæ; potentia verò vegetatiua quantum ad naturalem potentiam suam, nec est rationalis per essentiam, nec per participationem.

Ad tertium. Vri magis dominabatur anima Christi, appetitui sensitui, vel corpori?

DISTINCTIO XVII.

QVÆSTIO I.

Vtrum in Christo sint due voluntates?

Alenf. 3. p. 9. 15. m. 1. art. 1. 2. D. Thom. quæst. 18. art. 1. & hic q. 1. art. 1. Durand. q. 1. Gabr. q. 1. Suar. 3. p. 10m. 1. disp. 37. Valq. d. 37. Scot. in Oxon. hic q. unica.



CIRCA hanc distinctionem quæritur primò: Vtrum in Christo sint due voluntates? 1.

Quod non. Probatio, quia tunc altera voluntas non esset domina sui actus. Probatio, quia voluntas humana, vel regulabatur à voluntate diuina, vel operabatur liberè? Si primo modo, ita quod non possit aliter velle; igitur non est domina sui actus, & per consequens non est voluntas. Si secundo modo, igitur potest elicere actum contrarium voluntati diuinæ, & per consequens ipsa erit non recta, consequens est inconueniens.

Item, in Christo est voluntas humana duplex; secundum, voluntas in quantum natura, quæ naturaliter vult ea, quæ vult, & illa determinatur ad commodum tantum; voluntas libera, quæ potest velle iuste, & iniuste.

Oppositum: Christus habet duos intellectus tantum, igitur & tantum duas voluntates, quia non est intellectus sine voluntate, nec è contrà, nec in Deo, nec in creaturis.

QVÆSTIO II.

Vtrum Christus aliquid voluit, vel aliquid orauit, quod non fuit factum?

Doctores citati pro quæst. præced.

SCHOLIVM I.

In Christo sunt due voluntates; patet, quia dua natura: definitur in 6. Syn. act. 4. 8. & 7. Syn. act. 7. & in Later. Can. 11. 1. Explicat quomodo voluntas sumi potest dupliciter, & qualiter dicitur tripliciter naturalis, de quo in Oxon. hic num. 2.

Ad primam quæstionem, dico quod sic: quod declarat Damascen. c. 6. quod Christus habuit duas voluntates, ex quo habuit duas

2. Resolutio 1. quæstionis.

Ss 2 duas

duas naturas, quod declarat per tredecim rationes: & deinde per duas rationes probat quod ex his non potuit fieri una voluntas. Illud sequitur ex articulo fidei, secundum opinionem illam, quæ ponit quod potentia non est res alia ab essentia, quia tunc contradictio est, quod sunt duæ naturæ, & non duæ voluntates. Etiam esto quod sit quoddam posterius, & quod de potentia Dei absoluta possit natura esse sine voluntate; tamen non sic fuit de facto, quia talis natura non fuisset congrua ad actum merendi. Non enim plus meruit Christus, actu Verbi in creando animas in terris, quam actu Patris, & Spiritus sancti: at tamen dicitur quod Christus meruit, non tamen Pater, & Spiritus sanctus.

3. Sed habuimus aliquo modo duas voluntates humanas? Dico quod communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione; & sic appetitus dupliciter potest accipi pro appetitu cum ratione, & pro appetitu sensitivo pro tanto, quia est appetitus rationalis per participationem. Si accipitur primo modo, potest aliquo modo concedi extendendo voluntatem ad quemcumque appetitum cum rationali, quod sunt in Christo duæ voluntates humanæ. Si accipitur voluntas proprie, tantum habet unam, quia voluntas creata secundum portionem inferiorem, & superiorem est tantum una potentia.

Dices, voluntas est alia, ut est natura, & ut est libera. Dico quod si loquamur de voluntate ut natura, præscribendo supernaturalia, sic adhuc non est nisi una voluntas. Si accipitur ut inclinatio naturalis, adhuc non est aliud à voluntate primo modo; quia sic non est actus elicitus, sed vel ipsa voluntas secundum se, vel ipsa inclinata in commoda. Tertiò, si accipitur ut elicit actus naturales, adhuc non est nisi ipsamet potentia: ut inclinatur ad actum eliciendum, & idem est ipsamet ut libera realiter.

4. Ad primum principale, concedo quod non potest esse voluntas, nisi sit domina sui actus, & ita est domina voluntas sui actus in Christo, sicut in alio homine; quia non alio modo causauit voluntas Verbi volitionem Christi secundum naturam humanam, quam tota Trinitas respectu volitionis meæ, quia permittit voluntatem humanam ita liberè elicere actum suum, sicut permittit alias voluntates elicere suum; & dictum est prius * quomodo voluntas diuina se habeat ad actum voluntatis creatæ, utrum sit causa mediata, vel immediata?

Dices, Verbum dicitur volens volitione animæ Christi, & Pater non, neque Spiritus sanctus; igitur saltem specialius se habet ad illam volitionem, quam tota Trinitas.

Dico quod hæc est prima propositio vera in ista materia: *Verbum est homo*, & ex hac est ista vera, *Filius Dei est mortuus quia homo*; & *Filius Dei est volens voluntate humana*. Si igitur primæ propositionis veritas non requirat specialem efficaciam Verbi, nec denominationem, ad hoc quod hæc sit vera, *Verbum est homo*, nec aliqua aliarum, quæ sunt solum veræ ex veritate primæ; sed ad istam, *Verbum est homo*: non est aliqua specialis actio, quæ non sit totius Trinitatis.

Quomodo igitur dicitur volens? Dico quod sicut Filius Dei dicitur coloratus, quia corpus Christi est coloratum; ita dicitur volens quia anima sic est volens, & quia natura subsistit in Verbo, idè sic denominatur.

Ad aliud, dico quod voluntas, ut natura, non dicitur principium determinatum ad unum, sed ut eliciens actum.

SCHOLIUM II.

Ait primò quod Christum secundum appetitum inferiorem, voluit quoddam, quæ non sunt facta, & noluit quoddam, quæ sunt facta. Secundo, nihil factum est contra velle, vel nolle portione superioris eius. Tertiò, nihil est factum contra actum absolutum portione inferioris ipsius, alioquin essent duo actus contrarij simul in eius voluntate. Quarto, explicatur optime quomodo oratio Christi, Pater si possibile est, exaudita est.

AD quæstionem allam, dicitur quod multa voluit Christus, & orauit, de quo non est exauditus in re petita propter illud Matth. 25. *Pater si possibile est, transeat à me calix iste*. Dico tamen quod loquendo de voluntate diuina beneplaciti, sic omnia fiebant, licet non omnia, quæ voluit voluntate signi, vel voluntate antecedente. Sed de voluntate Christi distingo, primò, quo ad appetitum sensitivum dico quod multa voluit, quæ non erant impleta, ut fugere passionem, & bona commoda illi naturæ. Nisi ponatur quod appetitus sensitivus in eo magis inclinabatur ad obediendum appetitui regulato ratione, quam ad fugiendum nocivum sibi, quod non videtur probabile, remanente natura appetitus sensitivi. Si loquamur de voluntate Christi ut natura, sic non habuit actum elicitum, sed solum inclinationem in bona commoda, & sic multa noluit Christus, quæ tamen eveniebant; quia inclinatio naturalis fuit in Christo ad bonum esse personæ, cuius erat maximus appetitus propter hoc, quod per naturam maximam bona conveniebant tali naturæ: igitur contra talem inclinationem naturalem multa contingebant.

Loquendo de voluntate, ut libera: distingo de portione superiori, & inferiori. De portione superiori quantum ad actum elicitum, simpliciter voluit passionem, & omnia, quæ voluit, erant impleta, ita quod nihil absolute noluit, quod passus est; quia quidquid voluit tota Trinitas, voluit Christus quantum ad portionem superiorem voluntatis humanæ. Si autem loquamur de portione inferiori, sicut de portione superiori, multa noluit volitione conditionata, hoc est, si possent aliter fieri. Sic secundum portionem inferiorem adhuc nihil simpliciter noluit, quod evenit: quia portio superior rationis arguebat quod quilibet, quod sibi contingebat, esset simpliciter volendum; igitur inferior portio rationis non arguebat quod aliquid eorum esset simpliciter nolendum. Idè secundum portionem inferiorem voluntatis nihil, quod eveniebat, simpliciter noluit: sed aliqua non voluit, quia portio inferior rationis illa non consideravit, tamen si potuisset aliter fieri, illud non voluisset.

Quid igitur de oratione? Videtur quibusdam pro auctoritate prius posita, quod aliquid orauit, quod non fuit impletum. Dico tamen quod nihil orauit Christus, quin simpliciter fuit impletum. Vnde Ioann. 17. orauit pro discipulis, & exauditus fuit. Etiam rogauit pro Lazaro, & fuit exauditus: sed quod dicitur Matth. 25. illud non ligat, quod ter orauit. Primò dixit: *Si possibile est, transeat*

5. Resolutio 2. quæstionis.

Christus appetitum sensitivum voluit quoddam, quæ non sunt.

6. Quidquid voluit Christus portione superiori, factum, quod noluit inferiorem.

Nihil portione inferiori voluit Christus absolute, quod evenit.

7. Oratio Christi: si Pater si possibile est, &c. an exaudita.

transeat à me calix iste, sed non sicut ego volo, sed sicut tu. Primum rogauit volitione conditionata. Secundum volitione absoluta, & in hoc informabat nos, quod debemus petere commodum volitione conditionata, & debemus petere velle Dei impleri volitione absoluta. Secundò orauit, dicens: *Pater si non potest fieri, ut transeat, nisi bibam: fiat voluntas tua*. Idè quod petiit primò sub conditione non recitauit, nec nos debemus in orando recitare quod volumus volitione conditionata, sed quod debemus velle volitione absoluta. Tertiò orauit eandem sermonem, hoc est, hunc sermonem. Et idè dico quod vniuersaliter fuit eius oratio exaudita in re petita.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

Verum Christus meruit in primo instanti sue conceptionis?

Alenf. 3. p. 9. 16. m. 2. art. 1. 2. D. Thom. 3. p. quæst. 19. art. 3. & hic q. 1. art. 2. D. Bonavent. art. 1. quæst. 2. Richard art. 1. quæst. 2. Durand. q. 2. Gabr. q. 1. Suarez. 3. p. tom. 1. d. 39. sect. 3. & d. 41. Valq. d. 74. & 75. Hæc quæstio huc translata est ex Oxoniensi.



IRCA distinctionem decimam octauam quæritur: *Verum Christus meruit in primo instanti conceptionis sue?*

Videtur quod non, quia tunc non potuit peccare, ergo nec mereri. Antecedens patet dist. 12. quod Christus peccare non potuit. Probatio consequentiæ, quia voluntas existens in termino, non potest mereri, quia oportet merentem distare ab instanti, vel termino præmiationis, aliter enim Beati mereri possent, quod falsum est: sed voluntas Christi fuit in termino, quia tunc beata fuit: ergo, &c. Peccare enim & mereri sunt voluntatis, ut à termino distantis.

Secundò sic: fructio & meritum non stant simul in eodem; sed in primo instanti conceptionis fuit beatus. Probatio antecedentis, quia fructio & meritum vel sunt duo actus, vel unus. Si duo, non possunt esse simul in eadem potentia, quia respectu eiusdem obiecti non possunt in eadem potentia esse duo actus, quorum unus sit in summo, & alius non, quia primus adæquat totam capacitatem potentie. Item non sunt idem, quia actus meriti est contingens, & contingenter elicitus, & potest non elici, sed actus fructiois est semper stans, & necessarius, & non potest non elici, quia aliter posset esse non beatus, quod est inconueniens.

Tertiò sic: præmium excedit meritum, quia meritum ordinatur ad præmium, sicut ad finem; sed actus, quo Christus fruebatur, non potest esse melior in creaturis; ergo per ipsum non merebatur.

Quartò sic, quia omne quod est, quando est, necesse est esse: ergo nullus actus, quando est, est contingens, ut est in potentia, quæ est prior actu, & potest illum elicere, & non elicere: sed si in primo instanti meruit, non præcessit voluntas actum illum; ergo non fuit contingens huiusmodi actus, & per consequens nec meritorius, &

Scoti oper. Tom. XI.

per idem probatur quod Angelus non peccauit in primo instanti sue creationis.

Præterea, quando sunt duæ mutationes, quarum una præsupponit aliam, & terminus præsupponit terminum, & è conuerso: ergo terminus meriti præsupponit terminum creationis; ergo Christus primò fuit conceptus & formatus, quam meruit.

Præterea, si Christus potuit mereri in primo instanti, Angelus potuit peccare in primo instanti creationis, quod falsum est. Consequentia patet, quia eadem mensura mensuratur meritum, & peccatum. Falsitas consequentis probatur primò sic, quia si Angelus potuit peccare in primo instanti, tunc Deus esset causa mali, & peccati; quia quidquid conuenit effectui à primo instanti sue creationis, & sui effectus, conuenit sibi à Deo. Confirmatur hoc per Anselmum de Casu diaboli, ubi dicitur ex intentione, quod Angelus non potest habere primum velle à se, quia omne mouens se, prius vult mouere se, quam moueat; ergo si Angelus vult aliquid in primo instanti, ita quod illud sit ab ipso; ergo prius vult se velle illud, & ita non est primum velle. Et iterum falsitas consequentis probatur secundo sic: In primo instanti fuit motus naturalis rectus, qui præcessit motum liberum saltem natura; sed motus naturalis rectus non comparatur secum motum inordinatum liberum; ergo non potuit Angelus in primo instanti peccare.

Contrà, in primo instanti, in quo fuit viator, habuit principium merendi, scilicet gratiam, & non fuit impeditus; ergo, &c. Confirmatur per Augustinum 6. de Trin. cap. 1. si ignis fuisset ab æterno, splendor fuisset coævus, ita quod in primo instanti, in quo fuit ignis, splendor diffundebatur, & causabatur ab eo; ergo similiter in primo instanti, in quo fuit voluntas Christi. Et hoc est sic arguere, & planius. Ad actum meritum sufficit potentia, quæ potest mereri, & dispositio gratuita in potentia, cuiusmodi est gratia, & præsentia obiecti per intellectum, & vsus potentie circa illud. Omnia ista fuerunt in Christo primo instanti, gratia, obiectum apprehensum, & vsus potentie. De duobus certum est; de tertio, quod potentia potest uti gratiâ eliciendo actum, patet secundum Augustinum citatum. *Splendor genitus ab igne esset æternus, si ignis esset æternus*: ergo res & operatio sua possunt simul esse pro quocumque instanti.

SCHOLIUM I.

Ponit primò descriptionem meriti. Secundo, Christum meruisse per actum voluntatis, & ex affectione iustitia, non commodi; & explicat has affectiones, de quo in Oxon. 2. d. 6. quæst. 2. Tertiò, quomodo Christus (qui fuit secundum corpus viator) potuit aliqua velle contra affectionem commodi; quod alij Beati nequeunt. Quarto, quod meruit per actum portione inferioris, id est, qui sunt circa ea, quæ sunt ad finem, de quibus supra dist. 15. & 2. dist. 14.

IN ista quæstione primò videndum est quomodo Christus meruit? Difficile tamen videtur posse saluari quod meruit, cum fuerit beatus, & perfectioni coniunctus. Si enim secundum voluntatem in primo instanti, vel in aliquo alio posset mereri, videtur quod alij posset mereri

ss 3 in

Dua voluntates in Christo.

Voluntas pro quo supponit.

Voluntas tripliciter dicitur naturalis.

Ad arg. 1. primæ quæst.

* In 2. d. 25. & 37.

Verbum non plus facit volitionem animæ Christi, quam Trinitas.

Quiniam.

Sextum.

Confirmatio.

Alia confirmatio.

3. Ratio ad oppos.

Conditiones meriti.

De hoc vide 2. d. 5. q. 2.

4.

in infinitum, & ita eorum primum nunquam suam perfectionem haberet.

*Meriti de-
scriptio.*

Sed tamen in primis videndum quid sit meritum. Et dico quod meritum est aliquid acceptum, vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo aliquid acceptatur, quasi debitum illi pro suo merito, vel alteri, pro quo meruit. Et tunc meritum semper dicitur actum, qui est in potestate illius, cui fit retributio, & hoc est certum quando aliquis meretur sibi ipsi; sed quando vnus meretur alteri per orationes, vel alias afflictiones acceptas Deo, quamuis ista sint in potestate facientis, non tamen in potestate illius, pro quo facit. Sic ergo meritum dicitur formaliter ordinem alicuius operis laudabilis in merente ad acceptantem, quod acceptans acceptat ut retribuat ei pro quo acceptatur. Ex hoc arguitur quod vnus pro alio potest mereri. Quia tamen nihil in Deo est acceptandum, quod non est acceptatum, ideo in meriti descriptione non oportet addere acceptandum in ordine ad Deum. Deus igitur acceptans bonum suum, vel bonum velle alicuius, retribuit, scilicet volenti, si indigeat. Si tamen sit ita perfectus, quod non indiget perfectione, sicut Christus, retribuit alteri, pro quo meretur.

5. *Radix meriti
in quo con-
sistit.*

Tunc ad propositum loquendo de merito, prout consistit in bono velle voluntatis. Dico quod Christus meruit nobis, & hoc potest exponi vno modo sic: Radix omnis meriti, loquendo proprie de merito, consistit in affectione iustitiae voluntatis, non autem in affectione commodi. Hoc patet, quia primum obiectum, circa quod aliquis meretur primo, est ipse Deus, secundum quod affectione iustitiae vult Deo bonum, ut esse, & bene esse, scilicet iustum, & sapientem. Sed affectio commodi respicit primum bonum, & ideo meritum non consistit primo in affectione iustitiae, ut ordinat, & moderatur affectionem commodi circa bonum proprium. Sed sicut demeritum primum Angelorum fuit inordinatus motus, & desiderium beatitudinis contra Deum; ita meritum est ordinatus motus circa Deum volendo sibi bonum, & volendo cum debitis circumstantiis sibi coniungi ipsum in se, & in aliis. Et ideo velle affectione commodi, si non ordinetur, & moderetur affectione iustitiae, est demeritum. Quia immoderatus affectione iustitiae non meretur secundum quod praevenerit affectionem iustitiae, & ideo in affectione commodi, nisi referatur ad ultimum finem affectione iustitiae, non consistit meritum. Sed alij Beati à Christo, quia secundum totam voluntatem coniuncti sunt Deo affectione iustitiae perfectissime, etiam habent similiter commodum sibi, quod appetitur affectione commodi, scilicet coniunctionem cum summo bono: ideo non possunt habere actum oppositum affectioni commodi, ut liberè velint quod non sit eis commodum affectione commodi. Nullum enim est obiectum in patria, quod sit incommodum eis, ut possint id velle, quod affectione commodi nolunt.

6. *Modus quo
Christus po-
tuit mereri.*

Sed Christus, quia secundum aliquid fuit viator, & passibilis, secundum virtutem sensitivam, & portionem inferiorem voluntatis, ideo habuit multa obiecta sibi praesentata sensibus, & portione inferiori, circa quae potuit liberè velle aliquid contra affectionem commodi, quae semper est ad conueniens illi, cuius est; ideo ieiunando, vigilando, orando, & in multis talibus meruit,

vel exercendo huiusmodi exteriori, vel interiori volendo talia propter Deum exercere.

Tunc dico quamuis Angeli habeant bonas operationes circa nos, vel alij Beati, quia tamen illi actus sunt inclusi in beatitudine istorum, hoc est ratione beatitudinis, & ex eius plenitudinis collatione nobis obligantur à Deo, potest dici quod ipsi non merentur; sed huiusmodi operationes Christi non includuntur in sua beatitudine, ideo per istos actus meruit. Quia quantum ad tales actus fuit viator, non comprehensor, ita quod radicaliter includantur in beatitudine sua.

*Cur Angeli,
& Sancti non
merentur.*

Secundum igitur istam viam, Christus meruit secundum portionem inferiorem, sed non secundum omnes actus portione inferioris, sed secundum illos, qui contrariantur affectioni commodi, & ideo ponitur meritum Christi communiter in passionibus.

*Christus me-
ruit secundum
portionem
inferiorem.*

Si non placet ista via, quod meruit istis actibus partis sensitivae imperatae à voluntate secundum primam opinionem, ita quod non potuit secundum partem intellectivam: tunc potest dici quod quantum ad omnes actus portione inferioris potuit mereri, dico de his actibus, qui respiciunt ea, quae sunt ad finem. Sed quomodo? Dico quod, etsi portio superior fuit perfectè coniuncta Deo secundum actum beatificum, fuit tamen eadem voluntas passibilis secundum portionem inferiorem, quia ut sic, fuit viatrix, & potuit per consequens mereri.

7. *Obiectio 1.*

Sed contra: illud quod est in termino simpliciter, non potest mereri; sed portio inferior fuit simpliciter in termino, quia non potuit habere actum inordinatum circa aliquid ad finem: ergo fuit quies, & beata quantum potuit, quia non est ipsius, ut portio inferior, habere actum circa obiectum aeternum immediatè, sed circa alia ordinata in illud obiectum.

Secunda.

Praeterea, sicut meritum in nobis respicit partem intellectivam, sic in Christo; sed in nobis non est meritum in portione inferiori completè, sicut nec peccatum; ergo Christus non potest mereri secundum portionem inferiorem tantum, nisi mereatur secundum portionem superiorem.

8. *Resp. ad pri-
mam: esse in
termino stat
duplicitè.*

Ad primum, cum dicitur quod portio inferior fuit in termino, & ideo non potuit mereri. Dico quod esse in termino est dupliciter; vno modo quantum ad affectionem iustitiae; alio modo quantum ad affectionem commodi. Primo modo inferior portio coniungebatur Deo perfectè, ita quod affectione iustitiae non potuit velle nisi ordinatum & iustum, & ideo non potuit peccare. Sed tamen non fuit secundum portionem inferiorem in termino sic, quod habuerit impassibilitatem, quia nec tunc omne quod potuit habere, habuit secundum affectionem commodi, quia non habuit commodum coniunctum, quantum potuit coniungi, sicut est in Beatis simpliciter, & in Christo modo existente in patria. Quia igitur sic fuit, potuit aliquid pari contra affectionem commodi, quod tamen acceptavit, & ita mereri. Fuit igitur in termino secundum affectionem iustitiae, licet non secundum affectionem commodi, & portio inferior meruit eliciendo circa creaturas, ut diligendo matrem, & alios bonos in Deum, & malos propter Deum. Ideo quando dicitur quod fuit in termino secundum portionem inferiorem, si intelligatur omni modo in termino, falsum est.

SCHO

SCHOLIVM II.

Non reputat improbabile Christum meruisse alibi beatificum, quia sunt laudabiles, & eliciendi sunt viator, licet fuerit in termino, quoad impeccabilitatem, seu (ut loquitur Doctor) quoad effectum iustitiae. Secundum, in nobis meritum est secundum portionem superiorem. Ita Alif. lib. 3. Summ. tract. 1. cap. 7. Gabriel hic quaest. unic. art. 2. Maior. quaest. 2. Holker & Alm. hic. Capreol. quaest. 1. dicens fuisse sententiam D. Thom. hic. Pitiagianus hic, art. 3. & Fab. d. 44. respondent argumentis Vasq. 1. 2. dist. 2. 14. contra Scotum, quatenus ait acceptationem esse rationem completivam meriti, & meriti reprehendunt immodestam eius censuram. Doctor nihil asserit de merito per actus beatificos, sed tantum quod hoc potest dici, quod tamen (inquit) valde difficile videtur. Admittit consequenter fruitionem quatenus tendebat in alia relucencia in Verbo, ut in Matrem & alios fuisse meritoriam: & hoc minus habet difficultatis.

9. *Ad secundam
obiectionem.*

Propter secundum argumentum potest dici alia tertia via, quod Christus meruit etiam secundum portionem superiorem, & secundum omnem actum eius. Hoc tamen est difficile tenere, propter alios Sanctos, qui tunc videntur posse mereri infinitum. Hoc tamen dico, & proba, quia omnis actus alicuius, qui acceptatur à Deo tanquam actus bonus & laudabilis, pro quo Deus vult aliquid retribuere illi, cuius actum acceptat, vel alteri, pro quo sic acceptatur, est meritorius: huiusmodi est omnis actus Christi secundum naturam humanam, etiam actus beatificus, quo secundum portionem superiorem fruitur Deo; quia persona illa secundum omnem conditionem sui non fuit simpliciter in termino. Ideo potuit Deus omnem actum creatum illius personae acceptare tanquam dignum retributione alicuius boni pro eo illi personae, si indigni fuerit, vel alteri, scilicet nobis, pro quibus meruit. Et hoc tenendo, oportet dicere quod si actus beatificus Christi secundum portionem superiorem fuit meritorius, quod non includit contradictionem quare actus beatificus Michaelis, vel alterius Sancti non posset acceptari tanquam aliquid dignum retributione, quod retribuendum esset datum propter meritum, scilicet ut daret aliquid Michaeli propter meritorium actum custodiam, quem exercet; tamen de facto non sic acceptat Deus actum illum, quia persona illa est totaliter extra statum merendi secundum totum sui; non sic Christus, sed secundum aliquid fuit in statu viatoris, & propter hoc omnis actus illius personae creatus fuit acceptus, & meritorius illis, pro quibus offerebatur Deo.

10.

Sed quomodo fuit hoc possibile, ex quo fuit extra viam secundum portionem superiorem? Non videtur quod secundum illam plus possit mereri, quam Beatus alius in patria.

*Christus actu
beatifico me-
reri potuit, non
alij beati.*

Respondeo, quod sicut meritum non consistit solum in actu, sed in conditionibus aliquo modo personae elicientis, sic acceptio divina non solum respicit actum, sed conditiones accidentales suppositi elicientis. Exemplum, aliquis offendit me modo; duo veniunt, & rogant veniam pro offensa tertij offendentis, pono quod uterque supplicando aequè grato, & aequè affectuose roget, & quod sint aequè pulchri, tantum quod vnus sit inimicus, & alius non; rogatio est causa quare dimitto offensam, formaliter loquendo; tamen alia potest esse accidentalis conditio suppositi, quare citius, & magis dimittam offensam propter rogationem vnus, quam alterius, ut quia est amicus, vel aliquid tale; & ideo supplicatio est causa praecipua quare offensam dimitto. Sic accidentalit conditio, scilicet quod persona sit extra terminum simpliciter, & viator, est causa quare actus eius est meritorius, quamuis sit beatificus; non alterius, scilicet Angeli, vel animae Petri; & maxime cum tales dependant à libertate divina acceptante vnum actum, non alium; tamen non est contradictio, si uterque acceptetur, & sit meritorius secundum viam istam; quod tamen difficile videtur.

Sed tunc ultra potest esse dubium, an fruitio respectu Verbi in se sit meritorius actus, ut tendit in alia obiecta relucencia in Verbo, scilicet ut dilexit Matrem visam in Verbo, & aliquos electos visos in Deo, & inimicos propter Deum? Et posset dici quod utroque modo, & maxime ut actus tendit in alia à Deo visa, & dilecta ibi. Sic igitur patet primum, quomodo potest teneri quod Christus meruit.

*Fruitio Chri-
sti erat meri-
toria.*

SCHOLIVM III.

Christum meruisse in primo instanti conceptionis, quia habuit tunc omnia requisita, scilicet gratiam perfectam, obiectum praesens, & nullum impedimentum. Pro hoc faciunt ea, quibus Doctor in Oxon. 2. d. 5. quaest. 2. probat Angelum potuisse peccare in primo instanti. Consensit D. Thom. 3. p. quaest. 4. art. 3. & consequenter idem deberet dicere de peccato Angeli. Richard. hic art. 2. quaest. 2. Magister hic, D. Bonavent. Gabr. Rab. Bassol. Alm. & communis.

11. *Christus in
primo instan-
ti sua conce-
ptione me-
ruit.*

Secundo videndum est, si potuit mereri in primo instanti? & videtur mihi quod sic, nec video oppositum, quia omne habens esse primum perfectum, & obiectum approximatum, & non impeditur, & actus eius sit permanens, & non successivus, potest agere pro quocunque instanti, si ista omnia concurrunt, quia non plus requiritur ad actum in vno instanti, quam in alio; sed omnia haec fuerunt in primo instanti conceptionis in Christo, quia potentia perfecta, obiectum ostensum per intellectum, scilicet tota Trinitas, posse velle bonum propter se, & non impeditur; & actus volendi est permanens, quia actus beatificus est stans.

Obiectio.

Sed dices, quod adhuc omnibus positis, non tenet actus meritorius, quia ad talem actum requiritur deliberatio, & electio: electio autem praesupponit syllogismum practicum, & discursum, & moram.

*Responsio.
Finis syllo-
gismi pra-
ctici.*

Respondeo quod discursus, & syllogismus practicus est ad hoc quod habeatur actus electivus voluntatis, quo facto, per consequentiam practicam voluntas eligeret. Quando voluntas eligit, ratio practica non discursit, sed sententiat, facta quaestione practica de eligendo. Si igitur ista sententia ultimatam possit haberi sine discursu praecedente in instanti, ita perfectè posset voluntas eligere liberè, sicut cum tali discursu: perfectus in cognoscendo non discursit sic artificialiter; unde citharædus perfectus in percutiendo chordas, non syllogizat, & deliberat; aliter imperfectè operaretur, ex 2. Physicorum text. 86. Cum igitur Christus fuerit perfectus in cognitione

gnitione omnium agendorum, saltem à principio perfectè agnoui, sine tali syllogizatione, & idèd in instanti primo potuit esse electio, vnde electio est actus simplex de se.

SCHOLIUM IV.

Christum non meruisse suam fruitionem, quia fuit primus actus eius: est contra Albert. hic, art. 4. & alios. Tenent Alenf. 3. p. quæst. 17. memb. 3. artic. 1. D. Thom. 3. p. quæst. 19. art. 3. D. Bonavent. Richard. citati, & communis. An verò posuerit de potentia absoluta mereri fruitionem? Alij aiunt, alij negant: & secundum Doct. affirmandum videtur. vide in Oxon. Schol. hic num. 12.

12. Electio est actus simplex, quæ potest esse in instanti.

Christus non meruit fruitionem.

Hoc viso, secundò videndum est quid Christus meruit? Dico quòd non meruit sibi fruitionem, quia si sic, aut operatione elicitæ circa ea, quæ sunt ad finem, aut operatione circa finem ipsum. Non primo modo, quia primum actum habuit circa finem fruendo, & priusquam habuit circa aliud, & si meritum fuit circa aliquod obiectum visum in Verbo, vel multa, secundum viam præcedentem, ut circa Matrem, vel electos, volendo eis beatitudinem, adhuc præcessit operatio circa finem ipsum, scilicet essentiam in tribus personis. Nec actu fruitionis, quo fruebatur Trinitate, meruit eandem fruitionem, quia hoc non est dicere, nisi quia meruit fruitionem, quia habuit fruitionem; vel meruit, quia Deus dedit actum, quod nihil est. Idem enim actus non potest esse meritorius sui ipsius, quamvis possit esse alterius. Deus igitur liberaliter sine merito præcedente coniunxit voluntatem finis, vel termino per fruitionem, ita quòd non meruit sibi fruitionem. Vnde Augustinus 13. de Trin. cap. 19. dicit quòd *summa gratia est, quòd homo in unitate persona coniunctus est Deo*. Quamvis loquitur ibi de gratia unionis, id est, gratuita Dei voluntate vniens, tamen ad unionem istam concomitanter sequitur gratia fruitionis de facto, idèd fuit summa gratia sine meritis præcedentibus, vel merito aliquo.

13. Obiectio 1.

Obiectio 2.

Resp. ad 1.

Contrà, gloriosius est habere præmium ex merito quàm sine merito; ergo hoc maximè ponendum est in Christo.

Præterea, prioritas naturæ videtur sufficere ad meritum; ergo cum inter voluntatem, & actum elicitum possit esse prioritas naturæ, videtur quòd hoc sufficiat ad merendum fruitionem, vel idem actus ut prior seipso natura, potest esse meritorium respectu sui ipsius.

Magnitudo gloria Christi.

Gloriosius habere gloriam sine merito, quam aliquando caruisse ea.

Ad primum quando dicitur quòd gloriosius est habere, &c. Verum est de præmio, quod potest haberi ex meritis: sed hæc coniunctio animæ Christi per actum beatificum fuit tanta, & tam excellens, quòd ad istam non potuit præcedere meritum, & nobilius est habere ex liberalitate dantis actum, ad quem non potest præcedere meritum, quàm actum debilem cum merito præcedente. Vnde hoc non est vilificare beatitudinem Christi, sed exaltare quòd fuit tanta, quòd non potuit mereri, & idèd non fuisset gloriosior, si fuisset habita ex meritis. & hoc videtur rationabile, quia sicut in esse naturæ Deus creauit aliquam naturam, scilicet Angelum, ad quam creandam non potuit cooperari causalitas causæ secundæ; sic propter perfectionem talis rei in esse in genere moris, Deus creauit ali-

quem actum beatificum, ad quem non potest esse actus meritorius prior; & huiusmodi fuit actus beatificus animæ Christi, & hoc propter nobilitatem, & excellentiam actus, & modi habendi actum; quia immediatè erat circa finem vltimum, antequam haberet aliquem actum circa ea, quæ sunt ad finem.

14.

Aliter potest dici, ponendo quòd actus ille posset cadere sub merito, quod etiam si gloriosius fuisset habenti actum meruisse, quàm non meruisse, non tamen simpliciter gloriosius; quia decet perfectionem curiæ cælestis, quòd ibi inueniantur omnes gradus possibiles in actibus beatis, ut accidentaliter beatitudo omnium sit maior. Sunt enim ibi aliqui beati, qui aliquando fuerunt inimici, vel propter peccatum originale, vel propter peccatum mortale, & post penitentes; est & ibi Virgo Beata, quæ nunquam fuit inimica actualiter respectu peccati actualis, & forè nec pro peccato originali, quia fuit præseruata, ut supra dictum est. Igitur de cens fuit ut ibi fuisset beatitudo alicuius personæ sine omni merito præcedente, nec idèd fuit anima illa ingloriosior. Quia si actus iste potuisset cadere sub merito, tunc anima ista potuit meruisse illum, nisi fuisset præuenta eius beatitudo, & sic præueniri ex liberalitate dantis est magna nobilitas, sicut si mihi daretur modò quod in fine rotius laboris mereri possem, & illud magis facit ad decorem status bonorum, ut dictum est.

Ad secundum, dico quòd prioritas naturæ potentie præcedentis actum non sufficit; quia non est meritum, nisi in actu aliquo, vel in passionem acceptata. Sed voluntas ut prior natura non habet aliquem actum, nec passionem acceptatam à voluntate, ratione cuius potest mereri actum beatificum, quia iste actus præcessit omnem alium. Nec idem actus est meritum & præmium, quia alterum excedit ut præmium; tum, quia hoc esset dicere quòd meruit, quia Deus dedit meritum, quamvis idem actus potest esse præmium Christo, & meritum alteri, ut supra dictum est, sed quòd idem antecedit re, & sit reale prius, & posterius se, ut est reale meritum, nihil est dictum.

Item, talis distinctio est rationis considerantis actum illum diuersimodè, quæ non sufficit ad realitatem meriti, & præmij. Sic igitur patet quòd non meruit fruitionem beatitudinis.

SCHOLIUM V.

Christus meruit sibi gloriam corporis, ad Philip. 2. Humiliauit semetipsum, &c. & Luc. 24. Oportuit pati Christum, &c. August. lib. 104. in Ioann. Chrysost. Ambros. Ansel. & alij in Phil. 2. Sed meruit indistinctè scilicet amotionem impediendi, ut gloria anima redundaret in corpus. Hac pars est contra D. Thom. supra art. 4. Sed est Cyrilli lib. 3. Theaur. & quidam recens inconsideratè eam reprehendit. Ad secundum, tangit triplicem dicendi modum, quibus actibus meruit, & nullum eorum firmiter asserit, quia non reperit certitudinem. Primum est, quòd Christus meruit actibus tantum non beatificis seu portionis inferioris. Secundum, si meruit per actus portionis superioris, seu tendentes in Deum immediatè, id intelligendum, quatenus illi actus versabantur circa creaturam in verbo reluctance. Tertium, quòd meruit per ipsam fruitionem, quod in Christo peculiare fuit, nulli alij beato conueniens.

Sed

16. Quomodo Christus meruit sibi impassibilitatem.

Christus in directè tantum meruit gloriam corporis.

17. Ad argum. 1. principale.

Alij beati nihil possunt velle contra hanc vel illam affectionem, ut Christus potuit.

18. Ad secundum.

Cum actu summo, potest esse alius actus simul.

Triplex dicendi modus, quibus actibus meruit Christus.

Sed nunquid meruit sibi impassibilitatem animæ, & corporis? Magister in litera dicit quòd sic.

Contrà: illud quod debuisset inuisse, in fuisset, sed gloria corporis, & impassibilitas cum gloria animæ inuisisset in primo instanti visionis, nisi per miraculum fuisset prohibitum; ergo, &c.

Potest dici piè glossando Magistrum, quòd quamvis non meruit directè impassibilitatem utriusque: meruit tamen amotionem impediendi, quare non inuit statim, scilicet deflectionem miraculi prohibentis redundantiam gloriæ in portionem inferiorem, & in corpus.

Sed quia non potest declarari quid meruit, nisi declaretur quibus meruit, & hic est quartus articulus, qui pertinet ad distinctionem sequentem, ubi quæritur, an meruit nobis omnibus gratiam, & gloriam: idèd omittendus est hic, & quæritur in distinctione sequenti.

Ad primum argumentum principale, quando dicitur quòd non potest mereri, quia non potest peccare: nego consequentiam, quia perfecta coniunctio secundum omnem modum perfectè quietat coniunctum, & secundum affectionem commodi, & secundum affectionem iustitiæ, quia affectione iustitiæ vult Deo primum bonum, & affectione iustitiæ peccator vult secundariò sibi, & affectione commodi vult semper sibi bonum. Sancti autem alij à Christo utroque modo coniunguntur, scilicet utraque affectione, quia habent summum commodum: idèd sicut non possunt peccare, sic nec mereri, quia sunt totaliter extra viam, & in termino. Tamen affectio iustitiæ, & commodi possunt separari sic, quòd affectione iustitiæ quis summè coniungatur, affectione vero commodi non habeat summum bonum summè coniunctum, & in tantum possit pati. Primo modo coniungitur portio superior Dei in Christo, per gloriam quietantem istam portionem, & per affectionem iustitiæ totus homo, ut peccare non possit, sed tamen potest pati, quia aliquid potest accidere contra affectionem commodi, & illud potest Christus velle ordinare, & acceptare, & ita mereri. Patet igitur quòd non est simile de Christo, & aliis beatis.

Ad aliud, tenendo quòd meruit secundum portionem inferiorem, tunc dico quòd duo sunt actus, scilicet actus beatificus, & actus meritorius, quia vnus respicit æternum, & alius temporale in ordine ad finem vltimum: nec oportet quòd omnes sint immediatè in executione circa Deum, sed in intentione requiritur, sed in executione potest aliquid immediatè diligi, sed in Deum finaliter.

Et quando dicitur quòd duo actus non sunt in eadem potentia, quorum alter adæquat potentiam. Dico quòd licet duo actus aequè intensi, quorum alter adæquat potentiam, non sunt simul, tamen cum actu adæquante potentiam potest habere alium actum secundum potentiam, quia aliter nunquam posset aliud velle, aut intelligere à Deo, cum actus beatificus sit semper itans.

Si autem tenetur quòd meruit secundum portionem superiorem, tunc potest dici quòd hoc fuit circa obiecta reluctance in Verbo, sicut diligendo electos, & volendo eis bonum. Aut si dicatur quòd meruit secundum actum fruitionis, tunc oportet dicere quòd eodem actu, quo frui-

tur meruit. Vnde talis actus, quia persona, cuius fuit, erat viator, potest acceptari pro merito, ut prædictum est. Et secundum primum membrum illius responsionis dico, quamvis actus beatificus fuerit adæquatus intensiue, ut perfectior eo haberi non possit, non tamen extensiue, aliter Beatus non posset cognoscere res in genere proprio, quia eadem potentia cognoscit Deum visione beata, & alias res in genere proprio, nec tamen est de ratione talium potentiarum intellectus, & voluntatis, adæquati sic per vnum actum, quin posset alterum habere, recipiendo fortiter, sicut superius in isto patet.

Ad tertium, si tenetur quòd Christus tantum meruit secundum portionem inferiorem, tunc potest dici quòd præmium aliorum, quod receperunt pro merito Christi, fuit melius fortè quàm aliquis actus meritorius portionis inferioris Christi, & potuit meritum Christi sic ad præmium aliorum ordinari sicut ad finem sub fine. Si autem tenetur quòd meruit secundum portionem superiorem, & hoc vel circa obiectum æternum in se, vel circa obiecta alia reluctance in Verbo, vel utroque modo, ita quòd omni actu sic meruit secundum modum superius factum: tunc potest dici quòd non oportet quòd præmium aliorum excedit meritum; nec requiritur quòd præmium excedat meritum, nisi quando illud meretur pro seipso. Sed si nobilior meretur pro ignobili, potest tunc meritum nobilioris excedere præmium ignobilioris. Quando autem aliquis meretur pro seipso, Deus communiter præmiat ultra condignum, idèd præmium excedit meritum tale.

Ad aliud, quando arguitur, quòd non potuit mereri in primo instanti, quia omne quod est, quando est, necesse est esse; ad hoc responsum est in secundo libro *. Vnde dico quòd actus in primo instanti fuit contingens: vnde contingens nunquam formaliter est contingens, nisi quando est: quando enim non est, non est contingens, nec tunc contingenter est, quando non est: sed nisi esset contingens, quando contingenter esset, distinctio necessarii, & contingentis non esset: & ita tunc non esset in genere contingentium, sed necessarium: & idèd contingens quando est, contingenter est dictum: sicut non entia antequam sint, quædam sunt possibilia, & quædam impossibilia; sic etiam cum sunt, quædam sunt contingenter, & quædam necessariò. Quomodo autem propositio Philosophi vera est, patet in 1. libro *. Voluntas ergo in primo instanti, ut prior natura actu suo ita contingenter elicit actum suum, sicut si præcessisset actum suum per diem. Vnde non est ratio, quare contingenter sunt, quia causa duratione præcessit, sed quia causa quando causat, contingenter causat.

Ad aliud, quando dicitur: mutationes sunt ordinatæ secundum prius, & posterius, &c. Verum est si tempore & tempore; si natura & natura: hic autem tantum est ordo naturæ inter mutationes, & talis est inter terminos.

SCHOLIUM VI.

Angelum potuisse peccare in primo instanti sua creationis, sicut & mereri, hoc latè probat contra D. Thom. 2. d. 5. q. 2. & habet hic pro se euidentem locum D. Augustini 11. Ciuit. cap. 13.

Ad

19. Ad tertium.

An præmium excedit meritum.

20. Ad quartum.

* d. 4. q. 70.

Contingens quando est, contingenter est.

* d. 39.

Ad quintum.

21.
Ad sextum.
Angelus po-
tuit peccare
in primo in-
stanti a. d. 5.
q. 1.

Ad aliud, quando arguitur, quod si Christus potest mereri in primo instanti, ergo & Angelus peccare in primo instanti. Dico pro nunc, quod potest peccare in primo instanti, & liberè, & voluntariè, ut voluntas est prior, natura actu elicitò, nec video in hoc aliquam contradictionem, quia habens esse primum perfectum, & obiectum approximatam, si non impeditur, & actus eius sit permanens, potest habere actum. Omnia ista poterant esse in Angelo in primo instanti, ut supra dictum est de merito Christi in principali articulo questionis, & hoc est, quod dicit Augustinus 11. de Ciuit. Dei, c. 13, quod qui sentiunt malum Angelum peccasse à principio, hoc est, quod semper fuerit sub peccato, non ex hoc cum Manichæis sentiunt ponentibus vnum Deum malum, & ita non esset Deus auctor illius mali. Sic igitur tenens oppositum, quando Angelus peccauit, non fuit peccatum à Deo effectiue, quia tunc induceret peccatum eius in Deum. Sed dicendo quod peccauit in primo instanti, diceretur quod peccauit in quantum est de nihilo, & non ut est à Deo; sicut dicunt dicentes quod peccare potuit in alio instanti: & quando dicitur, quod omnis effectus, qui sequitur rem à principio secundum esse, est à Deo, & sic peccatum Angeli esset à Deo: dico quod si propositio sit vera, est de positiuis, non de priuatiuis. Peccatum est formaliter priuatio boni, quod deberet inesse ipsi actui elicitò, quando elicitur, & non inest.

22.
Non omne
eorum esse
huius inest sibi
à causa.

Aliter potest dici, quod propositio est falsa, scilicet, quod omne eorum effectui inest sibi effectiue à causa sua, quia non est contradictio de opposito. Vnde si Deus faceret substantiam ignis, & ignis creatus à Deo crearet in se quantitatem, & calorem, & alia accidentia sua, aut si generans naturale generaret tantum substantiam, ignis haberet causalitatem in se in eodem instanti, in quo esset generatus, & calidus, quamuis non in eodem instanti naturæ, in eodem tamen temporis, posito quod generans ignem annihilaretur, quando creauit substantiam ignis. Vnde quando isti dicunt quod generans dans formam, dat & ea quæ consequuntur formam; licet verum sit de facto, quia ignis generans sufficiens est ad causandam substantiam istam ignis, & calorem in igne; tamen licet non causaret calorem, ignis generatus haberet efficaciam respectu caloris. Et fundamentum, super quo fundat se, falsum est, quod idem non est in potentia, & in actu. Hoc enim solum verum est in generatione, & motu vniuoco, nec est contradictio quod in eodem instanti, in quo generatur ignis calidus, quod causet in se alium calorem, nisi quia secundum opinionem eorum, contradictio est quod duo eiusdem rationis sint in eodem subiecto: sed hoc fundamentum sic est falsum, nisi forte in illis, quæ inducuntur per motum. Dicere autem quod veritatem habeat in proposito, nihil valet, quia potest esse à Deo substantia actus, licet quantum ad ipsam deformationem sit à voluntate tantum.

23.
Ad primum
confirmationem.

Ad illud de Angelis, dico quod ipse fingit vnum Angelum in affectione commodi, non in affectione iustitiæ, ita quod deficiat sibi esse primum affectionis iustitiæ, & tunc dicit quod potest habere primum velle de se, vocando primum velle affectionis iustitiæ. Nec mirum, quia talis Angelus, si esset, non posset plus mereri, quam bos. Sequitur enim efficiatè intellectum, sicut appetitus sensitivus sensum, & hoc affectione

commodi. Ideò in Angelo, & homine ipsa voluntas secundum affectionem iustitiæ, & secundum affectionem commodi, est totale principium perfectum in esse primo respectu actus volendi.

Et ad rationem eius, dicendum quod concedenda est quantum concludere potest. Quando enim arguitur, quod hic habet primum de se velle. Dico quod si dicas quod volendo actu elicitò, ita quod non potest habere actum volendi elicitum, nisi præuia alia volitione, qua mouet se ad volendum, falsum est; imò iretur in infinitum, & non esset dare aliud velle, sicut nec primum velle. Sed si vult aliquid actu elicitò; prius natura saltem vult habitualiter se sic velle. Virtualiter enim prius habet principium volendi in esse primo, quo vult actu elicitò. Iste est sensus verus, & quia Angelus à seipso hoc non habet, idè dicit, & benè, quod non potest habere primum velle à se, accipiendo velle pro perfecta voluntate in esse primo. Nec mirum est si accipiat velle pro actu primo, quia si accipitur volitio pro potentia voluntatis, eadem ratione potest velle accipi pro actu primo.

Velle ali-
quando pro
voluntate
sumitur.

Ad aliud, quando arguitur, quod in primo instanti fuit in Angelo motus naturalis rectissimus; dico quod si ista ratio concluderet de primo instanti, concluderet de quolibet alio, quia motus naturalis est prior ipso actu libero elicitò, saltem natura, & ut sic prior, est rectissimus, & ita non potest simul in eodem instanti habere actum obliquum liberæ voluntatis, & ita in nullo instanti peccabit. Vnde eadem ratione, quare non possunt simul esse in primo instanti, nec in aliquo alio sequenti.

24.
Ad secundum.

Dico ad argumentum, quod motus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum, & illud nihil aliud reale dicit ab ipsa voluntate, sed si est relatio, est idem per identitatem voluntatis, quia non potest separari sine contradictione. Et idè in demonibus manet iste motus rectissimus, sicut natura, quia secundum Dionysium, naturalia manent integra. Si autem accipias motum naturalem pro actu elicitò conformi tali inclinationi naturali, iste potest esse malus, & immoderatus, stante natura integra, nec actus malus minuit inclinationem naturalem, sicut nec naturam.

Inclinatio
naturalis est
ipsa res in-
clinata.

QVÆSTIO II.

Utrum Deus potest remittere culpam sine infusione gratiæ?

Doctor de hac agit 2. diff. 28. q. 1. & 3. diff. 23. & 4. d. 25. q. 1. & diff. 16. q. 2. Sum. 7. de gratia c. 22. Valq. 1. 2. d. 27. Sotus 4. d. 15 q. 1. Bellar. de Insuper.



ECCEND quæritur: Utrum Deus possit remittere culpam mortalem, sine infusione gratiæ? Arguitur quod sic. Quia talis culpa non videtur nisi duo importare. Vnum per comparisonem ad animam in se, scilicet priuationem nitore, vel cuiusdam pulchritudinis refulgentiæ: aliud in comparisonem ad Deum, scilicet reatum, quo quis obligatur ad poenam, sed Deus potest utrumque istorum tollere sine gratia: ergo, &c. Probatio minoris quantum ad primum,

1.
Argumentum.

primum, quia illa priuatio non est nisi priuatio alicuius nitore naturalis in anima, quo anima magis illuminata esset disposita ad recipiendum refulgentiam supernaturalem, scilicet gratiam, & non est priuatio alicuius supernaturalis, quia talis priuatio est etiam in homine in puris naturalibus existente, in quo tamen non esset peccatum; sed Deus potest restituere huiusmodi nitorem naturalem sine gratia; ergo, &c. Nec propter reatum necessariò est simpliciter gratia, quia talis reatus non dicit nisi habitudinem ad Deum, ut punitorem: Deus autem potest punire, & non punire. Vnde nihil absolutum ponit in Deo, nec in peccatore. Sed talem habitudinem tollere potest Deus sine gratiæ infusione, quæ est quid absolutum; ergo, &c.

Secundò sic; in quocumque statu potest Deus hominem producere, ad eundem statum potest reducere, quia annihilatum, vel corruptum potest reparare; sed Deus potest hominem in puris naturalibus creare sine gratia: ergo ad illum statum potest reducere.

Tertiò sic; quia si Deus non potest hoc, sequitur quod homo viator poterit esse obstinatus; quia Deus non necessitatur ad infusionem gratiæ, nec ad aliquid agendum extra se; ergo existens in peccato mortali quantumcunque se disponat, cum ad hoc se disponere non possit sine gratia, ut dicitur, sequitur quod erit obstinatus, quia non poterit ab illo resurgere sine gratia, quam Deus non necessariò infundit; ergo, &c.

Quartum.

Item, si Deus non potest culpam remittere sine gratia propter obstaculum maculæ, aut ergo illud impedimentum ponit aliquid in anima priuatiuum, aut positiuum: modò non priuat aliquo dono supernaturali, quia nunquam inuit gratia existenti in peccato originali: si verò priuat aliquo dono naturali, illud potest restitui sine gratia, ergo, &c.

Ratio in op-
pos.

Contra hoc videntur esse dicta Sanctorum, & Doctorum, & præcipue Augustini libro de natura, & gratia in fine, ubi dicit quod dicens aliquem sibi posse cauere à peccato sine infusione gratiæ, ore omnium anathematizandum est, sed non est maius posse cauere à peccato committendo, quam resurgere à commisso; ergo, &c.

SCHOLIUM.

Potest Deus de potentia absoluta mortalem remittere sine gratia, quia talem potest reparare hominem, qualem potest creare; sed potest creare hominem in puris naturalibus: at de potentia Dei ordinaria id repugnat.

3.

Respondeo: opinio Magistri Sententiarum videtur fuisse in quarto libro, quod Deus non solum potest culpam remittere sine gratia, sed quod facit, quia per Circumcisionem gratia non dabatur, & tamen peccatum dimittebatur. Sed non videtur verum, quia tales saluabantur, nullus autem saluatur sine gratia: ergo, &c.

Potest peccatum remitti sine gratia.

Dico ergo quod Deus hoc potest de potentia absoluta, sed non de potentia ordinata. Probatio primi, quia non includit contradictionem, peccatum dimitti, & gratiam non dari, quia quando aliqua duo habent medium, non est necesse quod fiat transitus ab extremo in extremum

sine medio: imò potest fieri status super medium, ut in coloribus; sed inter statum culpæ, & gratiæ medium includitur, scilicet quod homo sit in puris naturalibus, sicut Adam conditus fuit sine omni peccato, & sine gratia gratum faciente: ergo ad eundem statum potest reduci ille, qui est in peccato mortali sine contradictione; quia factibile est, & non repugnat rei in se; ergo nec Deo repugnat. Et pro hac parte faciunt argumenta posita in principio quæstionis.

4.

Secundum probatur, quia non decet Dei sapientiam, bonitatem, & iustitiam, secundum ordinem, quem instituit: quia ordinauit quod nullus beatificetur nisi gratia, tanquam veste nuptiali vestiatur; ergo omnem hominem, cui remittit mortalem culpam, vestit tali veste gratiæ. Tamen si aliter fecisset, vel facere vellet, eo ipso, quod sibi placeret, iustum esset; secundum tamen ordinem istum non potest Deus culpam remittere sine gratiæ infusione. Hoc etiam necessarium est homini pro statu naturæ lapsæ, quia ut sic, nec potest proficere homo in bono, nec diu à peccato sibi cauere sine auxilio gratiæ, quia natura talis infirma est propter peccatum, licet forte in statu innocentie posset stare, & à peccato sine gratia sibi cauere.

De facto non remittitur mortale sine gratia. Nemo potest diu cauere à peccato sine gratia.

Ad auctoritatem Augustini, dico quod loquitur de statu naturæ lapsæ, & verum est quod talis homo sine gratia non potest diu stare, maxime quando mortaliter peccauit, quin iterum peccet, nisi gratia adiuuetur.

5.
Ad rationem in oppos.

Contra. Dona Dei ordinata sunt, quorum primum est dilectio; dilectio autem Dei reddit hominem sibi acceptum; acceptus non est nisi per gratiam: ergo ante omnia dat homini gratiam: non ergo potest absolute peccatum remittere, quod est magnum donum, nisi fuerit prius gratus Deo.

Responderetur id verum esse secundum potentiam ordinatam, non verò secundum absolutam; posset enim Deus ita statuere, ut homo liber à peccato, etiam si gratiam non haberet, sibi esset acceptus, & potuisset eum in suam gratiam admittere.

Contra: si non potest fieri secundum potentiam ordinatam, ergo nec secundum absolutam, quia sicut non potest fieri contra bonitatem, & sapientiam Dei, sic nec contra ordinationem suam. Ordinauit autem sic ab æterno: ergo absolute non potest aliter ordinare, vel potuit. Deinde, quia aut hoc potuit quando ordinauit, aut postquam ordinauit.

6.

Dico quod cum Deus liberè ordinauit, & ab æterno, in æternitate autem nihil transit, ita nunc potest aliter ordinare pro quolibet instanti futuro sicut in primo. In primo autem instanti, in eodem scilicet, in quo sic ordinauit: potuit aliter sub disunctione, id est, aliam partem postponere, amota ista sicut in omnibus actibus voluntariis est in nobis, quia quando cum voluntate currendi, possum non currere disunctim, id est, potest poni altera pars contradictionis cessante altera, & è conuerso. Ideò in quibuscunque talibus, & pro quolibet instanti, & in Deo, & in nobis est sophisma compositionis, & diuisionis.

Nunc non potest Deus ordinare aliter quàm ab æterno, in sensu compositionis.

QVÆSTIO III.

Verum sit necessarium ponere habitum charitatis in anima Christi propter actum fruitionis veræ?

Doct. 3. d. 13. q. 4. Sum. 3. p. diff. 54. Valq. diff. 41. Lugo de incarnatione diff. 16. sect. 5.

1. Argument. 1.

VIDE TUR quod non. Quia effectus nobilissimus est à causa nobilissima: fruitio est talis effectus: ergo est à Deo immediate. Maior patet, quia debet esse proportio inter causas, & effectus. Probatio minoris, quia fruitio coniungit, & vnit subiecto nobilissimo.

Secundum.

Secundò sic, quando aliqui effectus sunt inseparabiliter ordinati, vnus est ab alio, & ambo à causa communi, vt patet de calefactione, & rarefactione aëris, quia contingenter, & inseparabiliter se habent, & idèd rarefactio est à calefactione, vel vtraque à calefaciente aërem; sed visio beata, & fruitio sunt inseparabiliter ordinatæ: ergo fruitio est à visione, vel ambæ ab obiecto beatifico viso; sed siue sic, siue sic, non est à charitate: ergo non est necessaria.

Ratio ad opposit.

Contrà, operatio non est delectabilis, nisi sit à potentia proportionata obiecto; sed fruitio est operatio maximè delectabilis, obiectum beatificum est supernaturale: oportet ergo voluntatem, quæ est potentia naturalis, perfici per charitatem habitum supernaturalem, per quam proportionatur obiecto tali.

SCHOLIVM I.

Animam Christi habuisse charitatem inbarentem, probat tribus rationibus clavis, & soluit argumenta.

2.

RESPONDEO exponendo intellectum quæstionis, quod non querit de potentia absoluta, quia sic Deus posset causare in voluntate Christi, & cuiuscumque alterius actum fruitionis sine omni habitu medio, quia voluntas secundum se est receptiva fruitionis, sicut & charitatis. Intelligitur ergo de necessitate indigentiz, vt scilicet anima sit perfectior, & efficacior in actu fruitionis. Et secundum hoc dico, quod anima Christi indiget habitu charitatis respectu fruitionis veræ. cuius ratio est, quia omnis potentia nata est habere habitum disponentem ad actum: sed voluntas Christi est nata perfici charitate disponente ad actum perfectum fruitionis: ergo, &c. Maior patet 1. *Ethicorum* cap. 6. quia virtus habentem perficit, & opus eius bonum reddit.

Charitas fuit in anima Christi.

Item, virtus est dispositio perfecti ad optimum, id est, potentia ad actum perfectum: omnis autem potentia, quæ est nata perfici aliqua perfectione, ex qua omnis operatio redditur melior, indiget illa perfectione: ergo, &c. Minor patet, quia perfectibilia vnus rationis indigent perfectione eiusdem rationis: sed fide tenemus voluntatem Christi esse eiusdem speciei cum nostra; nostra autem indiget charitate ad merendum, vt fide tenemus, quia dicit Apostolus primæ ad Corinth. 1. *Si linguis hominum loquar, & Angelorum, &c. Charitatem autem non habuerò, nihil sum.*

Item, eodem cap. dicitur quod *charitas nunquam excidit*: ergo in patria manet; sed non maneret, nisi esset necessaria ad actum fruitionis, quia propter hoc dicitur quod fides non manet in patria, non propter impossibilitatem eius ad visionem, quia per nullum actum in nobis possumus corrumpere habitum supernaturalem, vnde nec charitatem corrumpimus, nisi demeritoriè. sed idèd non manet fides in patria, quia non est necessaria ad aliquem actum, qui sit ibi. Vnde si esset ibi, frustra esset, quia non posset exire in actum propter impossibilitatem cum visione clara, quæ semper ibi est, cum qua non stat actus fidei, licet possit stare habitus: non ergo manet fides, quia si esset, esset otiosa; sed charitas manet; ergo est necessaria propter actum fruitionis beatæ. Si igitur necessaria est in aliis, ita & in anima Christi, vel voluntate eius, cum sint eiusdem speciei omnes.

Nec valet si dicatur quod non indiget propter vnionem ad Verbum, quæ omnia supplet, quia hæc vnio est naturæ humanæ ad suppositum. Suppositum autem diuinum ex hoc quod terminat istam vnionem, nullam perfectionem absolutam ponit in anima Christi, & idèd cuiuscumque perfectionis est receptiva secundum se, si non esset Verbo vnita, sic eiusdem est receptiva, vt est Verbo vnita.

Ad primum argumentum. Respondeo secundum duas vias. Primò si voluntas est purè passiva respectu fruitionis, tunc dico quod tam visio quam fruitio est immediate à Deo agente, vt à causa nobilissima; sed non sequitur quin charitas sit necessaria propter fruitionem, quia sicut agens naturale non solum inducit formam ultimam, vel perfectionem, sed & dispositionem necessariam, vel congruam ad hoc; ita agens supernaturale constituens beatum in esse perfectio beatifico, & supernaturali, non solum inducit actum beatificum, qui est actus secundus, sed etiam dispositionem, id est, charitatem, quæ est actus primus, quo natus est perfici beatus, cum sit omnino perfectus, sicut natus est perfici. Perfectior enim est habens vtrumque, quam alterum solum.

Si autem voluntas eliciat actum fruitionis, tunc charitas necessaria est, vt informata ipsa melius agat. Et cum dicitur, *effectus nobilissimus, &c.* Verum est de effectu perfectissimo simpliciter, qualis est supremus Angelus, qui non potest esse nisi à Deo; sed fruitio non est nobilissimus effectus, nisi secundum quid, id est, qui potest conuenire creaturæ rationali. Talis enim est accidens; substantia enim nobilior est accidente; ergo fruitio est operatio nobilissima conueniens creaturæ, quia vnit obiecto nobilissimo.

Ad secundum, iuxta primam viam, scilicet, si voluntas sit passiva, concedo quod visio, & fruitio sint à Deo immediate agente; sed non sequitur vterius quin charitas requiratur propter causam dictam, vt scilicet anima sit magis perfecta. Si verò voluntas sit actiua respectu fruitionis, tunc est falsum. Habentur ad propositum duæ instantiæ; prima in motu grauis, qui sequitur remotionem prohibentis: motio grauis, & remotio prohibentis sunt effectus ordinati inseparabiliter, & tamen remouens prohibens, vt frangens trabem, non mouet graue nisi per accidens, ex 8. *Physicorum* cap. 4. nec effectus primus, scilicet remotio prohibentis, mouet graue.

Alia

3. Fides cur in patria non maneat.

4. Arg. 1.

Ponenda est charitas etiam si voluntas non efficeret fruitionem.

Fruitio non est nobilissimus effectus Dei.

5. Ad secundum.

Alia est instantia in applicatione actiui ad passivum. Nam ad motum localem, quo applicatur ignis ligno, sequitur calefactio ligni, non tamen motus localis generat illum calorem in ligno: motus enim localis solum adducit generans, ex secundo de Generatione, & applicans lignum igni, non generat calorem, nisi per accidens; ergo illa maior est falsa.

Et ad propositum sunt istæ duæ instantiæ, quia non considerare est impedimentum voluntatis, vt sit in actu volendi, & necesse est quod obiectum voluntatis applicetur voluntati, vt ipsa possit agere. Per hoc autem quod intellectus considerat, amouetur impedimentum, & applicatur obiectum bonum, per ostensionem eius; idèd tamen non sequitur quod intellectus, vel intellectio sit causa volitionis, nec etiam obiectum, sicut dictum est de remouente prohibens, & applicante ignem ligno.

SCHOLIVM II.

Adducit & soluit duo argumenta Agidij: item tria argumenta Magistris Alani contra conclusionem positam.

6.

SED CONTRA hoc arguit frater Agidius. Primò sic. Illud quod continet eminenter perfectionem charitatis, coniunctum illi, potest in communem operationem sine charitate; essentia diuina est huiusmodi, & animæ Christi coniuncta: ergo, &c.

Secundò sic: nulla forma supernaturalis potest ab agente creato produci, quia nullum agens naturale potest in effectum supernaturalem; sed fruitio est supernaturalis; ergo est à solo Deo: ergo charitas non est animæ necessaria propter huiusmodi actum, cum ipsum non eliciat. Maior probatur; quia supernaturalis actus, vel creatur, & sic habetur propositum; aut de potentia sui subiecti educitur, & tunc vel de eius potentia naturali, & sic ei responderet potentia actiua naturalis, quod falsum est: aut educitur de potentia obediibili, & sic solum à Deo, quia nullum creatum potest supra potentiam obediibilem, sed solus Deus, cui omnia obediunt.

Contrà arguit idem Agidius sic: Subiectum perfectibile forma disponente ad operationem, indiget illa forma, vel dispositione; sed charitas disponit voluntatem ad fruitionem, quia facit animam Deo gratam, essentia autem diuina, licet vnita sit animæ, quia non est dispositio animæ Christi formaliter inbarentem, nec potest esse, non potest animam Christi disponere formaliter tali dispositione; ergo charitas est ei necessaria ad talem operationem.

7. Ad argum. 1. Agid. Charitas vnde necessaria voluntati.

Ad primum, dicitur quod Deus continet eminenter omnem perfectionem: idèd posset actiue elicere in voluntate quidquid posset cum charitate. Id autem absolute dico, quia cum essentia diuina non potest esse principium agendi formale ipsi voluntati, & Deus sic res administrat, secundum Augustinum 7. de *Ciuitate Dei*, cap. 30. vt proprios motus eas agere sinat: idèd charitas necessaria est voluntati, vt sit ei formalis ratio agendi talem operationem beatificam, quia voluntas non esset omnino perfecta sine charitate.

Ad secundum.

Ad secundum dico, si ille actus beatificus sit à voluntate elicitus, educitur de potentia naturali

voluntatis; nec sequitur quod sit naturalis, quia summe inclinatur secundum naturam suam in summam perfectionem, quam tamen habere non potest ex puris naturalibus; hanc tamen summe naturaliter recipit. Sed dicitur actus supernaturalis, vt distinguitur à naturali, vt per comparisonem ad potentiam, in quam recipitur; sed non in comparisonem ad obiectum; & quia fortè ad actum illum indiget potentia, auxilio, vel habitu dato supernaturaliter, quo tamen habito virtutis potentia naturaliter.

Tunc arguit Magister Alanus primò sic: Sicut se habet voluntas ad dilectionem præsupposita fide in viatore, sic videtur habere ad actum fruitionis præsupposita perfecta visione patriæ; sed voluntas viatoris non requirit habitum, vt fruatur bono ostenso sibi per fidem; sed sine charitate potest frui tali bono: ergo, &c. Maior est euidentis ex proportionem actus ad actum. Probatio minoris, quia nisi voluntas sine charitate posset ferri in bonum, vel frui bono sibi ostenso per fidem informem, posset quis habere certitudinem, quando est in charitate, & quando non: quia quando aliquis actus non potest haberi sine aliquo principio elicitiuo, sciens se posse exire in illum actum, scit se habere principium elicitiuum; quia non potest sciri vtrum astra sint paria, vel imparia, sine medio demonstratiuo: idèd percipiens se non posse in illum actum, scit se non habere medium, & si perciperet se posse exire in actum sciendi illam conclusionem, sciret se habere medium: ergo si nullus posset frui bono sibi ostenso per fidem informem, nisi haberet charitatem, cum posset scire quando elicit actum fruitionis, & quando non, posset scire quando est in charitate, & quando non.

Secundò arguitur quod ratio positionis non concludit, quia secundum Magistrum Sententiarum, primo libro *, charitas necessaria in via non est nisi Spiritus sanctus, & non aliquis habitus.

Tertiò sic: Inter formam, & eius inclinationem, non requiritur habitus medius: sed velle non est nisi inclinatio voluntatis in actum, vt dicitur communiter, vt patet in appetitu sensitivo; ergo propter actum volendi quemcumque non requiritur habitus medius charitatis.

Contrà, operatio supernaturalis sequitur suppositum ratione alicuius formæ supernaturalis; fruitio est operatio supernaturalis: ergo, &c.

Ad primum, dicendum quod voluntas in via præsupposita cognitione fidei potest in actum aliquem fruitionis, sed imperfectum nimis, sed in perfectiorem posset cum charitate; sic etiam in patria, viso Deo clarè, voluntas posset frui ipso sine charitate, sed non æquè perfectè, licet si esset informata charitate, & per consequens talis actus non esset propriè beatificus, quia non est adæquatus cognitioni, ita quod tantum ametur summum bonum, quantum proportionaliter cognoscitur.

Sed contrà, si voluntas sine charitate Deo viso clarè posset frui, illa fruitio esset naturalis, vel supernaturalis? Si supernaturalis, ergo propter actum supernaturalem non oportet ponere habitum supernaturalem, quia tunc per actum naturalem posset attingi obiectum supernaturale, quod falsum est, quia actus elicitus ex puris naturalibus non est nisi respectu obiecti proportionati, quod non est obiectum supernaturale.

8. Arg. Alani primum. Argumenta suadentia Christum non habuisse charitatem inbarentem.

9. Secundum. * Dist. 17.

Tertium.

10. Ad argum. 1. Alani. Voluntas sine charitate posset frui obiecto clarè viso, sed imperfectè. De quo 1. d. 1. q. 4.

T

Dici

Scoti oper. Tom. XI.

Dicitur quoddam si poneretur talis hypothesis, ille actus partim esset supernaturalis, partim naturalis: naturalis quidem in comparatione ad potentiam, in qua est; supernaturalis in comparatione ad obiectum, quod nullus ex puris naturalibus potest facere illud obiectum sibi præsens, ut est in se.

Ad secundum. Ad secundum, dicitur quoddam opinio Magistri non teneretur, si sic intellexit, ut videtur litera sonare.

Ad tertium. Ad tertium, dicendum quoddam inclinatio formæ nihil absolutum addit supra formam ipsam, ut inclinatio grauis deorsum, non est nisi forma grauitatis. Et quia operatio formæ est à forma, ideo operatio formæ non est eius inclinatio naturalis.

SCHOLIUM III.

Quatuor argumenta Goffredi (suadentia nullum habitum ponendum in voluntate propter actum) soluntur per optimam doctrinam.

1. Argum. Goffredi. **D**einde arguit Goffredus sic: quoddam in voluntate nullus est habitus propter actum, quia ad illum actum, qui necessitatur, & quasi naturaliter sequitur actum alterius potentie, non requiritur habitus; sed actus voluntatis sequitur necessitatur actum intellectus, & quasi naturaliter: ergo, &c. Maior patet, quia ad ea, quæ necessitatur infunt, non indigemus habitibus, 2. *Ethicorum*, cap. 4. Minor probatur, quia sicut actus appetitus sensitui sequitur naturaliter, & necessitatur actum sensus apprehensum, quia non habet appetitus sensituius aliquid, unde impediatur, quin feratur concorditer in apprehensum per sensum, ut conueniens; ita actus voluntatis necessitatur, & inseparabiliter sequitur actum intellectus, quia non habet voluntas unde impediatur à tali actu. Quia si dicatur quoddam in voluntate est impedimentum à fomite peccati, & pro corpore corrupto aggravante, saltem in homine existente in puris naturalibus actus voluntatis necessitatur sequitur actum intellectus, cum in illo non sit impedimentum.

Et cum voluntas hominis existentis in puris naturalibus sit magis, vel saltem non minus libera, quam modò est, non erit de ratione libertatis voluntatis quoddam non moueatur necessitatur ad actum suum; tum, quia si actus voluntatis non necessitatur sequitur actum intellectus, tunc Deus posset videri ab intellectu clarè, & non diligi à voluntate, quod falsum est: tum, quia voluntas non potest aliter eligere, nisi quia intellectus potest aliter sentire, quod non esset, nisi actus voluntatis necessitatur sequitur actum intellectus.

12. Argum. 2. Goffredi. Secundò sic, quoddam non sit habitus in voluntate fruētis, quia secundum Philosophum, 2. *Ethicorum*, cap. 11. *Fines sunt in agibilibus, sicut principia in demonstrabilibus.* Sed propter actum speculandi prima principia non indiget intellectus habitu, quia statim assensit intellectus apprehensis terminis, sicut si considerasset ea centum annis; ergo similiter ad fruendum vltimo fine non indiget voluntas habitu.

Argum. 3. Tertiò sic: ad illum actum, qui non est principaliter intentus, sed consequens operationem principaliter intentam, non oportet ponere habitum; fruitio est huiusmodi: ergo, &c. Maior

patet; minor probatur; tum, quia fruitio importat quietationem satiantem, & læticiam. Vnde Augustinus 12. de Trinit. cap. *Fruitur cognitio, in quibus voluntas delectata conuiescit*; ergo importat quietationem. Vnde Psalmista, Psalm. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Idem Psalm. Psalm. 15. *Adimplebis me læticia cum vultu tuo.* Ergo dicit læticiam, siue delectationem. Istæ autem passionem consequuntur operationem beatificam principaliter intentam: ergo, &c. Tum, quia actus amoris tendit in alium actum: nam amicorum idem est velle, & idem nolle: ideo aliquis diligit alium, ut idem sapienter, & idem agant, vel operentur; actus autem intellectus non sic tendit in aliam operationem, sed est vltimus simpliciter, & per consequens beatificus, & principaliter intentus. Fruitio autem, seu amor, cum sit propter aliud, ideo operatio est non principaliter intentata; tum, quia actus quicumque mediante virtute in appetitu, est electius; quia omnis habitus in appetitu est electius, 4. *Ethicorum*, cap. 9. sed omnis habitus electius est propter alterum, quia electio est eorum, quæ sunt ad finem; sed amare est huiusmodi actus; ergo est propter aliud, & per consequens non principaliter intentus; sed intellectus, & contemplatio est finis omnium bonarum operationum; ergo, &c.

Quartò arguit specialiter, quoddam anima Christi non indiget habitu propter fruitiorem, quia ex vnione naturæ ad Verbum sufficienter eleuatur natura assumpta: sed non potest natura eleuari, nisi eleuentur potentie ad operationem: ergo, &c. aliter enim filius Dei potuisset assumptis naturam irrationabilem, vel rationalem peccato subiectam, & per consequens Christus posset damnari.

13. Ad argum. 1. Goffredi. **Ad primum**, dicitur quoddam maior est falsa, quia secundum Goffredum virtutes morales sunt in appetitu sensitui, qui tamen naturaliter sequitur, ut dicit, actum apprehensum sensus: ergo licet actus voluntatis necessitatur sequeretur actum intellectus, tamen adhuc esset necessarius habitus in voluntate, ut potentie sint perfecte in actibus primis.

Sed contra hoc dicit Goffredus, quoddam non valeret, quia in appetitu sensitui ponuntur virtutes propter rebellionem ad rationem; voluntas autem non est sic rebellis; ideo non requiritur habitus in voluntate, licet in appetitu sensitui requiratur.

Contra primò, quia sicut rebellio est in appetitu sensitui, ita in voluntate est difficultas ad bonum, & ideo sicut habitus requiritur in appetitu sensitui, sic in voluntate. Vel dato quoddam in solo appetitu sensitui; adhuc est falsa maior vniuersaliter sumpta, sed si sumatur quoddam ad illum actum non requiritur habitus, qui necessitatur sequitur, &c. maxime quando est à potentia rebbelli, tunc dicit quoddam in potentia non determinata non requiritur habitus. Vnde graue nullo habitu indiget, ut deorsum moueatur, nec ignis vel sursum, quia nunquam assuecit decies milles proiectus, 2. *Ethicorum*, cap. 1. Vnde in appetitu sensitui non est determinatio totalis ad alteram partem, sed indeterminatio, & ideo ponitur ibi habitus, ut melius, & facilius moueatur secundum dictamen rationis. A simili, cum potentia volitiua non sit determinata ad hoc, vel illud, & licet inclinationem maiorem haberet ad hoc, quoddam sequeretur

Amicorum idem velle, idemque nolle.

Quantum.

13. Ad argum. 1. Goffredi. *Virtutes in appetitu sensitui.*

Quare habitus ponitur in appetitu sensitui.

retur actum intellectus, requiritur habitus ad magis inclinandum, & promptius, & melius; de se enim non potest dici ita determinata ad vnum, sicut graue deorsum. Sic igitur falsa est maior quocunque modo sumpta. Ad minorem posset dici quoddam falsa est, quia actus voluntatis non necessitatur sequitur actum intellectus.

14. Ad secundum. Ad secundum, dicitur quoddam propositio Philosophi debet intelligi de principio primo in speculabilibus, & sine vltimo in vniuersali in agibilibus; & tunc concedo; quia sicut non indigemus ad cognoscendum principium primum vniuersale simplex, vel incomplexum, sic nec ad diligendum finem in vniuersali, scilicet ipsum bonum, tamen sicut intellectus indiget habitu gloriæ ad videndum primum principium, ut est in se, clarè, & perfecte, sic indiget voluntas habitu charitatis ad perfecte fruendum eo in speciali, & clarè viso.

Ad tertium. Ad tertium, dicendum quoddam fruitio dicitur proprie operatio principaliter intentata, non propter aliud, quia secundum Augustinum lib. 1. de doctr. Christi. cap. 4. *frui est amore inherere alicui propter se.* Si verò quandoque extendatur nomen fruitiōis ad delectationem sequentem, tunc est æquiuocum.

Amor finis non est propter aliud. Sed cum dicitur quoddam actus amoris est propter aliud: dico quoddam falsum est, imò amicus primò & per se vult amico bonum: quoddam autem concorditer idem operantur, & sentiunt, & huiusmodi, hoc est ex consequenti reflectendo ad amorem. Vnde amor non ordinatur ad aliam quancunque operationem, siue interiorē, siue exteriorē. Amor, dico, perfectus per modum finis, sic quoddam aliquid aliud sit finis amoris, scilicet per modum efficientis, & imperantis, & hoc est nobilitatis in amore. Ex quo etiam patet quoddam scientia non dicitur proprie practica, quia actio intellectus ordinatur, ut ad finem, ad opus extrinsecum, cum multò nobilior sit intellectus, vel speculatio, quam quocunque opus extrinsecum; sed magis dicitur scientia practica, quia ordinatur speculatio ad regulandum voluntatem, ut rectè velit.

15. Ad aliud, quoddam non omnis actus voluntatis est electius, sed solum ille, qui est circa ea, quæ sunt ad finem, loquendo proprie de electione; sed loquendo strictè, sic voluntas dicitur esse ipsius finis. Sicut enim respectu principiorum habitus dicitur intellectus posituè tendens; sic respectu finis, actus, vel habitus potest dici voluntas, & respectu finis bene est habitus, ut sit perfectior, sicut principiorum bene est aliquis habitus, qui dicitur intellectus. Non ergo est verum quoddam omnis actus elicitus à voluntate, mediante habitu sit proprie electius, quia dicere hoc, quoddam tantum eorum quæ sunt ad finem, sit habitus, & non respectu finis, est petere; hoc enim quærit quæstio. Philosophus tamen non posuit in appetitu habitum, nisi electiuum, quia respectu finis vltimi, non posuit amicitiam virtutem, ut patet 8. *Ethicorum*, sed potius quandam complacentiam. Nos autem ponimus habitum charitatis, & amicitie in voluntate respectu Dei, & principalis quàm respectu eorum, quæ sunt ad finem, ut proximorum.

Contemplatio magis est in voluntate. Ad Augustinum, dico quoddam per contemplationem non solum intelligit actum intellectus; sed voluntatis, ut patet 13. de Trinit. Vbi ponit contemplationem in superiori parte rationis, quæ comprehendit intellectum, & voluntatem, ut Scoti oper. Tom. XI.

patet ibi, & parum valeret contemplati Deum, nisi contemplando diligeretur.

16. Ad quartum. Ad quartum dicendum quoddam ex illa vnione non eleuatur, non quia decet quoddam talis sit beatus, sed non ex necessitate absoluta. Vnde concedo quoddam Deus de potentia absoluta posset assumere naturam irrationalem, & etiam naturam rationalem peccabilem: non tamen oportet quoddam peccaret, quia confirmata esset per gratiam, & gloriam, sicut Angelus beatus non potest modò peccare, sed amor à gratia, & gloria, & remanente natura. Igitur sicut & Angelus, ita & natura humana Christi posset peccare de potentia absoluta, si sibi derelinquitur, nec sequitur conueniens, quia illi defectus non conuenirent Deo: puta peccare, damnari, & huiusmodi, nisi ratione naturæ assumptæ: sicut pari, mori, quæ nunc dicuntur de Deo tantum ratione naturæ humanæ, & sic de aliis.

Et sic finis disputationis in aula.

DISTINCTIO XIX.

QUESTIO VNICA.

De merito Christi.

Vtrum Christus meruit omnibus nobis gratiam, & gloriam?

Alenf. 3. part. quæst. 16. memb. 4. art. 2. D. Thom. 3. part. quæst. 19. art. 3. & hic quæst. 1. art. 5. D. Bonauent. art. 1. quæst. 1. 23. & dist. 18. art. 2. quæst. 3. Richard. ibi art. 2. quæst. 4. & hic art. 1. Henricus quodlibet. 10. quæst. 1. Suarez 3. part. tom. 1. d. 41. sect. 1. & 3. Valquez d. 77. Driedo de Captiuit. traß. 2. cap. 2. part. 3. Hæc quæstio paucis mutatis, huc translata est ex Oxoniensi.



CIRCA distinctionem decimanonam quæritur de efficacia passionis Christi ad nos: *Vtrum meruit omnibus nobis gratiam, & gloriam?* Quoddam non videtur: quia præmium excedit meritum, cum meritum ordinatur ad præmium sicut ad finem; sed præmium aliorum omnium non excedit meritum Christi, nec meritum Christi ordinatur ad id sicut ad finem, cum sit nobilior quàm id præmium. Vnde gloria, & gratia in omnibus non fuit maius vno actu Christi, quia habuit gratiam, quæ est principium merendi, in summo: ergo, &c.

Præterea, meritum Christi fuit bonum quoddam finitum, cum fuerit eius secundum naturam humanam: ergo non potuit mereri omnibus præmium, quod est bonum infinitum. Similiter peccatum aliorum fuit infinitum malum, quia tanta est offensa, & peccatum, quantus est ille, qui offenditur, qui est infinitus; ergo cum finitum non sit proportionatum infinito, videtur quoddam nullum meritum Christi potuit mereri deletionem offensæ.

Præterea, per idem patet quoddam non meruit deletionem poenæ pro reatu infinito aliorum, quia poena, quæ debetur tali peccato, est infinita, cum sit æterna, & meritum Christi est finitum; ergo, &c.

Præterea, de possibili possunt esse homines infiniti, si mundus & generatio semper duraret, & quilibet natus est contrahere originale peccatum; ergo tunc foret infinita culpa; cum ergo meri-

16. Ad quartum.

Reliqua quæ sequuntur decreta sūt ex Oxoniensi, paucis mutatis.

1. Argum. primum.

Secundum.

2. Tertium.

Quartum.

tum Christi sit finitum, sequitur quod prius, quod non sufficit pro remissione culpæ, & collatione gratiæ, & gloriæ omnium.

Quintum.

Math. 20.

Præterea, si suffecisset ad merendum gratiam, & gloriā pro omnibus, omnibus conferretur gratia, & gloria, quod falsum est; *multi enim sunt vocati, pauci vero electi*, & paucus est numerus fidelium respectu infidelium, nec omnes baptizati saluantur.

Contrā, Leo Papa in sermone quodam de Natiuitate Domini. *Sicut nullum a reatu liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit.*

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thom. meritum Christi fuisse infinitum, quoad sufficientiam, non quoad efficaciam, reijcitur primò pars prima, quia sequeretur velle creatum Christi, esse æquale velle increato, & vtrumque æqualiter a Deo diligere. Secundò anima Christi æquæ ac Verbum fruere Deo. Tertiò, omnia principia per se merendi Christi fuerunt finita, ut voluntas, intellectus, gratia. Reijcit etiam aliam partem, quæ ait, non meruisse Christum omnibus secundum efficaciam, quia non erant dispositi: quia hinc sequeretur non meruisse ipsam dispositionem, seu primam gratiam, quam tamen magis meruit Christus, quàm gratiam secundam.

3.
Opinio D.
D. Thom. &
Henric.
An meritum
Christi in in-
finitum?

AD istam quæstionem dicunt quidam quod meritum Christi consideratur dupliciter, quantum ad sufficientiam, vel quantum ad efficaciam: quantum ad sufficientiam meruit omnibus delectionem culpæ, & collationem gratiæ, & gloriæ; sed non quantum ad efficaciam; quia non omnes consecuti sunt redemptionem. Quod probant sic, meritum Christi habet infinitatem quandam ex supposito Verbi, quod eliciebat, & exercuit operationes illius naturæ assumptæ: quia ergo elicit omnes actus conuenientes vtrique naturæ, idè virtute illius naturæ, & suppositi operationes sunt infinitum bonum: idè mors, & passio, & aliæ operationes habuerunt infinitatem quandam; & sic sufficerent pro infinitis peccatis delendis, & gratiis, & gloriis conferendis. Similiter meritum pensatur secundum dignitatem personæ merentis, quæ est, & fuit infinita: ergo infinitatem merebatur: ergo quantum ad sufficientiam satisfecit pro omnibus.

Quod confirmatur per Anselmum 2. Cur Deus homo, cap. 14. *Qui vult quod homo potius debeat eligere omne aliud a Deo destrui & perire, quam scienter mortem inferre illi, vel aliquam lesionem.* Et quia vita eius erat tanta, ut in infinitum esset plus amabilis, quàm peccata sunt odibilia, & infinitorum hominum, si esse possunt: idè mors eius fuit sufficiens pro redemptione omnium hominum, quia tantum acceptatur mors, quantum valuit vita ista: sed vita fuit ita amabilis, ut homo potius eligeret omnia peccata mundi cadere super eum, quàm aliquam violentiam intulisse in corpus illius secundum doctrinam suam.

Quantum verò ad efficaciam, non meruit omnibus, quia 2. de Anima, text. 24. *actus aliorum sunt in patiente predispositi, & unito agenti*, sicut pater in agentibus, & patientibus corporaliter: ergo sic erit in actione meritoria quantum ad influentiam in alios: sed coniunctio cum Christo requisita ut meritum valeat illis, & per fidei cognitionem, & dilectionem, secundum quod homo disponit se ad gratiam cognoscendo, & diligen-

do Deum: non omnes autem disponunt sic se, idè non meruit omnibus quantum ad efficaciam.

Contra hunc modum dicendi arguo, quod dicta illa, quibus dicitur quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quandam infinitatem, &c. videntur esse hyperbolica, & exponenda, quia loquimur pro nunc de bono velle Christi, quo meruit, & accepit Deus passionem pro omnibus quantum ad sufficientiam, ut dicunt. Si bonum velle Christi tantum fuit acceptatum, quantum erat persona Verbi; tunc cum persona illa sit infinita simpliciter, infinite fuit bonum velle eius acceptatum: sed Deus non acceptat aliquid nisi quantum habet de acceptabilitate: ergo bonum velle illius naturæ respectu suppositi habuit infinitam rationem acceptabilitatis, & tunc in acceptabilitate non esset differentia inter velle Verbi, & velle illius naturæ in Verbo. Quia ex parte acceptabilitatis non est maior acceptabilitas; ergo Verbum voluntate bona, circumscripta natura assumpta, potest mereri, quod falsum est. Et vltè sequitur quod si passio Christi tantum sit accepta à Trinitate, quantum persona eius diligitur, quod Trinitas tantum diligeret velle naturæ assumptæ, sicut velle Verbi increati, quod nihil est dicere, quia hoc non est nisi ponere creatam diligitatem sicut increatam.

Præterea, non est velle huius plus acceptatum quàm est bonum. Si ergo in infinitum sit acceptatum pro infinitis, tunc velle illud cum respectu naturæ ad suppositum Verbi, fuit formaliter infinitum: ergo isto velle cum tali respectu potuit anima Christi frui Deo, sicut Verbum velle proprio sibi; quod nihil est, nisi ponendo animam esse Verbum.

Præterea, per se principium illius velle cum omnibus, quæ concurrunt ad rationem principij illius actus est finitum; nam gratia, & voluntas eius finita est, si sumitur cum omnibus, & quibuscunque respectibus ad Verbum; ergo & velle fuit finitum formaliter, & limitatum. Et per consequens fuit acceptatum. Nec habuit Verbum aliquam causalitatem super illud velle, quam non habuit tota Trinitas. Et si deret quod habuit specialem efficaciam super actum, adhuc actus formaliter infinitus, & infinite acceptatus, non potest essentialiter dependere ab aliquibus principijs finitis in perfectione cum causa infinita coagente. Dico, non potest essentialiter dependere, ita quod creatum habet essentialem causalitatem non accidentalem tantum, sicut habuit super velle Verbi natura assumpta, sicut albedo in artifice super edificio: ergo adhuc est quod Verbum specialiter egerit ibi aliter quàm Trinitas, non sequitur quod actus iste habeat unde infinite acceptatur, secundum sufficientiam valeat pro infinitis mundis redimendis, sed sicut meritum fuit finitum, ita finitè est retribuendum; ergo non meruit infinite secundum sufficientiam in acceptatione diuina, sicut nec fuit infinite acceptum, quia in se finitum.

Præterea, non fuit homo iste infinitus formaliter; cum ergo humanitas illa immediatè vnita illi personæ fuit causa meriti: ergo nec meritum fuit in se infinitum, nec quantum ad sufficientiam.

Contra secundum membrum, quod scilicet non meruit omnibus secundum efficaciam, quia non agit agens nisi in disposito, Quæro à te, vtrum tantum

4.
Arguit contra
Thomam.

Si velle me-
ritum Christi
esset infi-
nitum, esset
æquale velle
increato.

5.

Principium
meriti Christi
fuit finitum.

6.

Reijcit secun-
dam partem
sententia D.
Thom.

tantum meruit, ut habentes gratiam quocunque modo, etiam haberent gloriam ex merito Christi: & si solum hoc, tunc non meruit gratiam primam nobis, nec gratiam baptismalem in nouo Testamento, nec gratiam datam in Circumcisione, & in sacrificiis antiquorum Patrum, quod falsum est; quia vnde veniret nobis gratia illa prima? Oporteret igitur quod meruit, ut non coniuncti sibi coniungerentur ei: & in hoc potissime consistebat meritum eius. Non ergo solum meruit ut coniuncti sibi vltèr coopererentur, & sic glorificerent tandem, sed meruit ut non vniti vnirentur, etiam qui nunquam disposuerant se. Vnde magis meruit mihi gratiam primam baptismalem, quàm quodcunque opus sequens, postea ex gratia. Vnde si Christus meruit tantam gratiam conuersis, tunc non meruit nobis gratias sacramentales, quia secundum hoc non meruit nisi tantum coniunctis, ut præmiarentur.

Per meritum
Christi habemus
primam
gratiam.

SCHOLIUM II.

Explicat primò quomodo incarnatio non sit voluta propter alios, de quo supra dist. 7. quæst. 3. Secundò, ponit instantia, seu signa prædestinationis, quorum primum est electio certi numeri ad gloriam, quæ facta est ante lapsum præuisum. De quo 1. dist. 39. & 41. Tertiò, quomodo passio Christi fuit efficaciter oblata tantum pro electis, quod aliter explicat, quàm prima opinio. Quartò, quomodo sufficiens fuit oblata pro omnibus: data sunt propter eam media omnibus aliquo modo sufficientia ad salutem. De quo 1. dist. 46. Quintò, ait rationem completinam meriti esse pactum, seu promissum, seu acceptationem Dei, quod verissimum est. De quo vide Scholium in Oxon. hic ad num. 7. ubi multa pro hoc adducuntur. Sextò, adiuuat meritum Christi esse secundum quid infinitum, respectu personæ merentis: & id tantum volunt Extraneæ, vniuersales, & alia auctoritates.

7.

Quomodo
Christus om-
nibus me-
ruit.

Christus
prius præde-
stinatus quàm
lapsus homi-
nis præuisus.

* Dist. 39.
* Dist. 41.

AD quæstionem dicendum, quod hinc duo sunt videnda. Primò, quomodo Christus meruit omnibus? & secundò, quid eis meruit?

Quantum ad primum potest dici, secundum diuisionem præmissam, Christum meruisse omnibus secundum sufficientiam, & non secundum efficaciam: non tamen debet hoc intelligi sicut prior opinio dixit. Primò ergo videndum est quomodo non meruit reprobis, sed tantum prædestinatis ad beatitudinem ab æterno; & si non secundum efficaciam omnibus meruit.

Sciendum est ergo, quod anima Christi prædestinata fuit ab æterno ad maximam gloriam, non quia alij casuri erant, sed ut fruere Deo, imò prius erat Christus secundum modum intelligendi nostrum, prædestinatus ad gloriam, quàm fuit præuisus à Deo casus, & lapsus humani generis: quia omnes prædestinati prius sunt prædestinati, quàm præuisus sit eis aliquid, quod est ad finem; quia primò volitum volitione ordinata est finis; & idè passio Christi, quæ est ad finem ordinata, ut ad salutem animarum, postèr ordinabatur, quàm prædestinatio animarum. Et idè Christus non fuit prædestinatus propter casum aliorum. Sed omnes prædestinati prius fuerunt, quàm præuisa & ordinata fuit passio Christi; & idè, ut ostensum est in primo libro *, & secundo *. Primò voluit Deus gloriam determinato numero electorum, ita quod primum, quod voluit electis, fuit vltimata coniunctio ad Scoti oper. Tom. XI. Pars II.

se, ut ad finem vltimum beatificum. Secundò, ordinauit gratiam finalem, quasi in secundo instanti naturæ, sine qua disposuit non dare beatitudinem. In tertio instanti præuidit eos lapsuros in Adam. In quarto verò instanti præuidit remedium, quod potissime disposuit fieri per passionem Christi, quæ plus præ omnibus potuit placare pro iis, pro quibus displicuit primus homo, & plus placuit ista, quàm ille displicuit. Vnde Christus prius fuit præuisus ut comprehensor, & postea ut viator.

Ex hoc patet quod passio Christi præsupponebat determinatum numerum prædestinatorum. Nam cum meritum ordinetur ad præmium, & meritum ordine præsupponat lapsum, necellariò meritum passionis Christi præsupponit determinatum numerum prædestinatorum, qui erant lapsuri, & deinde reparandi per meritum passionis eius, quorum erat restitutor, & glorificator meritorie in quantum homo, sed effectiue in quantum Deus. Cum ergo omnis ordinatè volens prius velit finem, quàm id quod est ad finem; primò voluit Deus prædestinato numero prædestinatorum beatitudinem, quàm bonum, quod ad hunc finem ordinatur: & sic passio fuit præuisa in ratione meriti tantum respectu determinati numeri electorum, & nullo modo respectu reproborum, & idè illis certis personis prædestinatis præuidit Deus redemptionem, non quia vniti essent cum Deo prius, ut dixit alia opinio, sed quia prius erant prædestinati ad gloriam, & idè efficaciter se obtulit pro prædestinatis determinatis, scilicet electis, & tunc tota Trinitas accepit, & sic tantum secundum efficaciam meruit electis.

Vltèr scendum, quomodo meruit omnibus, quoad sufficientiam, & quantum ad hoc dico quod cum actus merendi Christi fuerit formaliter finitus, nullus respectus fundatus in eo potuit dare ei infinitatem formaliter, quia tunc non potest esse meritum plus secundum velle creatum quàm increatum. Sed sciendum quod cum nullus actus finitus formaliter habeat rationem meriti, nisi voluntate diuina acceptante, pro tot potest esse sufficiens, pro quot diuina voluntas potest, vel vult acceptare. Et pro tot est actus sufficiens, pro quot à voluntate diuina actu acceptatur, & quia omne aliud à Deo est bonum, quia à Deo est volitum, & acceptatum: idè pro aliqua conditione personæ merentis, quæ est formaliter conditio actus merendi, potest acceptari illud meritum pro infinitis: & sic meritum Christi fuit quasi infinitum, non tamen formaliter infinitum, sed ut infinite acceptatum pro infinitis, quod non fuisset, si fuisset purus homo, quia ut infinitum accepit propter infinitatem personæ merentis.

SCHOLIUM III.

Meruit Christus primò gratiam Circumcisionis, & Baptismi sine nostro concursu de per se. Secundò, gratiam penitentialem, sed cum concursu nostro. Tertiò, per passionem actus exhibitam, aperiens ianuam cali, quam non meruit per passionem præuisam. An meruit ipsam electionem prædestinatorum, necne, dubium est. Vide in Oxon. Scholium hic ad num. 9.

Secundò restat videre quid Christus per passionem suam nobis meruit? Et dico quod

4. Signa præ-
destinationis.

8.
Passio suppo-
nit numerum
electorum.

9.
Quomodo
Christus me-
ruit omnibus
quoad suffi-
cientiam.

Acceptatio
Dei ratio co-
mpletinam me-
riti.

Meritum Christi
fuit quomodo
infinitum.

10.
Quid Christi
nobis
meruit per
passionem?

T c 3 Christus

Christus illis, pro quibus meruit secundum efficaciam ut totalis causa meritoria, meruit primam gratiam, ita quod in hoc non cooperabantur Christo, sed ipse, tanquam totalis causa in lege veteri quoad Circumcisionem, & in noua quoad Baptismalem gratiam merebatur omnibus prædestinatis tanquam causa totalis, ita quod per se non requiritur alia dispositio à parte suscipientis talem gratiam, ut meritum Christi habeat effectum suum, licet hoc requiratur de congruo in adultis.

Quantum verò ad gratiam poenitentialem, meruit ut causa principalis, non ut totalis causa, quia ad hoc requiritur ut voluntas nostra cooperetur merito passionis Christi, ut sic mereatur illam gratiam saltem de congruo per aliquam contritionem, quam tamen meruit nobis passio de condigno.

Quantum verò ad gloriam, dico quod meruit ianuam apertionem, ut causa totalis, scilicet ut statim post passionem eius sine aliquo obstaculo pateret ingressus, quod tamen non meruit per passionem præuisam, per quam tamen meruit gratiam poenitentialem antiquis Patribus, sed tantum per passionem actu exhibitam meruit apertionem ianuæ. Et idè sanctis Patribus non fuit ianua aperta, licet fuerit culpa dimissa, sicut si Rex aliquis priuasset aliquos hæreditate, propter offensam parentum, licet præuisa, & acceptata placatione alicuius futuri de progenie, pro quo remitteret offensam, non tamen eis restitueret hæreditatem, nisi placatione futuri actu exhibitam. Sic illud meritum passionis Christi præuisum à Deo acceptante antequam præxhiberetur, acceptabatur, ut pro eo dimitteretur offensa, & etiam daretur donum gratiæ omnibus, qui crediderunt illud esse impendendum pro remissione culpæ, vel offensæ, licet non acceptabatur, ut pro ea ianua aperiretur antequam exhiberetur.

Contra illud arguitur sic: Si meritum, ut præuisum, sit causa præmij, ergo videtur quod Angeli potuissent meruisse beatitudinem antequam illam habuissent, quia posset dari eis propter futura merita præuisa, sicut dicitur in proposito.

Præterea, si aliquid præuisum meruit gratiam Patribus antiquis, antequam illud meritum esset exhibitum, potuit igitur tale meritum præuisum mereri prædestinationem aliquibus. Si enim illud, ut præuisum, nondum tamen exhibitum, potuit esse ratio merendi præcipuum bonum finitum, ut gratiam: ergo prædestinationem, cum similiter sit bonum finitum, & necessarium ad salutem.

Respondeo sicut prius, quod meritum passionis Christi præuidebatur, ut meritum passionis Christi, non quibuscunque, sed certis personis electis, & sic accepta à Deo, ut propter eam aliquod bonum daretur Patribus, ut gratia, & remissio offensæ, licet non tantum bonum daretur propter eam, ut præuisa fuerit, sicut postquam exhibitam erat, & hoc propter reuerentiam personæ merentis.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur Angelos posse meruisse eorum beatitudinem, quia vniuersaliter summum bonum respectu cuius est meritum aliquod, non confertur nisi ipsum actu exhibeatur. Vnde ante passionem Christi remittebatur offensa, sed non aperiiebatur ianua. Sic enim fecit David, cum remitteret

culpam Absalom. Potuit ergo passio Christi præuisa valere meritorie ad aliquod bonum inchoatum, ut ad gratiam, sed non ad aliquod bonum ultimum, nisi sit actu exhibitum. Vltimum autem bonum in Angelis est beatitudo, & idè non decebat ut conferretur propter sola merita eorum præuisa, antequam fierent actu exhibitum.

Ad secundum, dicendum quod non video prædestinationem alicuius esse occasionatam, sed Deus diligendo se, prædestinavit alios ad se. Tamen si Trinitas præuidit passionem ante prædestinationem, quod non credo, tunc hoc dici posset. Sed passio Christi non fuit præuisa ante prædestinationem omnium, quia post lapsum, & post prædestinationem electorum, & post præuisionem gratiæ finalis præuisa est quasi in quarto instanti secundum modum intelligendi nostrum; idè non fuit causa prædestinationis aliquorum, quia sequebatur prædestinationem.

Ad primam rationem principalem, potest dici quod si Christus meruit tantum secundum portionem inferiorem, tunc beatitudo omnium fuit maius bonum formaliter, quam meritum Christi formaliter ex ratione actus secundum se. Si verò dicatur meruisse tantum secundum portionem superiorem, & hoc circa creatura in Verbo, adhuc melior fuit fruitio bonorum, quæ immediate tendit in finem vltimum. Si autem merebatur fruendo Deo, tunc potest dici quod meritum eius maxime respectu obiecti beatifici est maius bonum omni præmio aliorum, & tunc potest dici quod non est nisi ex mera liberalitate Dei, quod præmium alicuius excedit meritum eius, quando meretur sibi ipsi; sed quando aliquid, ut persona dignior meretur alij, non oportet præmium excedere meritum personæ dignioris merentis.

Ad secundum, cum arguitur quod meritum Christi fuit bonum finitum, & peccatum infinitum. Dicendum quod licet meritum fuerit finitum intensiue, & coniunxit cum obiecto infinito, & fuit infinitum terminatiue: & similiter est de actu demeritorio, qui auerit à bono infinito. Vnde actus peccati tantum dicitur infinitus ex ratione termini à quo, sicut diceretur corruptio boni infinita. Vnde auersio à bono infinito in actu peccati, dicitur esse malum infinitum: & hoc in quantum est recessus per actum à bono infinito, non quia est accessus ad aliquod malum, quod de natura sua est malum infinitum, & hoc modo dicitur etiam meritum infinitum, quia ad terminum infinitum aliquo modo coniungit: sicut è contra peccatum dicitur infinitum, quod à bono infinito disiungit, & separat.

Ad tertiam dicendum, quando arguitur quod poena debita fuit infinita. Dico quod verum est, si voluntas finaliter permaneret in peccato, non quod iniuste faceret, si puniret per annum, & post annihilaret peccatorem. Sed quia sicut quando aliquis est in termino, manet eodem modo, sic quando manet in poena in termino, semper manet. Responderetur itaque quod illa poena debita est infinita extensiue de facto, non tamen ita quin alio modo possit Deus punire. Vnde commutat sæpe istam in poenam temporalem illius personæ.

Ad quartum, dicendum quod si præmium passionis debuit tribui secundum iustitiam commutariam, non posset tunc nisi bonum finitum retribui, & sic non posset mereri pro infinito. Sed quia Deus retribuit secundum iustitiam distributiuam,

13.
Ad secundum.

Ad argum. 1.
in initio.

Premium nō
semper nobilius
merito.

14.
Ad secundū.
Meritum infinitum terminatiue,
sicut & demeritum.

Ad tertium.
Poena peccati mortalis non necessitat infinitam.

15.
Ad quartum.
Premium datur secundum iustitiam distributiuam.

butiuam, considerando condiciones non tantum formales ex parte actus merendi, sed ex parte agentis, idè potuit acceptari passio, quæ erat actus meritorius finitus ad præmium infinitum propter infinitam dilectionem, & acceptationem personæ merentis.

Ad vltimum, dicendum quod ex parte merentis, & acceptantis fuit respectus ad certas personas, & idè tantum pro eis meruit secundum efficaciam, & idè non omnibus confertur gratia, & gloria.

DISTINCTIO XX.

QVÆSTIO VNICA.

Utrum necesse fuit genus humanum reparari per passionem Christi?

Alen. 3. p. q. 1. m. 3. q. 4. q. 17. m. 3. D. Thom. 3. p. q. 1. a. 1. q. 46. a. 1. hic q. 1. a. 1. D. Bonau. 4. 1. q. 1. q. 6. Rich. ar. 2. q. 4. Durand. q. 1. Gabr. q. 1. Suarez. 3. p. com. 1. d. 4. sect. 1. 2. q. 3. Valq. d. p. 1. c. 3. Veg. 2 in Trid. c. 5. Hæc quæstio verbatim ferè habetur in Oxoniensi.

1.
Argument.
primum.



I R C A distinctionem vigesimam queritur: Utrum necesse fuit genus humanum reparari per passionem Christi? Quod non videtur. Quia si nobilius sit lapsum, & non necesse est ipsum reparari per passionem Christi, si ignobilius lapsum sit, non necesse est ipsum reparari per eandem passionem: sed Angelus, qui nobilior est homine, lapsus est, & non necesse est ipsum reparari passione Christi, nec alia reparatione; ergo nec necesse est hominem reparari per passionem Christi, cum sit ignobilior.

SCHOLIVM I.

Sententia D. Thom. (conuenisse hominem redimere, non Angelos, quia non cecidit tota natura Angelorum, sicut hominum) rejicitur, quia secundum ipsum, tot sunt species Angelorum, quot individua; & si conueniens sit tot nobilissimas species relinquere sine remedio, videtur idem de vna specie humana. Alia ratio eiusdem (scilicet, quod homo ex tentatione cecidit, non Angelus) rejicitur, quia prælum magnum temptationum factum fuit in celo, ad trahendos Angelos ad peccatum.

D. Thom. hic querit. 1. ad 3. Obijciunt primum.

* D. Thom. in 3. d. 2. q. 4. Respondetur.

Sed dupliciter respondetur ad aliud: Vno modo, quod non tota natura Angelorum cecidit sicut hominum, & idè ne tota species hominis periret, necesse fuit hominem reparari, non Angelum.

Contra, si quælibet Angelus sit alterius speciei ab alio, sicut quidam dicunt, & qui dant responsionem dictam, tot sunt species Angelorum, quot individua, & quælibet illorum species est nobilior specie humana secundum se; ergo cum multi Angeli ceciderunt, inconueniens est maius tot species non reparari, sed perire in æternum; quam vnam speciem inferiorem, cuiusmodi est species hominis.

Et confirmatur, quia si essent duo cæli, & alterum annihilaretur, & essent multe mule, & postea annihilarentur; dicere quod necesse est species mulcarum reparari, & non cælum, in-

conueniens est, cum cælum sit nobilius. Sic in proposito de reparatione hominum, & Angelorum.

Aliter respondetur ad rationem, quod homo cecidit alterius tentatione, ut tentatione diaboli; Angeli autem non, sed propria voluntate solùm; idè homo debuit reparari, non Angelus. Idè Anselm. 1. cur Deus homo, cap. 21. dicit, Sicut Angeli ceciderunt nullo alio nocente, ita nullo alio adiuvante surgere debent.

Contra, Factum est prælum magnum in celo: ergo videtur ex hoc, quod sicut draco pugnavit cum Michale, sic tentavit peccando. Similiter videtur quod draco, id est, Lucifer peccando tentavit alios consentientes sibi.

Præterea, Actus quicunque Christi sufficiens fuit ad redimendum genus humanum; non ergo necesse fuit redimi per passionem Christi. Consequentia probatur, quia actus laudabilior est passione, quia laus consistit in actu; sed passio Christi non habet quod sit sufficiens meritorie, nisi relatione ad personam Verbi. Eodem modo & actus quicunque, si esset elicitus, in relatione ad Verbum, sufficiens fuisset meritorius.

Idem, in 2. ethic. dicit Philosoph. cap. 5. Quod passionibus non laudamur, neque vituperamur: ergo videtur quod passio non sit meritoria, sed agere.

Præterea, Anselmus 2. Cur Deus homo, cap. 14. Approbat dictum discipuli sui, quod minima læsio illius personæ peior fuit, quam peccatum omnium hominum sit malum; sed quoniam poena satisfactoria posset esse minor personæ satisfaciens, dummodò esset sufficiens, tantò conuenientior est: ergo non fuit necesse, nec decens, nos redimi morte Christi, cum minor poena suffecisset.

Præterea, per passionem non potuerunt redimi ipsi occidentes Christum: ergo non totum genus humanum per illam redimi potest. Antecedens probatur, quia tantum malum erat actio istorum priuans vitam, & inducens mortem, quantum bonum erat vita Christi; & tunc tanta erat inimicitia occidentium, quanta erat amicitia Christi reconcilians; vita ergo, quam posuit moriendo, non sufficit, quia meritum debet excedere culpam, & reatum, si satisfactio dicenda sit.

Sed contra est quod dicit Anselmus 2. Cur Deus homo, cap. 5. in fine. Ecce vides, quomodo rationalis necessitas ostendat, ex hominibus per fidem esse supernam ciuitatem, nec hoc fieri posse nisi per remissionem peccatorum, quam homo nullum habere potest nisi per hominem, qui ipse sit Deus, atque morte sua homines peccatores Deo reconciliet. Videtur enim expresse dicere quod necesse erat hominem redimi per passionem Christi. Illud idem potest haberi, cap. 16. eiusdem libri.

SCHOLIVM II.

Sententia Anselmi consistit in quatuor distis. Primum, necesse fuit hominem reparare. Secundum; Hoc non potuit fieri sine iusta satisfactione. Tertium; Hæc satisfactio non potuit fieri à puro homine. Quartum; oportuit fieri per mortem hominis Dei, seu Christi, & afferuntur rationes eius pro singulis distis.

Ad quæstionem istam respondendum est, quod ipsa sit merè Theologica, & Anselmus

D. Thom. in 3. d. 1. q. 8. Obijciunt secundum.

2.
Apo. 13. Respondetur.

Argument.
secundum.

Tertium.

Quartum.

3.
Quintum.

Ratio opp.

mus propter istam questionem soluendam totum librum *Cur Deus homo*, videtur fecisse, vbi videtur istam questionem soluisse. Ideo primò videndum est, quòd necessarium fuit redimi. Secundò, quòd non potuit redimi sine satisfactione. Tertiò, quòd satisfactio facienda erat à Deo. Et quartò, quòd conuenientior modus fuit hoc fieri per passionem Christi.

De primo, ostenditur quòd necesse fuit hominem redimi, quia frustra erat rationalis creatura, nisi posset summum bonum propter se amare, & ei inhærere per cognitionem, & amorem diligendo ipsum. Aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non? Si non, frustra facta fuisset. Si sic, cum iam lapsa fuerit per peccatum, necesse est ipsam reparari. Hoc habetur cap. 1. & 2. *Cur Deus homo*. Et in quarto capitulo concluditur, *Ex his est facile cognoscere, quòd aut hoc de humana perficiat Deus natura, quòd incepit, aut in vnum fecerit tam sublimem naturam.*

5. *An homo potuerit redimi sine satisfactione.*
Præterea, pro secundo articulo, scilicet, quòd non potest redimi sine satisfactione, arguit sic 25. cap. lib. 1. *Cur Deus homo*. *In iustus est omnis, qui non reddit Deo, quòd debet, quia iniustus est Deus, si hoc non reddat homini, quòd sibi debet; sed nullus iniustus admittitur ad beatitudinem æternam: ergo qui non soluit Deo, quòd debet, non saluabitur; sed omnis peccator abstulit honorem debitum Deo; ergo quovisque satisfecerit, est debitor, & iniustus; ergo, &c.*

6. *Instantia contra Anselmum.*
Sed dices ad hoc argumentum, quòd non oportet esse iniustum nisi satisfaciatur, quia potest excusari per impotentiam; potest etiam offensa remitti per summam misericordiam Dei sine satisfactione.

Occurrit Anselmus, excludens utrumque. Primò, primam responsionem, quia si impotentia excusaret, & tunc sponte ceciderit in illam impotentiam, ipsa impotentia peccatum est, quia debet eam non habere, quia debet posse reddere honorem, quem accepit à Deo, & idè si per peccatum fecit se impotentem reddere, in hoc non excusatur, sed vituperatur. Et ponit exemplum, si dominus præcipiat seruo facere aliquod opus bonum, & præcipiat sibi ut non se deiciat in foueam sibi monstratam, vnde non poterit surgere, si seruus ille sponte se præcipit in foueam, contemnens domini sui mandatum, & sic non possit perficere opus à Domino imperatum, non excusatur ex impotentia, quia impotentiam fecit sibi homo per peccatum, & iniustitiam. Nullus autem iniustus admittitur ad beatitudinem, quare oportet satisfacere, ut fiat iustus.

Secundam etiam responsionem excludit sic; quia aut remittit debitum, ut non teneatur ad honorem reddendum, scilicet quòd remittat id, quòd debet sponte reddere homo, scilicet honorem Deo, & hoc idè, quia reddere non potest, hoc non est aliud dicere, nisi Deum debitum dimittere, quia haberi non potest; talem autem misericordiam Deo attribuere, derisio est. Si autem emittat penam, & faciat hominem beatum, tunc beatificat hominem propter peccatum, quia scilicet habet impotentiam satisfaciendi, & reddendi, quam non debet habere, quòd est habere peccatum, quia scilicet habet impotentiam, quòd fatuum est dicere.

7. *Homo non poterat satis-*
Tertiò, ostenditur quòd satisfactio ista, quamuis detur, non potest fieri ab homine puro, & hoc arguit. Non satisfacit aliquis pro peccato homi-

nis, nisi reddat aliquid maius, quàm sit illud, pro quo peccatum facere non debuerat: sed pro omni eo quòd est, vel esse possit circa Deum, non debuit peccasse; ergo non potest satisfacere, nisi reddat aliquid maius omni creatura facta, aut possibile fieri; sed maius omni creatura non potest reddere purus homo; ergo oportet Deum satisfacere pro peccato.

8. *An teneatur homo Deo ad omnia quæ potest.*
Præterea ad idem: Si homo peccator reddat Deo id tantum, quòd debet Deo, si innocens esset, & non peccasset, non est satisfactio pro peccato; sed omnia, quæ homo potest facere, scilicet Deum honorare, cor humiliter Deo offerre, misericordiam dandi, & dimittendi, & quicquid breuiter potest, debet homo, si non peccasset; ergo talia exhibendo non satisfacit pro peccato; ergo oportet quòd ad hoc quòd satisfactio fiat, maius omnibus his Deo offeratur, quòd non potest fieri ab homine puro; ergo à Deo homine.

Præterea, lib. 1. cap. 23. & 24. Nullus satisfacit pro peccato, nisi reddat Deo totum, quòd ab eo abstulit; sed abstulit Deo quicquid de humana natura facere proposuerat Deus. Proposuerat autem de hominibus iustis supplere numerum electorum, ad quem numerum perficiendum homo factus est; sed homo peccator hoc reddere non potest, quia peccator peccatorem iustificare nequit, & omnis homo in Adam corruptus fuit. Nec decuit quòd aliquis innocens, non descendens de Adam, per mortem redemisset nos, quia tunc non fuisset homo restitutus ad pristinam dignitatem, ut soli Deo seruiret, sed fuisset obligatus illi homini pro redemptione quasi tantum, quantum Deo pro creatione, & sic posset quis reputare illum Deum pro reparatione. Et præter hoc ille purus homo non potuit satisfacere, sicut probant argumenta in tertio articulo posita. De hac materia loquitur Anselmus penultimo cap. 2. lib. in simili de Angelo.

9. *De mortis Christi necessitate.*
Quantum ad quartum articulum, quòd oportuit Christum satisfacere per mortem, non tamen quòd debitor fuerit mortis, arguit, cap. 2. lib. 2. Ratio docuit, ut dictum est tertio articulo, quia oportet eum, qui satisfacere debet pro homine, maius quid habere, quàm quicquid sub Deo est, quòd sponte det, & non ex debito Deo, & quòd sicut homo peccauit per sensualitatem, se subiiciendo diabolo, ita vincat per asperitatem ipsum diabolum. Nihil autem asperius, nihil difficilius, aut maius sub Deo potest homo ad honorem Dei sponte, & non ex debito pati, quàm mortem; ergo hominem, qui maior erat hominibus sub Deo, per mortem, quam non debuit, satisfacere oportuit.

Idem patet, cap. 14. 2. lib. quòd scilicet mors sufficit pro omnibus, quia approbat sententiam discipuli, & responsionem dicendo ipsum rectè æstimare in hoc, quòd deberet velle infinitos mundos, si essent, magis redigi in nihil, quàm offendere Deum, quòd prius deberet omnia peccata, quæ vnquam sunt, vel fuerunt, permittere cadere super se, quàm hominem Christum occidere. Et dicit Anselmus sic: *Videmus ergo, quòd violationi vitæ corporalis huius hominis, nulla immensitas, vel multitudo peccatorum extra personam Dei comparari valet.* Hæc iste. Quia ergo vita eius fuit tam nobilis, mors eius fuit multum accepta Deo, ut per illam satisfacere posset. Hæc veraciter, ut potui, ex dictis eius collegi.

facere Deo pro culpa.

An teneatur homo Deo ad omnia quæ potest.

De mortis Christi necessitate.

SCHOLIUM III.

Ostendit Doctor ex Augustino & ratione, non fuisse necessarium, hominem redimi per passionem Christi, item reparationem ipsam fuisse merè contingentem, & necessariam tantum ex suppositione liberi decreti Dei. Vide multa in Scholio posito in Oxon. n. 7. An vero ad peccati remissionem requiratur necessario satisfactio, 4. d. 14. quæst. 1. & d. 15. quæst. 1.

9. *Auctor diffidet ab Anselmo. Non fuit necessitas simpliciter mortis Christi.*
Sed in istis dictis Anselmi videntur aliqua esse dubia. Et primò videtur dubium esse, quòd redemptio non potuit esse, nisi per mortem Christi, & per aliquid sponte oblatum, quòd excederet omnem creaturam. Et primò probo quòd aliter potuit redimi, quàm per mortem Christi, & per aliquid sponte oblatum, quòd excederet omnem creaturam. Augustin. 2. de Trinit. cap. 18. dicit quòd *Alius modus redimendi hominem Deo non defuit, cuius potestati cuncta subiacent; non ergo fuit necessitas sic redimi.*

Præterea, non est alia necessitas, nisi consequentiæ, scilicet posito quòd sic ordinauerit ipsum redimere: sicut si curro, moueor, in qua necessitate stat quòd antecedens sit simpliciter contingens, sicut contingens fuit ipsum præuideri passurum; nulla ergo necessitas, nisi consequentiæ, scilicet quòd si præuideris fuit pari, pateretur, sed tam antecedens, quàm consequens fuit contingens.

Præterea, nulla est necessitas quòd genus humanum repararetur: ergo nulla est necessitas quòd Christus pateretur. Consequentia patet de se. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non esset, nisi quia homines prædestinati sunt ad gloriam, & lapsi non possent intrare, nisi per satisfactionem: sed prædestinatio hominis est contingens, non necessaria, sicut ab æterno Deus contingenter prædestinavit hominem, & nullo modo necessario, cum nihil operetur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non prædestinare. Nec est inconueniens hominem frustrari à beatitudine, nisi præsupposita prædestinatione hominis: ergo nulla fuit necessitas absoluta eius redemptionis, sicut nec eius prædestinationis.

10. *An purus homo posset satisfacere pro peccato.*
Circa ea, quæ dicuntur in articulo 2. An scilicet posset Deo homo reconciliari, sine satisfactione, in 4. de Penitentia tangetur de hoc. Sed dato quòd satisfactio requiratur, non requiritur necessariò quòd satisfaciens sit Deus, ut dicit in illo articulo, vbi dicitur quòd non satisfieri potest Deo, nisi per aliquid formaliter maius quàm sit, pro quo peccare non debuerat, quòd est tota creatura. Credo quòd salua sua gratia, non est verum quòd oportet satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam in magnitudine, & perfectione; suffecisset enim obtulisse maius bonum Deo, quàm fuit malum illius hominis peccantis tantum, quia si Adam per gratiam datam, & charitatem, habuisset vnum, vel multos actus diligendi Deum propter se ex maiori conatu liberi arbitrij, quàm fuit conatus in peccando, talis dilectio suffecisset pro peccato suo, & redimendo, & remittendo, & fuisset satisfactio; & tunc hæc propositio est falsa, quòd debuit offerri Deo maius omni illo, pro quo peccare non debuerat. Sed sicut pro amore creaturæ, ut obiecti diligibilis, non debuit peccare, ita satisfaciendo offerre debuit Deo aliquid ma-

ius attingendo per actum obiectiue, quàm sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se; & iste amor obiectiue, ut terminatur in Deum propter se, excederet amorem creaturæ, & sicut Deus creaturam. Vnde sicut peccauit per amorem ignobilioris obiecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem nobilioris in infinitum, & hoc fuisset satis de possibili Deo. Sic amor ergo, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem cuiuscunque creaturæ, quòd verum est, & diligere magis obiectum nobilius satisfaciendo, quàm facit ignobilius peccando: tamen iste actus conuertendi me Deo per amorem in suo formali, non est maius omni creatura, nec amor creatus Christi fuit infinitus, quo dilexit Deum. Vnde ipse vult omnino habere infinitatem, vbi nulla est ex formali ratione ei.

SCHOLIUM IV.

Potest purus homo (Deo sic ordinante) satisfacere pro genere humano sufficienter, accepta ad id abundantè gratia; ratio est, quia posset homo accipere tantam gratiam gratificantem, quam habuit Christus. Vide rationes Doctoris hic, in Oxon. & 4. dist. 15. quæst. 1. consentis D. Thom. 3. part. quæst. 1. art. 2. Caiet. 1. 2. quæst. 114. art. 3. estque communis sententia. Negat tamen D. Thom. cum suis hanc posse esse secundum æqualitatem. Doctor tenet oppositum, sed loquendo de rigore iustitiæ, putat neque ipsum Christum satisfacere potuisse.

11. *Potuit alius pro homine satisfacere.*
Contra illud, quòd dicit in quarto articulo, quòd non nisi homo Deus debuit satisfacere, hoc non requiritur absolute, nec est necessarium, quia vnus, qui non est debitor, satisfecisset sic, si placuisset Deo. Vnde potuit vnus Angelus bonus satisfacere offerendo aliquid placitum Deo pro nobis, quòd Deus ipse acceptasset pro omnibus peccatis, cum tantum valeat omne creatum oblatum, pro quanto ipse Deus acceptet, & non plus, ut dictum est.

Præterea, videtur quòd vnus purus homo potuit satisfacere pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuit de possibili opere Spiritus sancti, & matris, sicut Christus fuit; & Deus dedisset sibi gratiam summam quam posset recipere, sicut dedit Christo sine meritis præcedentibus, ex liberalitate Dei, & talis potuisset meruisse deletionem peccati, sicut & beatitudinem. Et quando dicit quòd tunc obligaremur ei tantum quantum Deo, falsum est, quia quòd haberet, totum esset à Deo, obligaremur tamen multum sibi, sicut obligamur beatæ Virgini, & aliis Sanctis, qui meruerunt nobis; semper tamen, & finaliter, & summè Deo tanquam ei, à quo omnia bona aliorum proueniunt.

Præterea, videtur (de possibili dico,) quòd quilibet posset satisfacere pro se, quia data fuit gratia prima sine meritis cuilibet homini, quia licet homo quilibet sit filius iræ, dat tamen Deus modò cuilibet suam gratiam sine merito primo, & tunc meretur beatitudinem; ergo potuit etiam meruisse deletionem culpæ.

12. *Refutatio quæstionis.*
Respondet ergo ad quæstionem, quòd omnia hæc, quæ facta sunt à Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi præsupposita ordinatione diuina, qua sic ordinavit facere, & tunc necessitate consequentiæ, necessarium

Potuit alius pro homine satisfacere.

Purus homo sine peccato concipi potuit & liberare genus humanum.

An quilibet posset Deo se volente pro se satisfacere.

Refutatio quæstionis.

7.
Compositum
ex materia
& forma, est
per se unum.

Præterea, rationi materiæ non repugnat quod sit commune pluribus indiuiduis, quare ab hac materia, & illa possit abstrahi ratio communis materiæ, & similiter ab hac forma, & illa communis ratio formæ; sed materia ignis in communi, & forma ignis in communi faciunt per se vnum, ita quod ex materia, & forma ignis secundum se consideratis sit per se vnum; sed omne vnum per se habet quidditatem per se vnam; ergo compositum ex materia, & forma ignis in communi habet per se quidditatem vnam: sed quod per se pertinet ad vnitatem, pertinet per se ad eius quidditatem; ergo cum tam materia, quam forma, ut ostensum est, pertineant ad vnitatem compositi, sequitur quod pertineant ad eius quidditatem.

Propositio prima illius rationis est manifesta, quia ratio materiæ potest abstrahi ab hac materia, & illa; quia ex secundo Physicorum, text. 38. & sexto Metaphysicæ, text. 3. causa & effectus proportionantur, ita quod causarum singularium sunt effectus singulares, & causarum vniuersalium effectus vniuersales; ergo causa, quæ secundum suam vniuersalitatem potest abstrahi, etiam in materia; non ergo habet dicere quod dictum Philosophi est verum in causis, & effectibus non materialibus, quia, ut potest 12. Metaph. cap. 2. materia in me, & in te sunt numero diuersa, sicut & mouens, sed vniuersali ratione sunt eadem. Similiter 7. Metaph. text. 39. scilicet de vnitatis definitione, sicut simul totum est ex hac materia, & forma hac: animal verò, & homo ex materia, & forma vniuersali; ergo rationi materiæ non repugnat, quod abstrahatur.

8. Vtcrius de 2. propositione, ex illis, scilicet materia, & forma sic abstractis, & in communi consideratis, habent hoc per se, quod ex illis constituitur compositum in communi, nec ex materia, nec ex forma ignis in communi constituitur, nisi ignis in communi; quia ratio, qua ex hac materia, & forma hac, sit vnum, est, quia hoc est actus, & hoc potentia, & hæc non habent nisi per rationem materiæ, & formæ in communi: ergo hoc inest illis per rationem communem eis; ergo prima ratio constituendi vnum, remanet in materia, & forma per se consideratis. Et vltcrius tunc arguitur: Omne per se vnum habet quod quid vnum; hoc ergo compositum, quod est in genere in communi, de cuius ratione, & vnitatis est materia, & forma, habet quod quid: ergo materia pertinet ad quidditatem, sic ista contra conclusionem.

Omne per se
habet quod
quid.

SCHOLIUM III.

Ducit ad oppositum rationes, quibus altera pars suadebat materiam non esse de rei quidditate; explicando varia loca difficilia Philosophi, & resoluendo in subtilius compositis materiam esse de quidditate. Optime exponit quomodo ex æquiuocatione hominis (materia) & nominis (species) adducitur Philosophi pro illa falsa sententia: fuit satis aperis circa hoc mentem Philosophi. Vide eum in textu ipsius 7. Met. c. de definitione.

9.
Ad rationem
1. opio. superiorem.
Materiam
esse de rei
quidditate.

Præterea, rationes factæ pro illa opinione concludunt oppositum, quod ostenditur primo de ratione prima. Nam ex hoc quod materia est, qua res potest esse, & non esse, sequitur quod pertineat ad quidditatem rei: quia passio communis ostenditur de subiecto communi per medium

consequentiar. Illud autem medium, quodcumque sit, resolubile est in illud, quo aliquid dicitur posse esse, & non esse, & hoc est materia secundum Philosophum; ergo ex hoc quod materia est, qua res potest esse, & non esse, sequitur quod est principium radicale, quo passio ostenditur de tali subiecto, & per consequens pertinet ad quidditatem subiecti.

Præterea secunda ratio non concludit, falsum est quod accipitur, quod materia non est principium cognoscendi rem. Dicit enim Philosophus secundo Metaph. text. 11. quod si species causarum essent infinitæ, quod nihil esset scibile, nec aliquid posset sciri; sed non argui hoc de speciebus infinitis, præter quatuor causas, quia hoc etiam probatur prius, scilicet quod in nulla specie causarum sunt causæ infinitæ; sed si materia non pertineret ad scire rei, non teneret consequentia, quia res nihilominus scitur, licet non cognoscatur id, quod pertinet ad quidditatem eius, & ita licet materiæ essent infinitæ, & non cognoscantur, nihilominus res cognosci potest.

Præterea tertia ratio non concludit; falsum enim est quando dicitur quod materia impedit ne quod quid est, sit idem cum eo cuius est, scilicet cum habente materiam, sicut quod quid rei immaterialis idem est cum re immateriali, ita quod quid rei materialis est idem cum re materiali habente primò, quod quid est. Quod probatur per Philosophum septimo Metaphysicæ, text. 33. ubi comparat partes definitionis ad partes rei secundum proportionem; quia sicut tota definitio exprimit totam quidditatem, ita partes definitionis partes quidditatis, dicente ipso, quoniam definitio ratio est, & omnis ratio partes habet, oportet quod sicut ratio, & definitio ad rem, ita partes rationis ad partes rei; sed si in composito esset materia, & non esset de essentia compositi, nec quod quid esset idem cum eo, citius esset in materialibus, tunc in definitione exprimente quidditatem, esset aliquid, quod non respondet parti deficienti, & non teneret illa propositio.

Præterea, auctoritates pro opposito sunt magis manifestæ, dicit enim Philosophus, octauo Metaphysicæ, cap. 1. text. 9. quod quid est definiunt per materiam, & hi imperfectè, quia tantum definiunt ens in potentia. Alij autem definiunt per actum, sed tertij definiunt per vtrumque: & hanc definitionem approbat, sicut Archytas approbavit. Item, cap. 3. ibidem dicit Philosophus contra Platonem, quod dubitatio, qua Aristi henci dixerunt, habet ipse contra Platonem, quod idem non possunt definiti, nec aliqua substantia, & hac definitione, quæ competit substantiæ materiali, quia secundum Philosophum, definitionem oportet esse orationem longam, & idem substantia, quæ definitur, oportet esse compositum, quia ratio est definitio eius, quod habet quid & quale; hoc ut materiam, illud verò formam. Item, in eodem dicit quod substantia composita habet perfectissimam rationem substantiæ, sed hoc non esset verum secundum hanc viam, quia haberet aliquid quod non pertinet ad suam quidditatem, & substantialitatem.

Ad illum ergo articulum dico breuiter, quod sicut causæ se habent ad causas suas extrinsecas diuersimodè, ita causata diuersimodè se habent

Ad secundam.
Materia est
principium
cognoscendi.

10.
Ad tertiam.

11.
Ad quartam.

Definitio est
oratio longa
quo modo.

12.

ad causas intrinsecas. Quædam enim sunt causata, quæ habent plures extrinsecas, vt quæ non sunt immediate à Deo, sed mediatis causis secundis medius: & illa quæ immediate producuntur à Deo, tantum habent vnam causam efficientem, & finem ita etiam sunt quædam entia causata à causis intrinsecis pluribus, vt composita, & quædam non, vt entia simplicia, quæ tamen habent causam formalem, non materialem, & sicut illa, quæ habent quidditatem simplicem, habent causam intrinsecam formalem, quæ pertinet ad quidditatem eorum, ita quæ sunt causata à causis extrinsecis, essentialiter dependent ab eis, vt causis essentialibus ad essentiam, & tunc si causa materialis intrinseca sit materia prima, siue corpus organicum, pertinebit ad quidditatem rei materialis.

Ad intentionem autem Philosophi, 7. Metaph. in cap. de vnitatis definitionis, est sciendum quod Philosophus æquiuocat in illo cap. accipit ista tria, *speciem, materiam, & subiectum*, cuius æquiuocationis ignorantia facit vt illud capitulum à multis male exponatur. Quandoque enim Philosophus capit *speciem* pro forma, quæ est altera pars compositi; & quandoque pro vniuersali abstracto ab indiuiduis, cuius est quod quid est, primò simpliciter; quandoque accipitur pro composito ex vltima materia, & forma vltima, quod est videlicet per se in genere Substantiæ compositum. Quandoque autem capit ibi pro composito vniuersali, secundum quod distinguuntur contra speciem primo modo dictam, & non secundo modo. Vnde quando vocat hominem in vniuersali subiectum, & indiuiduum in genere Substantiæ existens, hoc non arguit ex se existentiam: nam quidquid est illius coordinationis, est in genere, antequam comparetur ad existentiam. Vnde hic homo abstrahit ab existentia sicut homo, hic tamen homo existens non est ens per accidens tantum aliquid compositum ex rebus diuersorum generum; sed existentia formaliter est extra rationem essentialem illius hominis, & totius illius coordinationis in genere Substantiæ, & pro tanto dicitur *existentia* sibi esse accidens. Vnde existentia est conditio necessaria isti homini, vt terminet generationem. Nam hic homo non generatur per se, & primò, sed hic homo existens, & eo modo existentia sequitur ipsum, vt comparatur ad generationem producentem ipsum in esse: vnde sic hoc subiectum generatur, & non subiectum, vt præcisè dicit indiuiduum in genere Substantiæ, secundum ordinationem illius generis.

13.
Species tripliciter sumitur.
Exponitur
Philosophi.

Quo sensu
existentia est
accidens.

14.
Materia tripliciter sumitur, vel quadrupliciter.

hinc accidentaliter, vel sicut pars integralis dicitur huius pars materialis, & semicirculus pars circuli. Alio modo magis accidentaliter dicitur aliquid esse materia alterius, in quo est, licet accedit sibi esse in illo, & non determinat sibi illud, secundum quod ibi literæ æreæ, vel ceræ sunt materia syllabæ, & partes circuli ligneæ, vel æreæ. Propter hoc ergo quod diuersimodè comparat materiam ad subiectum, & ad speciem, & quandoque vno modo, & quandoque alio: quandoque dicitur quod materia pertinet ad quidditatem, & quandoque non, sicut patet diligenter intuenti illud capitulum secundum modum dicta.

SCHOLIUM VI.

Soluit argumenta posita num. 2. 3. & 4. probantia materiam non esse de quidditate, exponendo mira subtilitate varia loca Philosophi.

Ad primum ergo argumentum pro alia opinione, quando dicitur quod materia est, qua res potest esse, & non esse, ostensum est quod ratio concludit oppositum, propter tamen intentionem Philosophi respondeo, quod corruptibile potest dicere potentiam remotam ad corruptionem, vel potentiam propinquam. Si potentiam remotam, sic ignis est in potentia ad corruptionem, & sic hoc est per se. Secundo modo ignis est corruptibilis. Sic dicit potentiam propinquam, sic corruptibile non inest alicui, nisi sit substantia composita existens. Nam existentia est conditio necessaria ad hoc quod aliquid sit terminus à quo corruptionis, sicut terminus ad quem generationis; sic materia est, qua res potest esse, & non esse, vt est in tali subiecto sic accepto secundum conditionem existentiam, & sic quod quid est nec est generabile, nec corruptibile. Vnde de materia isto modo dicta loquitur Philosophus in 7. Metaph. quando dicit quod est, qua res potest esse, & non esse, quia sic ad intentionem pertinet ibidem loqui de materia, quia abeuntibus sensibilibus à sensibus, non est certum nobis an fuit, vel non, quia habent materiam, qua possunt esse, & non esse.

Ad secundum, quando arguitur quod materia non potest esse principium cognoscendi, quia secundum se est ignota: dicendum quod materia, vt est in potentia propinqua, qua aliquid dicitur esse, & non esse potentialiter, non est principium cognoscendi, quia sic est principium contingentiæ, & indeterminatiōis, & sic Philosophus loquitur ibi de materia, quia sic pertinet ad propositum suum, quia dicit quod singularia non discernuntur, quia cognoscuntur à sensibus, vel imaginatione, & sic ipsis abeuntibus à sensibus non cognoscuntur, si sunt, & non sunt, & assignat rationem, quia materia secundum se est ignota. Loquitur ergo de materia indiuiduali, vt est in potentia propinqua ad illam indeterminatiōem, sed tamen materia in vniuersali considerata pertinet ad quidditatem rei, & est principium cognoscendi rem.

Ad tertium, quando arguitur quod in conceptis cum materia est idem quod quid est, cum eo cuius est: dicendum quod aliquid dicitur habere quod quid primò, & per se, & aliquid per se, sed non primò, & aliquid per accidens tantum, & non per se, nec primò. Et sicut aliquid

15.
Ad 1. rationem opin.
Hug & Mag.

Materia est
qua res potest
esse, &
non esse
exponitur.

16.
Ad secundum.
Quomodo
materia est
ignota.

Ad tertium.
Quomodo
aliquid habet
quod quid
est, eodem modo est
idem sibi.

V v 2 quid

Soti oper. Tom. XI.

non concurreret ratio totius, cuius hæc fuerunt partes: idcirco non sequitur quod in triduo Verbum fuit corpus, aut corporeum, non anima, aut animatum. Exemplum potest esse, quod actus potest considerari vno modo, vt consideratur per abstractionem concrecionis à supposito, & sic prædicatur de aliquo supposito, vt de albedine, si placet abstrahere albedinem. Alio modo, vt abstrahit ab alieno supposito, concurrendo tamen ea, vt albedo propria; & sic prædicatur de hac albedine, & alia. Tertio modo, vt comparatur ad suppositum alterius naturæ, in quo existit, & sic ipsum non denominat, nisi in illo cum ratione suppositi concurrat ratio subiecti. Et ideo si Verbum assumpsisset quantitatem, non diceretur fortè quantum, quia in ipso deficit ratio subiecti.

Si verbum
assumeret
quantitatem,
non esset
quantum.

Sed potestne aliquo alio modo denunciari à natura, in qua subsistit? Dico quod si haberemus denominationem ad denominandum aliquid in ratione suppositi, licet non in ratione subiecti, ab illo posset denominari. Vnde & verè dicitur quod in triduo Verbum habuit corpus, & tunc fuit hæc vera, *Verbum est habens corpus*: & etiam alio modo verbum posset tunc denominari à natura, sed cum conditione distrahente, dicente, quod Verbum est homo mortuus.

DISTINCTIO XXIII.

QUESTIO VNICA.

Vtrum ponenda sit fides infusa respectu credibilium?

Alenf. 3. p. quæst. 78. m. 1. D. Thom. 1. 2. quæst. 62. a. 1. & 2. & 3. quæst. 1. m. 3. Rich. hic art. 3. quæst. 1. Gabr. quæst. 2. art. 2. Valq. 1. 2. d. 186. cap. 1. & d. 187. cap. 2. D. Thom. Anselm. Theophyl. in illud Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Vega lib. 9. de iusticiæ. cap. 3. *Aliqua habentur in hac quæstione, quæ non sunt in scripto Oxoniensi.*

1.
Argumentum
primum.



CIRCA distinctionem vigesimam tertiam quæritur: *An in nobis Christianis credentibus necesse sit ponere respectu credibilium reuelatorum fidem infusam?* Quod non videtur. Ad omnem certitudinem actus, quam experimur de istis creditis, sufficit fides acquisita, quia historias conditas à famolis, vt chronica, & huiusmodi certitudinaliter fide acquisita, credimus veras, quia credimus historiographos esse veros, & sollicitos fuisse circa huiusmodi; ergo cum reuelata nobis, vt Euangelium, & Scriptura sit famosa historia, & à famolis tradita, videtur quod sufficiat nobis habere tantum fidem acquisitam, sine fide infusa, respectu credibilium reuelatorum.

Secundum.

Præterea, magis est supra inclinationem intellectus, imò contra eius inclinationem, impossibile oppositis principiorum assentire, quam assentire veris creditis, quæ euidentiā ex terminis non habent, etsi vera sint; sed intellectus habitu acquisito potest assentire huiusmodi impossibilitatibus, quia per syllogismum falsigraphum potest assentire opposito conclusionis demonstrabilis, & opposito principij non primi, sicut habens ignorantiam dispositionis, quæ est in errore, firmiter adhæret falso, & impossibili; ergo multo

fortius videtur quod intellectus sine habitu infuso per habitum tamen acquisitum firmiter adhæret potest credibilibus, quæ non sunt nobis nota ex sensu; ergo superfluum est ponere habitum infusum respectu eorum ad credendum.

Tamen dices fortè quod talis non assentit propter euidentiā terminorum, sed propter rationem probabilem, quam non potest intellectus naturaliter habere de credibilibus reuelatis, sed magis oppositum.

Tertium.

Contra, ex hoc videtur sequi propositum. Hæreticus enim assentit alicui falso augito, quod ex terminis euidens esse non potest, nec habet rationem probabilem ad illud, sed credit dicenti illud, vel fortè propriæ conceptioni, quia ita firmiter credit quod pro illo paratus est mori prius quam negare. Si ergo per habitum acquisitum, potest intellectus assentire alicui hæresi, vel alicui falso, in cuius oppositum inclinatur intellectus naturaliter, & hoc non propter probabilem rationem, persuasus sine omni obiectione euidentiā, quia credit auditui istorum, vel propriæ conceptioni; multo fortius potest intellectus alicui credibili fide acquisita sine fide infusa firmiter adhæret, & acquiescere, propter auditum, vbi credit dicentibus hoc.

Quartum.

Præterea, si fides esset à Deo infusa, tanquam necessaria ad credendum, non potest quis actu suo fidem corrumpere: consequens est falsum. Consequentia probatur, quia cum talis fides sit tantum à Deo, & non ab actibus nostris, non poterit per actus nostros annihilari, nec aliquo modo corrumpi, nec etiam demerendo etiam per maximum peccatum, vt per odium Dei potest quis fidem suam corrumpere; vnde & demones credunt fide informi: ergo si ponatur talis fides infusa, nullo modo posset corrumpi: quod non videtur.

Iacobus 2.

Quintum.

Præterea, si aliquis habitus est ad fidem, quam non potest tota natura, nec tota coordinatio agentium naturalium attingere, ille erit simpliciter perfectior omni habitu, quem potest homo ex puris naturalibus acquirere; sed fides si ponatur infusa, est huiusmodi habitus, quia non potest ex omnibus naturalibus suis, vt ex coordinatione agentium omnium naturalium, & actu suorum eum in se gignere, nec causare; ergo huiusmodi fides si ponatur, erit habitus nobilior omni habitu acquisito, vt habitu scientiæ conclusionum, & intellectu principiorum; sed hoc videtur falsum, quia sic actus fidei esset perfectior actu sciendi, & intelligendi, cum perfectior actus correspondeat perfectiori habitui: sed hoc falsum est.

Contra, ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Nihil autem acquisitum ex puris naturalibus reddit hominem placentem Deo, nec gratum. & quod loquatur etiam de fide infusa, patet per illud, 1. Corinth. 12. *Ad hoc excellentiorem viam vobis demonstro.* Postea loquitur de virtutibus Theologicis infusis.

SCHOLIUM I.

Certum est dari in nobis respectu credendorum, fidem acquisitam: constat enim quod puer non baptizatus, inter nos educatus, sicut alij, crederet, & errans in vno articulo, ceteris credit tantum ex acquisita, & probat ex Apostolo.

Circa

3.
Vide Rich.
d. 23. art. 1. &
seq.

Fides acqui-
sita habemus
de reuelatis.

CIRCA istam quæstionem sic procedam. Primò declarabo de qua fide certum est quod habemus eam. Secundò, tangam aliquid, quod non est ita manifestum nobis, scilicet quod habemus fidem infusam. Tertio, dicam ad quæstionem.

De primo, dico quod certum est quod respectu istorum creditorum reuelatorum, nos Christiani habemus fidem acquisitam, quia credimus firmiter Ecclesiæ testificanti huiusmodi esse reuelata à Deo, & ipsam in hoc veram esse. Vnde Augustinus in epistola contra fundamentum Manichæi: *Non crederem Euangelio, nisi crederem Ecclesiæ.* Quod habet per hoc, quod aliquos libros accipimus, aliquos non, quia aliquos Ecclesiæ admittit, & aliquos non.

Vnde libris Canonicis non est credendum, nisi quia primò credimus Ecclesiæ approbanti, & asserenti, & tradenti illos. Licet enim aliqui libri auctoritatem habent ex auctoribus suis, non tamen creditur eis, nisi quia Ecclesiæ approbanti, & testificanti illos esse veraces. Vnde ibidem dicit Augustinus, *Euangelium Nazarenorum non admittam, quia nec Ecclesiæ admittit.* Fidem ergo acquisitam habemus ex testimonio Ecclesiæ. Ergo si nulla esset in me fides infusa, possem credere quod Ecclesiæ bene credit, & bene determinauit, sicut si crederem alias historias bene admissas propter veritatem eas credentium. Et sic audiendo eas acquirere habitum credendi istorum dictis. Patet ergo quod habemus fidem acquisitam ad hærendo testimonio Ecclesiæ, & sic Euangelio potest credi ex sola fide acquisita.

Puer Hebraeus inter nos educatus, crederet fide acquisita quæ non infusa.

4.

Errans in vno articulo credit alijs tantum fide acquisita.

Hoc etiam patet; si puer Iudæus nutritur nobiscum, potest habere fidem acquisitam de omnibus, quæ creduntur in Ecclesiā, vt potest credere mundum incepisse, & filium Dei incarnari, & alios articulos fidei ex solo auditu, sicut ego credo Romam esse, quam non vidi.

Præterea, ponatur quod aliquis baptizatus habens fidem infusam, & credens omnes articulos fidei postea erret circa vnum articulum, & non circa alios: manifestum est quod talis experitur in seipso, & nos experimur de illo, quod ita firmiter adhæret, & assentit illis articulis, circa quos non errat, sicut prius, quando omnes credit. Sed illis articulis, quos credit, non assentit fide infusa, cum ipsa non sit cum hæresi, vel sit cum hæresi, oporteret talem prius habuisse plures fides infusas, vt tot, quot articulis credidit, quod falsum est: ergo talis errans circa vnum articulum, & credens alijs, credit illis fide acquisita, hanc autem non acquisit pro instanti, pro quo errauit circa vnum articulum: quia hæresis illa non fuit dispositio ad fidei generationem pro tunc, imò magis ad oppositum; ergo ante errorem habuit fidem acquisitam.

5.

An cum fide simul infundatur charitas.

Præterea, Apostolus ad Roman. 10. arguit sic: *Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Et concluditur, ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* Sed talis fides, quæ habetur ex auditu à prædicante verbum Dei non est fides infusa, sed tantum acquisita, quia non oportet talem credentem per prædicationem de verbo Dei, statim habere bonos mores, quia ponitur quod sit tunc in peccato mortali, quando audit prædicantem, & ei assentit: fides enim infusa non infunditur à Deo, nisi quando charitas infunditur: ergo talis habet fidem acquisitam, quia firmiter credit

prædicanti verbum Dei, propter hoc fortè, quia videt miracula ipsum facere, quæ non potest facere nisi virtute Dei, quem scit non posse decipi, nec velle fallere per huiusmodi miracula; habet talis fidem acquisitam quæ præcedit charitatem: & tunc fortè hinc habet voluntatem peccandi.

6.
Fides acqui-
sita perfectior
opinionem, &
imperfectior
scientiā.

Ex his sequitur notabile corollarium, quod propter credulitatem articulorum reuelatorum, qua homo firmiter credit omnes articulos reuelatos, non oportet ponere fidem infusam. Hæc autem fides non est opinio, sed est certior, quia cum opinione stat formido ad aliam partem, non cum fide ista; cum non dubitetur de veritate asserentis, nec per consequens dubitatur de dicto asserentis ista, & certior est fide, quam habemus de gestis Romanorum, & huiusmodi, cum acquiruntur ex hoc quod non dubitatur de veritate Dei, & Ecclesiæ. Est tamen ista fides imperfectior scientiā, quia non est circa certum ex euidentiā obiectionis, sed quia non dubitatur de veritate asserentis, & in hoc assimilatur hæc fides fidei infusæ, quia vtrumque respicit veritatem asserentis, quæ est ratio assentiendi obiectionis vtriusque fidei. Tenendum ergo est tanquam certum, quod in nobis respectu reuelatorum in Scriptura est fides acquisita, & ex actibus nostris generata.

SCHOLIUM II.

Fidem infusam ponendam, quæ assentiatur omnibus asseritis à Deo, eamque esse vnicam, quia ratio formalis assentiendi, nempe Dei reuelatio, vel dictio est vna. Contra hunc modum dicendi obijcit quinque fortissimas rationes. Vide Scholium hic positum num. 6.

DE fide autem infusa non est certum quomodo sit in nobis ponenda; tamen potest dici quod in aliquo est similis fidei acquisitæ, quia sicut ibi assentitur, quia creditur veritati testificantis non propter euidentiā obiectionis, sic hinc cum assentitur alicui reuelato à Deo, quia assentitur veritati Dei asserentis, & quia Deus supernaturaliter reuelat. Ideo hæc fides infusa pro tanto est supernaturalis, quia non creatur nisi à supernaturali creatore, cui potissime assentitur, quia credens sic nulli assentiret, nisi quia Deo primò credit. Et secundum hoc patet quomodo hæc fides est cum ænigmatem, quia non creditur articulo fidei ex euidentiā obiectionis, sed quia assentitur veritati asserentis illum.

7.
Fides infusa
an sit in nobis
& quomodo.

Quomodo fides
est cum
ænigmatem.

Ex hoc etiam apparet secundum vnam opinionem de vnitatem habitus fidei, qualiter ipsa potest esse vna respectu omnium credibilium articulorum, quia scilicet propter vnitatem asserentis, & reuelantis, quæ est ratio assentiendi omnibus credibilibus supernaturaliter.

Vnitatem fidei
infusa ex
vinitate re-
uelata.

Si enim habeo habitum, quo credo te esse veracem, credo omnibus, quæ asseris propter illum habitum, non quia assentio illis primò secundum propriam rationem cuiuslibet illorum, sed quia assentio reuelanti, & credo veritatem eius, & secundum hoc fides infusa respicit omnia credibilia, vt reuelata à Deo non sub propriis rationibus. Et ideo vna fides potest esse de omnibus credibilibus quantuncunque diuersis, & alterius rationis. Omnia enim talia habent rationem obiectionis credibilis, quia à Deo reuelata, & ideo in omnibus est eadem ratio credendi, propter quod habitus fidei vnus erit.

8. Sed contra hanc viam arguo primò, sic si fides infusa respicit primam veritatem reuelantem articulos, & creantem assensum de illis, de quibus est fides, non quia habent rationem obiecti fidei: sequitur quòd nunquam aliquis assentiet fide huic, quod est, *Deum esse trinum, & vnum*, quia ipsum est reuelatum. Si dicatur quòd ei assentio ex fide infusa, ergo magis assentio illi, hoc esse reuelatum, quàm Deum esse trinum, & vnum: sicut magis assentiendum est medio *propter quid*, quàm conclusioni.

An prius credo hoc esse reuelatum, quàm esse vnum. Item, si assentio isti, hoc esse reuelatum per fidem, formalis ratio essendi alicui ex fide infusa est, quia est reuelatum; ergo assentio huic, hoc est reuelatum, quia reuelatum est hoc esse reuelatum, & erit ita processus in infinitum, & non erit dare primum, cui assentio.

Si dicas quòd non creditur ei, quia hoc est reuelatum, quia est reuelatum, hoc esse reuelatum, sed creditur ei fide acquisita, & non fide infusa; tunc fides infusa dependeret à fide acquisita, sicut à principio. Non enim poteris dicere quòd propter euidenciam ei adhaeres, quia non est euidens ex terminis.

9. *An ratio rationis potest esse obiectum habitus realis.* Præterea, ratio formalis obiecti realis, non videtur esse relatio; sed esse reuelatum in hoc obiecto, quod est *Deum esse trinum & vnum*, & non dicit nisi relationem rationis, cum esse reuelatum, sicut & esse cognitum, non dicit ultra hoc, Deum esse Trinum, & vnum, nisi relationem rationis; ergo esse reuelatum, non potest esse ratio formalis obiectiua, qua per fidem credis Deum esse Trinum, & vnum. Si enim tendis credendo in Deum Trinum & vnum, & alios articulos fidei, quia est reuelatum, tunc ratio formalis cuiuslibet credibilis esset relatio rationis, quod est inconueniens, cum habitus realis obiectum habeat formaliter reale, & rationem realem formalem obiectiuam; ergo esse reuelatum, cum sit sola res rationis, non potest esse formalis ratio credendi hoc, quod est *Deum esse Trinum & vnum*.

Præterea, in primo recipiente fidem sufficit fides acquisita, sicut in Paulo; ergo similiter & in omnibus aliis posterioribus recipientibus fidem, sufficit fides acquisita, ut credant omnia credenda. Consequentia probatur, quia secundum Augustinum super illud Psalm. 77. *Suscipiant mentes pacem. Inferiores illuminantur per superiores*, & idè magis ipsi. Antecedens probatur per hoc, quia ex naturalibus parvis, includendo habitum acquisitum, potest quis assentire firmiter illi, quem scit esse veracem magis, quàm aliquem hominem, sicut Paulus, & primi, qui receperunt fidem; ergo Paulus, & primi habentes fides potuerunt ex ipsis naturalibus assentire omnibus à Deo reuelatis per fidem acquisitam: ergo propter assentire non requiritur fides alia, etiam si esse reuelatum, sit formalis ratio credendi Deum esse Trinum, & vnum: quia primus habens de hoc fidem per habitum acquisitum tantum, credit Deum trinum, & vnum.

10. Præterea, licet nullus homo potuit naturaliter inuenire sacram doctrinam, tamen post ipsam inuentam, & reuelatam alicui, & ordinatè traditam, potest homo naturaliter acquirere eam, & reuelatè adhaerere sola fide acquisita; ergo tali ad credendum sufficit fides acquisita, quia aliter infusa esset frustra, & ipsa non est certior fide acquisita, ut probatur, quia non est maior certitudo conclusionis, quàm principij; sed quòd

credimus Deum esse Trinum & vnum, dependet ex certitudine eius, Deum esse Trinum, & vnum, esse reuelatum à Deo, quia Apostolus dixit hoc sibi esse reuelatum; sed si audissem eum dicentem hoc sibi esse reuelatum, credidissem fide acquisita hoc esse reuelatum; ergo fides acquisita certior esset fide infusa; ergo non ponenda fides infusa, ut ponit prior opinio, scilicet habere formalem rationem obiecti ex reuelatione diuina.

SCHOLIUM III.

Secundus modus ponendi fidem infusam, quòd cum ex terminis non possit haberi veritas credibilium, mediata, vel immediata, infundit Deus habitum supplementem vicem obiecti, quo credibilibus assentiatur, eius tamen obiectum primum est Deus in se, & non ut reuelans, ut posuit primus modus.

11. Secundò potest dici quòd fides infusa secundum alium modum ponenda est in nobis: quia licet credibilia, ut *Deum esse Trinum & vnum*, aliquid qualiter à nobis possunt naturaliter cognosci, ut in generalibus conceptibus entis veri, tamen ex conceptu terminorum in particulari à nobis naturaliter non cognoscuntur; quia Deum hinc non cognoscimus, ut est quædam singularitas, sed solum secundum intentiones generales, & idè Deum esse Trinum & vnum, non est nobis euidens ex terminis. Termini enim, ut sic, in vniuersali à nobis apprehenduntur, non sunt termini propositionis immediatæ, sed magis propositionis neutre. Propter quod in nobis ex apprehensione terminorum non potest causari assensus fidei. Sed si intelligeremus terminos in particulari secundum proprias rationes, tunc mouerent multum ad apprehensionem simplicem sub propriis eorum rationibus; & secundò ad compositionem terminorum in propositione immediata. Sed quia in via non mouent scintille, idè ex tali apprehensione terminorum non habemus assensum propositionum immediatarum, propter quod nihil mouet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum istis credibilibus, quod se tenet ex parte obiecti. Idè Deus supplet vicem obiecti creando assensum per hoc, quòd infundit habitum fidei, quæ inclinat intellectum in obiectum fidei, ut ei assentiat; ut, sicut si termini articulo- rum fidei imperfectè mouentes ad causandum assensum imperfectum: tunc ex frequentia actuum imperfectorum terminorum in articulis generaretur à nobis assensus imperfectus. Sic Deus infundit in nobis habitum fidei inclinantem in assensum articulo- rum: ita tamen quòd fides respicit Deum, de quo formantur articuli, quibus ut obiectis secundariis, assentiunt per habitum fidei.

12. Sed iste assensus non est ex euidencia terminorum, sed ex habitu inclinate, quo assentiunt omnibus credibilibus: quæ aut sunt necessaria, ut *Deum esse trinum & vnum*; aut contingencia, ut incarnatio filij Dei, & resurrectio mortuorum, & huiusmodi; quia dependet ex libertate diuinæ voluntatis, licet ut prædestinata iam sunt necessaria, & sic necessitas eorum est conditionata. Ista tamen necessaria, & contingencia non videmus ex euidencia rei, nec intuituè, ut nata sunt videri. Idè assensus, quem causat in nobis fides

11.

Vides infusa ab acquisita differ.

Deus infundit habitum fidei, quo inclinatur ad assentiendum his quorum veritatem ex terminis cognoscimus.

12. *Habitum fidei inclinat in articulos & in esse reuelatum eorum aqualiter.*

fides infusa, non est ita perfectus, sicut erit quando videbimus Deum, sicut est.

Secundum igitur hunc modum ponendi fidem infusam, est dicendum quòd per eandem fidem infusam assentio huic: *Deum esse trinum, & vnum*, & quòd hoc sit à Deo reuelatum, nec credo vnum, quia credo aliud. Sed habitus iste immediatè inclinatur in vtrumque, & in alios articulos, sicut si ex obiectis causaretur; & ipsa fides sic inclinans non facit obiecta esse præsentia, sicut scientia inclinans intellectum in intelligibilia non facit ea esse præsentia intellectui secundum rationem habitus, ita quòd repræsentet ea; sed hoc sit per species. Quòd si obiectum esset præsens in specie, & posset mouere, scientia adhuc magis inclinaret ad obiectum illud, quàm in aliud. Et homo facilius inclinaret, & cognosceret ex tali obiecto, quam ex alio, cuius nunquam habitum habuit.

13. Sic in proposito, licet credibilia non sint præsentia per fidem infusam, ita quòd repræsentet obiecta, sicut nec aliquis alius habitus facit, sed aliunde habet homo quòd fiant sibi aliquo modo cognita, ut per auditum, vel scripturam: tamen inclinatur in credibilia primò, sicut in obiecta sua: ita tamen quòd respiciat Deum, ut primum obiectum, de quo sit, ut formalem rationem obiecti, per quam respicit obiectum suum.

Et secundum hoc patet differentia inter fidem infusam, & fidem acquisitam; quia in fide acquisita ratio tendendi in aliquid creditum est veritas testificantis, & asserentis illud, cui asserenti ut vero creditur, sed sic non est vniuersaliter de infusa. Ipsa enim est de ipsis credibilibus, ut articulis respicientibus primam veritatem, in qua sunt omnes veritates, sicut primum obiectum, non sicut de eo, à quo sunt causaliter aliæ veritates reuelatæ. Secundum istam viam, quamvis articuli non sint præsentia, ut obiecta, nisi quando prius reuelantur, cum non tendit in eos, qui credit, primò reuelatos: non enim respicit pro formali obiecto ipsum reuelari, sed ipsos articulos in se. Conueniunt tamen, quia vtrique est habens obsecritatem; quamvis enim inclinant firmiter in obiecta, non tamen faciunt ea esse euidenter præsentia, nec inclinant propter euidentiam obiectorum, quam habent in se, quamvis inclinant in veritatem, secundum quòd firmiter obiecti, inclinant intellectum in talia obiecta.

SCHOLIUM IV.

Instat contra modum positum, primò, quòd fides esset potentia. Secundò, quòd actus fidei acquisita & infusa essent diuersæ rationis. Tertiò, crederet quis ante omnem instructionem. Quartò, crederetur ante actum voluntatis, & sic necessariò. Quintò, oporteret ponere duos habitus, vnum, quo articuli fierent præsentia, alterum, quo assentiuntur eis.

14. *Instantia contra dictum modum.*

14. Contra viam istam arguit sic: Si fides causaret assensum, tunc fides secundum hoc esset potentia, & non habitus.

Probatio consequentiæ, illud enim est potentia, quo simpliciter possumus in actum, non facilius, & expedite; sed fides secundum prædictam viam est, quo possumus; quia tenet vicem obiecti inquantum inclinans per se, ita quòd non possum nec assentire, sicut nec si obiectum inclinaret.

Sed dices fortè quòd fides non est potentia, quia potentia se tenet à parte animæ, fides autem à parte obiecti, ut partialis causa respectu alterius; idè non est potentia, sed causat assensum totum, ut tenet vicem obiecti.

Contrà, tunc actus fidei acquisita, & fidei infusæ essent alterius rationis, quia haberent principia alterius rationis. Nam actus fidei acquisita, ut credere acquisitum, causatur ab intellectu, & veritate assentientis. Credere enim infusum, siue actus fidei infusæ, causatur vel à sola veritate prima, de qua est; vel ab intellectu, & veritate prima; ergo cum istæ causæ sunt diuersæ speciei, videtur quòd actus prædicti sunt diuersæ speciei.

15. Diceretur fortè quòd non est inconueniens, sicut nec de actibus intellectus respectu obiectorum formaliter diuersorum.

Contrà, quòd fides non habet à parte obiecti causare assensum, quia similiter tunc gratia esset infusa ad creandum assensum, licet non ad præsentandum obiecta; quia si obiecta sunt apprehensa, necessariò gratia assensum causat de illis. Sic si fides causaret assensum in vice obiecti, tunc de nouo baptizatus si habeat fidem infusam, & præsentiam credibilium, ut de resurrectione mortuorum, necessariò habebit assensum huius, scilicet quòd mortui resurgent, ante omnem actum voluntatis; quia habitus, quæ concurrunt ad actum credendi in actu primo, necessariò sequitur actus; consequens est falsum, quia non plus crederet post Baptismum quàm ante, nisi esset edoctus; ergo videtur quòd si les acquisita sufficit, nec experitur quis aliam cum tali assensu, & hoc sit circa principale dictum, quòd non sola fides causat assensum.

Præterea, si habitus fidei sic inclinet potentiam in actum, nullo modo actu voluntatis posito, posset credere, si haberet habitum fidei ante omnem actum voluntatis, cum terminis articulo- rum posset apprehendi ante omnem actum voluntatis, & ita voluntas nullam causalitatem haberet respectu illius, quod est contra August. tract. 26. in Ioan. quia *cetera potest homo nolens, credere, non nisi volens*; unde si habitus fidei tantum inclinet intellectum ad credendum, tunc præter habitum inclinantem ad assensum, oportet ponere habitum repræsentantem obiecta, cum non sint in illo habitu credibilia præsentia, & oportet quòd credibilia aliquo modo sint ostensa, & repræsentata intellectui, ad hoc quòd credantur. Oportet ergo ponere duos habitus in quolibet Theologo, & fidei intellectu: vnum, quo occurrant illa credibilia, ut neutra; & alium quo assentitur illis. Hoc ergo dictum sit pro secundo articulo: quia non est certum, & manifestum, ad quid ponenda sit fides infusa in nobis, sicut fides acquisita.

SCHOLIUM V.

Fides infusa ponenda est, non ratione, sed auctoritate Conciliorum & Patrum, & Scripturæ: pro hoc vide in Oxon. in Scholio n. 14. Secundò, probabile ait simul infundi tres virtutes Theologicas, ex Trid. sess. 6. cap. 7. pro quo plures ibi citant. Tertiò, ait fidem cum potentia simul concurrere ad actum, & non ponit tantum propter graduum intensionem. Vide Scholium citatum. Ad secundū, fauet assentiunt fidelem fide infusa credere se habere fidem: de quo vide ibidē Scholium n. 17.

Secundò

17.
Oportet po-
nere fidem
infusam.

Secundò dicendum est ad quæstionem, quòd oportet ponere fidem infusam propter aucto-ritates sacræ Scripturæ, & Sanctorum. Nec potest demonstrari inesse fidei, nec infidei ex naturali ratione præcisè; nisi præsupposita fide, quòd fidei velit credere Scripturæ sacræ, & Sanctis, & idè infidei nunquam ostendetur. Propter quod sicut credo Deum esse trinum, & vnum, ita credo fide infusa me habere fidem infusam, quia hoc credo.

Sed ad quid ponitur in nobis fides infusa? Dico quòd ponitur ut perficiat animam in actu primo, & actus secundus sit intensior. Sicut enim Deus sanans corpus, perfectè sanat, ita etiam sanans animam secundum legem suam, perfectè sanat. Imago verò animæ consistit in intelligentia, memoria, & voluntate, quæ deformatæ erant per peccatum, & sanans animam perficit eam, & quantum ad intellectum, & voluntatem, reformat utrumque supernaturaliter. Et idè sicut dat voluntati habitum charitatis, ut diligat perfectè Deum; licet ex naturalibus possit eum diligere ex parte obiecti, non tamen eodem modo sine charitate, & cum charitate. Dat itaque, ut non solum perficiatur in actu primo, sed etiam propter actum secundum, ut intensior, & perfectior sit actus diligendi ex potentia, & charitate, quàm ex potentia solum, ut dictum est libro primo dist. 17. Sic perficit intellectum habitu supernaturali fidei, omnino eodem modo proportionabili, non solum ut actum primum perficiat, sed ut intendat actum secundum. Differunt tamen in hoc, quòd charitas cum hoc quòd facit actum suum acceptum, facit & actum cuiuslibet alterius potentie acceptum, quod non facit fides.

18.
Fides infusa
ponitur non
tantum pro-
pter gradum
intensorem
in actu.

Sed quomodo se habet fides respectu actus secundi? Dico quòd sicut nec sola charitas, nec sola voluntas causat actum meritorium diligendi, sed habitus facit illam circumstantiam, ut scilicet sit acceptus Deo, & cum hoc est causa partialis respectu substantiæ actus, ut patet supra; sic habens intellectum bene dispositum naturaliter, & credens fide acquisita, si tunc sibi datur fides infusa, ipsa ut causa partialis cum aliis partialibus causis cooperatur, ut actus credendi sit certior, quàm prius erat sine fide infusa. Nec tamen solum pono habitum fidei infusæ propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter à voluntate: quod patet ex experimento. Aliqui enim habent maiorem voluntatem credendi, & assentiendi, & tamen minùs firmiter assentiunt, ita quòd aliquando dubitant, volentes fidem maiorem. Idè Apostoli petierunt Lucæ 17. Domine adauge fidem nostrā, hoc etiam est quod petitur in illa Collecta: Omnipotens, sempiternus Deus, da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum, &c. Quod non oporteret petere, si dictus assensus esset à sola voluntate, nec fides excludit omnem dubitationem, sed illam, quæ vincit, & trahit in oppositum credibili. In aliis non ita considerantibus credere, assentire credilibus est minor difficultas, & maior adhesio. Fides tamen infusa non experitur huiusmodi difficultatem, nec potest habitus infusus imperfectior fide poni in anima ad perficiendum ipsam.

19.
Nullus habi-
tus inferior
fide.

Item, propter aliud ponitur fides infusa: nam per fidem acquisitam non acquiescit aliquis alicui, nisi quem scit posse fallere, & falli, quamvis sciat ipsum non velle fallere; sed nemo potest omnino firmiter assentire dictis alicuius, quem

nouit posse fallere, idè per fidem acquisitam non assentit aliquis omnino firmiter. Vnde fides acquisita non est certa: ut ergo Christiani omnino firmiter credant, & omnimodam habeant certitudinem de credilibus, ponitur fides infusa.

Per acquisitam
non creditur
firmiter.

Contra, quòd non oporteat ponere fidem infusam propter iam dictam causam, probatur: quia quando dicis quòd firmiter assentis per fidem infusam, & non per acquisitam, aut hoc est, quia infallibiliter assentis per fidem infusam, & non per acquisitam; aut quia non possis non assentire, aut dubitare, stante fide infusa, sed stante acquisita possis; sed utrumque est falsum: nam loquendo secundo modo, sic est de fide acquisita, sicut de fide infusa; stante enim fide acquisita, & dum per eam alicui obiecto assentit credibili, non potest dubitare, vel non assentire, aliter de eodem esset fides, & dubitatio.

Si verò dicas quòd firmiter assentis per fidem infusam, quia infallibiliter, & indeceptibiliter credis per infusam, & non per acquisitam.

Contra, dum aliquis æquè firmiter assentit, decipi, & non decipi, non est nisi per obiecta diversa, quibus creditur, quæ verè, vel falsè præsentantur intellectui per habitum fidei inclinantes; ergo hoc non est propter habitum, & assensum, qui non inclinant non habentes obiecta, vnde utrumque habentes naturaliter inclinantur, & per modum naturæ assensum præbent, in quo assensu error si sit, non erit ex parte habitus inclinantis, sed ex obiectis falsè occurrentibus; ergo secundum hoc non est certior fides infusa, quàm fides acquisita.

Dico itaque sicut dictum est, quòd fides est propter actum primum, & propter gradum perfectiorem actus secundi, quem gradum non posset intellectus habere actu suo cum sola fide acquisita. Et si videretur quòd oporteat ponere ipsam propter aliquam certitudinem maiorem, soluas argumentum in oppositum.

Sed quid dicis de fide infusa: an possit demonstrari inesse? nam Augustinus 13. de Trinit. cap. 1. de Magnis, & secundo de parvis: ait Fidem porro ipsam, quam videt quis in corde esse, si credit; vel non esse, si non credit, eam tenet certissima scientia, clamante conscientia, ergo fides infusa potest sciri inesse; non ergo per auctoritates tantum creditur inesse.

20.

An fides in-
fusa scitur
in esse.

Item, secundum Augustinum super Psalm. 42. Anima semper novit se, & hoc, quia sibi præsens est: ergo à simili, cum fides sit præsens animæ, ipsa potest certissime cognosci inesse animæ.

Ad primum illud de Augustino, dico quòd accipiendo fidem generaliter pro habitu determinante, & inclinante ad assentiendum obscuro non evidenti tanquam vero, sic aliquis potest esse certus se habere fidem, sicut potest esse certus habere scientiam, & hoc est arguendo habitum inesse ex actibus; non enim alio modo scitur scientia inesse. Sed accipiendo fidem, ut est fides vera, & certa non habens errorem admixtum; non loquendo ad hoc fide infusa, sed de fide in generali, scilicet ut est habitus inclinans in verum, sic nullus est, qui arguendo etiam scit se habere fidem veram, & id, in quod inclinat, sciat esse verum, ita quòd faciat assentire vero. Et hoc probatur per hoc, quia non possum scire me assentire vero, nisi sciam id esse verum, cui assentio; sed id, cui assentio, creditur esse verum, & non scitur;

infirmus est, olus manducat, de infirmitate corporali, inferendo ex hoc, quòd anathema sit, si quis infirmus olus non manducat, nam decipitur quòd Apostolus intellexit de infirmitate spiritali, ut de illo, qui habet conscientiam infirmam ad manducandum quod alter manducat.

Ad quartum.
Fides tollitur
per demeritū
tantum.

Ad aliud, quando arguitur, quòd fides infusa si ponatur, non posset corrumpi. Dico quòd verum est, actibus nostris non corrumpitur, nec aliquid supernaturaliter creatum potest corrumpi à nobis: & idè fides non corrumpitur à nobis: sed non manet cum illa hæresi, quia tota corrumpitur per rationem demeriti infidelitatis. Et quando arguitur quòd non corrumpitur demerendo, quoniam non per peccatum maximum, ut per odium Dei. Dico quòd demeritum fidei non est quodcumque peccatum, ut quando fides corrumpitur per demeritum, hoc non est propter gravitatem peccati, sed corrumpitur per illud peccatum demerendo, quod ex generali ratione fidei habet oppositionem ad fidem. Vnde corrumpitur per infidelitatem, & non per quodcumque peccatum, sicut spes per desperationem, & hoc est liberalitas Dei.

Fides tantum
per infideli-
tatem tolli-
tur.

Ad ultimum quo arguitur quòd cognitio illa, in qua tota natura non potest naturaliter, &c. Dicendum quòd verum est. Vnde dico quòd habitus fidei propter sui perfectionem non potest causari ab omnibus agentibus naturalibus. Vnde istum habitum non potest aliquod obiectum causare, nisi supernaturaliter mouens, & idè est perfectior habitus naturali.

25.

Et cum dicitur quòd tunc actus credendi esset perfectior, quàm actus intelligendi elicito ex habitu perfecto principiorum naturaliter.

Respondeo, quòd est loqui de actibus nostris in se, vel secundum quòd perfectius attingunt obiectum.

Primo modo verum est quòd actus fidei perfectior est actu ex habitu naturali elicito, quia à perfectiori principio est elicito, & tendit in obiectum perfectius. Vnde dicit Philof. 2. de Animal. Desiderabilior est cognitio debilis de substantijs separatis, quàm multa de entibus visibilibus. Vnde dico quòd actus credendi est perfectior simpliciter. Sed tamen loquendo de actu fidei secundo modo, scilicet secundum proportionem attingendi obiectum, sic non est perfectior, quia actus credendi plus exceditur, & deficit ab intelligibilitate obiecti sui, scilicet Dei, quàm actus sciendi lineam, exceditur, & deficit à cognoscibilitate lineæ.

Melior est co-
gnitio debi-
lior de sub-
stantijs quàm
intencior de
alijs.

Vnde omnis actus intellectus attingens Deum, ut obiectum, est simpliciter perfectior actu intellectus circa aliquod creatum, licet sit imperfectior secundum proportionem ad obiectum.

Exemplum est ad hoc: Visio enim, qua aquila Solem videt, simpliciter est perfectior visione oculi mei de candela, quia est perspicacior, & ab obiecto nobiliori elicita; tamen in comparatione ad obiectum quantum ad modum, quo attingitur, non est ita perfectus actus, quia oculus meus rotum lumen candelæ attingit, & plus quàm oculus aquilæ attingit de visibilitate Solis.

De propor-
tione actus
ad obiectum
vide in 4. d.
49. q. 11. &
q. 3. prolog.

scitur; ergo non possum scire me assentire vero credibili, & idè non potest sciri vera fides inesse nobis: prius enim oporteret scire id esse verum, cui assentitur, ut quòd Deus est Trinus & vnum, antequam sciam me habere fidem veram de illo.

22.

An credo me
habere fidem.

Ad secundum locum Augustini, dico quòd loquitur de scientia fidei, non quia scitur actu secundo inesse, sed actu primo. Sicut enim veritatem habet, quòd anima novit se: ita semper novit omne intelligibile sibi per essentiam præsens, & hoc est actu, & in habitu; sed tamen non sunt omnia in habitu, & actu primo ibi, quæ sufficiunt ad eundem actum secundum; ergo actu non potest cognoscere, & scire se habere fidem. Vnde dico quòd actu primo semper novit anima se, & omnia, quæ sunt per essentiam in ea non actu secundo; & sic anima actu primo certa scientia tenet se habere fidem, quia scit actu primo se habere fidem, quæ est ratio sciendi in actu secundo. Sed si impedimentum amoveatur, tunc actu secundo scirentur omnia præsentia in anima, sicut est de anima separata. Sed huiusmodi credibilia à nobis pro statu viæ non sciuntur, quia anima intelligit cum phantasmatibus, & talium non sunt phantasmatum. Idè dico quòd sicut per fidem credo Deum esse trinum, & vnum, sic etiam credo me fidem habere, & sicut vnum non possum demonstrare, ita nec reliquum.

SCHOLIUM VI.

Soluit argumenta principalia per optimam doctrinam explicans suum dicendi modum in hac difficillima quæstione.

23.
Ad argum. 1.
principale.

Ad primum principale, quando arguitur quòd ad omnem certitudinem sufficit fides acquisita sufficienter ad actum, & etiam ad assensum certum, contra dubitationem, & opinionem, non sufficit tamen ad omnem perfectionem, quam dat fides infusa. Actus enim ille, licet possit esse certus, non tamen ita perfectè certus, sicut per fidem infusam, quam perfectionem non habemus sine ea; idè non sufficit quantum ad actum secundum ad causandam tantam perfectionem, quantum potest dare fides infusa; nec etiam omnino quantum ad actum primum, quia intellectus non esset supernaturaliter perfectus, nisi haberet fidem infusam, & idè oportet ponere utrumque.

Ad secundum.
Decipitur
quis primò ex
forma syllo-
gismi.

Ad secundum principale, dicendum quòd aliquis potest assentire per syllogismum saligrum opposito conclusionis demonstrabilis propter apparentiam syllogismi, ita quòd causa adhesionis est apparentia syllogismi, sed causa prima deceptionis est defectus in forma. Vnde aliquis sic deceptus primò decipitur in forma syllogismi, & non est falsa præmissa; sed ex isto non sequitur quòd immediatè possit aliquis assentire alicui conclusioni non ostensæ probabiliter, nec ex terminis, & hoc propter se.

24.
Ad tertium.
Omnis hare-
sis est ex scri-
ptura malè
intelligenda.

Ad illud, quod postea arguitur, quòd hæretici assentiunt falsis sine ratione. Dico quòd non, (proprie loquendo de hæreticis, vel de falsis Christianis) sed faciunt argumentum ab auctoritate, & per argumentum decipiuntur, & hoc quia auctoritas est malè intellecta. Vnde nulli falsò assentiunt propter se, sed propter argumentum factum ab auctoritate, quo decipiuntur; sicut si aliquis intelligat illud Apostoli, Rom. 14. Qui

QVÆSTIO VNICA.

*Vtrum creditum potest esse scitum,
vel è contra?*

Alenf. 3. part. quæst. 79. memb. 3. D. Thom. 1. part. quæst. 1. art. 2. & quæst. 12. art. 13. & 1. 2. quæst. 1. art. 5. D. Bonavent. hic art. 2. quæst. 3. Richard art. 1. quæst. 5. Gabr. quæst. 1. Durand. quæst. 1. art. 4. Henricus quodl. 8. quæst. 14. Suarez 3. part. disp. 27. Scientia secunda secunda d. 1. quæst. 1. puncto 4. Parum hæc discrepant ab his quæ habentur in Oxoniensi.

1. Argumentum primum.



IRCA distinctionem 24. quæritur, Vtrum de creditibus reuelatis stante si se potest quis habere scientiam, aut aliquam notitiam, quæ habetur ex euidencia rei? Quod sic videtur. Ioann. 10. Quia vidisti me Thomæ, credidisti. Simul ergo habuit Thomas notitiam intuitiuam de Christo, & notitiam fidei.

Secundum.

Præterea, Apostoli videbant Christum crucifixum, & hic est articulus fidei apud nos: aut ergo habuerunt fidem de isto articulo, aut non? Si sic, haberetur propofitum, quod de eodem sit fides, & alia notitia. Si non, ergo non habuerunt fidem de omnibus creditibus, aut habuerunt fidem & scientiam simul.

Tertium.

Præterea, de eodem potest quis habere demonstrationem, & syllogismum dialecticum: ergo simul potest quis habere opinionem, & scientiam, quia quando causæ aliquorum sunt composibiles in eodem, videtur quod effectus sint composibiles in eodem; ergo multo magis potest quis habere in eodem fidem, & scientiam, quia minus repugnant fides, & scientia, quam opinio, & scientia cum fides importet certitudinem.

Quantum.

Præterea 1. Corin. 12. distinguit Apostolus dona, & fidem à scientia ibi: Alij datur scientia, alij fides; sed ibi scientia est Theologia secundum Augustinum 13. de Trinitate, 1. & 14. de Trinitate cap. 1. est scientia; ergo habens Theologiam habet illam scientiam; sed habens Theologiam non amittit fidem, sed nutrit, & roborat. Vnde Augustinus 1. de Trinitate, cap. 1. dicit sic: Huic scientia tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, moritur, defenditur, & roboratur; ergo, &c. ergo scientia Theologia, ut distinguitur contra fidem, simul stat cum fide, & est de eisdem, de quibus fides; igitur de creditibus reuelatis simul stant scientia, & fides.

2. Argumentum.

Præterea, per lumen naturale ad obiectum sibi proportionatum cognoscibile in illo lumine naturali, potest quis habere scientiam de cognoscibilibus proportionatis illi lumine: ergo cum lumen fidei sit supernaturale per illud lumen de obiecto sibi proportionato potest sufficienter haberi scientia.

Septimum.

Præterea, magis notum est per se cuiuslibet quod impossibile est Deum fallere, vel falli, quam quod per lumen naturale intellectus non potest errare in videndo, & iudicando: cum ergo aliquis habet scientiam, quia tenet illud, quod intellectus per lumen naturale iudicat, credens quod non potest errare, multo magis potest aliquis habere scientiam, tenens per lumen fidei supernaturale quod Deus non potest fallere, nec falli de reuelatis.

Præterea, prima principia necessaria sunt, & euidencia ex terminis; sed in reuelatis sunt aliqua prima principia necessaria, aliter esset processus in infinitum in reuelatis, & sic nihil primò creditum: quia si non possumus in creditibus dare aliquod primum, nec possemus dare aliquid posterius, sicut in aliis essentialiter ordinatis, ut habetur 2. Metaph. text. 6. & sic nihil erit creditum. Oportet ergo dare aliqua credibilia prima, quæ sunt euidencia ex terminis, sed ex illis potest deduci conclusio: ergo potest haberi scientia de creditibus.

Sed dices forte quod aliqua credibilia sunt simpliciter prima, sicut Deum esse Trinum, & unum; sed tamen hoc non est cognitum ex euidencia terminorum apprehensum, quia non possumus terminos apprehendere.

Contra, si non apprehenderemus terminos, nunquam aliquam complexione ex eis formareremus, & per consequens de hoc complexo non haberemus fidem.

Contra, 2. ad Corinthios 9. per fidem ambulamus, & non per speciem. & secundum Glossam, per fidem tantum illuminamur: ergo secundum Glossam, &c.

Præterea, omnis cognitio, quam habemus de creditibus est ænigmatica, ergo de eis non possumus habere scientiam, quæ excludit obscuritatem illam, quæ est ex euidencia obiecti.

SCHOLIUM I.

Sententia D. Thom. Theologiam nostram, quæ est subalternata scientia Beatorum, esse posse cum fide de eisdem obiectis, id tamen scientia subalternanti repugnare, suadet tribus argumentis, refutatur alijs tribus rationibus clavis, quarum prima ostendit D. Thomam in hoc sibi contradicere; & hic articulus 4. rejicit solutiones Thomistarum ad hoc. Vide plura de his quæst. 3. prolog. quæst. 2. Inter alia.

Ad quæstionem dicitur quod de creditis reuelatis potest haberi scientia cum fide, non tamen scientia subalternans, sed subalternata. Dicunt enim isti quod duplex est genus scientiarum. Quædam enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, & Geometria, & huiusmodi. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam, & Musica ex principiis notificatis per Arithmetica. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, ut dicunt, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est Dei, & Beatorum. Vnde dicunt quod sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetica, ita sacra doctrina credit principia reuelata à Deo. Ex isto dicunt Theologiam esse scientiam subalternatam scientiæ Beatorum, & ita nunquam est nisi in viatore, in quo est & fides.

Ex quibus sequitur quod scientia subalternata potest stare cum fide respectu eiusdem, quamvis non scientia subalternans, quia scientia subalternans habet euidenciam suorum principiorum ex terminis eorum, & resoluit suas conclusiones ad immediata, sed subalternata accipit sua principia propter quid à scientia subalternante. Et secundum hoc possumus habere scientiam de creditibus, quæ præsupponit sua principia esse nota

3. D. Thom. 1. 2. q. 1. art. 2. & 12. q. 1. art. 5.

4. Argumentum primum. Vide in q. 3. prolog.

Secundum.

5. Tertium.

Eustracius.

Impugnatur D. Thomam.

6. Scientia Beatorum nullo modo est causa Theologiæ nostræ.

in alia scientia subalternante, quam habent Sancti in visione beata; sed primam habent Theologi viatores.

Ex hoc pro ista opinione arguitur sic: Subalternata est scientia; sed ipsa inquantum est subalternata, præsupponit sua principia esse probata in alia scientia, ita quod non cognoscit ea propter quid, nec sunt euidencia, sed tantum credita; & per consequens cum scientia respectu eiusdem obiecti stabit fides. Et sequitur etiam quod Theologia sit vera scientia, quamvis eius principia sint credibilia & supposita, & ita non nota ex euidencia rei.

Præterea, Perspectiva inquantum Perspectiva, est scientia; ergo Perspectivus inquantum Perspectivus, est sciens, replicando illud, à quo denominatur Perspectivus; sed Perspectivus inquantum huiusmodi, non habet principia euidencia ex terminis, nec inquantum talis, scilicet deducere ad euidenciam ex terminis; ergo aliquis potest esse simpliciter sciens, licet principia non sint sibi nota: aliquis enim potest esse Perspectivus, licet non sit Geometer, qui est sciens propter quid; ergo stabunt simul, quod aliquis sciat simpliciter, & tamen fidem habeat respectu eiusdem, quod dicitur ab eodem.

Confirmatur per Philosophum, & Commentatorem 6. Ethic. cap. 4. qui dicunt sic: Cum enim aliquid cognoscitur, & credita ipsa sunt principia; sufficit ergo habere aliqualem cognitionem principiorum, ut habeatur scientia de conclusione. Vnde Commentator ibidem vult quod ad habendam scientiam sufficit inductio, quæ est ex singularibus ad vniuersale, & cognitis sic vniuersalibus principiis ex inductione, necessatio sequitur scientia. & dicit quod talis scientia est alterius modi ab illa, quæ habetur per demonstrationem; ergo, &c.

Contra hanc opinionem arguitur, & primò contra dicentem. Dicit enim iste in 2. secunda quæst. 1. art. 5. quod fides, & scientia non stant simul in eodem respectu eiusdem, & simul, & semel, ita quod non conuenit simul esse creditum ab eodem, & scitum: si ergo Theologia, ut subalternata, vel Musica, vel alia huiusmodi, sit scientia, impossibile est scientiam talem subalternatam stare cum fide respectu eiusdem.

Illud est contra eum, nisi distinguat scientiam, sicut patet; & dicat se intelligere de subalternante, & non subalternata. Sed hoc non videtur esse verum secundum eum, quia ratio sua, per quam ostendit quod idem non potest esse scitum, & creditum ab eodem, concludit vniuersaliter de omni scientia, & vniuersaliter loquitur de omni scientia. Vnde dicit sic soluendo quæstionem, quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa. Et idcirco oportet quacunque per se scita esse aliquo modo visa: non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum, & creditum. Vnde impossibile est, quod idem ab eodem sit scitum, & creditum. Hæc ille. Sed ista ratio concludit de omni scientia, vel maior est falsa.

Contra conclusionem ipsam etiam arguitur sic: Scientia secundum rationem essentiali suam non dependet nisi ab obiecto, & intellectu, vel ab aliquo, quod habet causalitatem respectu alicuius istorum; quia scientia non dependet essentialiter ab aliquo, ut à causa, nisi quod est causa eius essentialiter: sed notitia Beati, quam habet de Trino & vno, non est causa essentiali-

ter Theologiæ nostræ, quia nec est potentia intellectiva nostra, nec obiectum cognitum à nobis.

Non enim cognoscimus notitiam eius, quam habet de hoc, quod est Deum esse trinum & unum; nec dependet scientia à pluribus essentialiter, nisi ex potentia, & ex obiecto in se, vel in sua specie efficaciter; igitur, ut modò loquimur, notitia Beati non est aliqua causa scientiæ nostræ; ergo scientia nostra inquantum huiusmodi, non dependet à scientia Beati, & per consequens non dicitur aliquis scire Theologiam, quia principia eius sunt scita à Beato. Imò hoc esset simile, ac si diceretur, habeo scientiam Geometriæ, quia credo efficientem Geometriam habere Geometriam; non ergo scientia nostra subalternatur scientiæ Beatorum.

Præterea, omnis habens scientiam subalternantem, potest habere subalternatam stante subalternatione, & è conuerso. Prima pars probatur, quia si habeat subalternantem, ergo habet principia respectu conclusionum subalternatæ: ergo potest illas scire.

Alia pars probatur, ut hic sciens subalternatam naturaliter potest scire subalternantem, quia principia subalternantis naturaliter sunt priora, & notiora nobis: in sensibilibus est è conuerso, quia sensibilia posteriora sunt nobis notiora. Sed Theologia est de intelligibilibus, & non sensibilibus: ergo si hæc scientia sit subalternata scientiæ Beatorum, habens scientiam hanc, potest naturaliter acquirere scientiam cum fide, & simul potest esse comprehensor cum fide.

SCHOLIUM II.

Sententia Henrici, scientiam abstractiuam, & fidem simul stare de eodem subiecto, ponit tamen medium inter fidei & gloriæ lumina, requisitum ad explicandas, & propugnandas res fidei, quod putat habere Theologos, latissime refutatur hac sententia & singula dicta Henrici, idque satis clare; ostenditque Doctor non dari tale lumen medium infusum.

Alia est opinio Gandauen. in summa sua, quod triplex est lumen, scilicet lumen gloriæ, in quo aperte videntur illa, quæ nunc sunt reuelata; & per lumen fidei ad credendum articulum; & est lumen medium, in quo clariùs cognoscuntur articuli, quam per lumen fidei, & obscuriùs quam in lumine gloriæ, & in isto lumine Theologus habet scientiam clariorem, quam in lumine fidei. Et ita ait quod lumini fidei correspondent actus credendi, lumini medio actus intelligendi, lumini gloriæ actus videndi. Et quia medium magis conuenit cum extremis, quam extrema inter se, idcirco non stant simul in eodem respectu eiusdem fides, & visio. Et ponunt exemplum aliqui, ut in Quodlibet 14. dicentes quod sic se habent ista tria, credere, intelligere, & videre, quemadmodum si de aliqua eclipsi iam instante dicat aliquis non videnti illam, quod iam Luna eclipsatur, & sic ille audiens præsumat de veritate dicentis, iam credit quod nec videt oculus, nec intelligit per demonstrationem. Si autem postea addiscat per cursus motuum cœlestium, quod tali tempore debeat eclipsari, tunc habet demonstrationem, & intelligit Lunam iam eclipsari, sumendo eclipsim aliquam esse in singulari vago, & ita in vniuersali, non in singulari signato,

Habens subalternantem est capax subalternata, & è contra.

7. Gan. quodi. 8. quæst. 14. & quodi. 12. & in q. 2. sum.

nisi oculis suis videat illam eclipsari. Ita quoddam demonstratio de vniuersali, & particulari vago, & fides, & opinio de particulari significato simul sunt. Sed cum habuit talem visionem, de eodem euacuatur fides præcedens, siue opinio, sed per scientiam non euacuatur, quousque adueniat visio.

8. Sic dicunt esse per eundem modum in proposito. Fides enim nostra est de particularibus, ut quoddam aliquis vnus homo est Christus, aliqua vna femina est Maria mater eius, & quoddam aliqua natura singularis est Deitas. Ista autem fides licet euacuabitur, cum viderimus apertè quod nunc credimus: non tamen euacuatur, cum intellexerimus aliquo modo clariùs supernaturalia, quam nunc credimus. Quare dicunt quoddam fides, & intellectus bene stant simul, & quæcumque naturaliter cognoscimus cum supernaturalibus, & creditis in quoddam lumine medio, quod dicunt esse supernaturale creatum.

Offitium
Theologi ex
August.

Confirmant autem suam intentionem per Augustinum 14. de Trinitate. vbi dicit quoddam *Hæc scientia non tollit fides plurimi, licet polleant fide plurimi. Et sequitur: Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter vitam æternam adipiscendam, & aliud est scire quemadmodum hoc ipsum & pius exponatur, & contra impios defendatur, quam proprio vocabulo scientiam appellare videtur Apostolus, 1. Cor. 12. Hæc ille. Ergo ista notitia est notitia clarior fide, & ita est in lumine clariori.*

Præterea, Augustinus super illud Ioannem. *Vita erat lux*, dicit quoddam erat Ioannes de illis montibus, de quibus dicitur in Psalm. Psalm. 77. *Suscipiant montes pacem*. Intelligit per pacem sapientiam, qua maiores illuminantur. *Iustitiam* autem appellat fidem, qua illuminantur minores: ergo vult ibi quoddam maiores in Ecclesia habeant scientiam cum fide, sed minores fidem tantum.

9. Dicunt etiam isti quoddam ista duo lumina sic se habent, quoddam illud lumen maius, in quo clariùs cognoscuntur articuli fidei, non potest esse in nobis, nisi lumen fidei præsupponatur, nec haberetur credibilium scientia nisi supposita fide.

Sed contra opinantes arguitur, aiunt enim quoddam notitiæ, quam habent minores, non oportet nisi assentire: sed maiores cum hoc habent scientiam, qua exponitur fides piæ, & roboratur contra impios, scilicet hæreticos: alioquin citò deficeret fides simplicium. Idèd dicunt quoddam in maioribus scientia requiritur, & lumen correspondens est superius fide. Et dicunt fieri in isto gradu scientiæ secundum ordinem, ita quoddam in acquirendo notitiam credibilium debet quis primò Scripturæ mentem inuestigare, & secundò scire explicare conclusiones implicitas ex intellectu scientiæ: nullus enim aded facillè explicat in sensu literali omnem intellectum, quæ ex litera haberi potest: & tertio debet studere, & sic intelligit credita: & volunt quoddam propter tertium, scilicet ut credita intelligantur, requiritur illud lumen tale superius lumine fidei.

Non requiritur
lumen infu-
sum, præter
fidei ad
Theologiam.

Sed probatur quoddam nec propter primum, nec propter secundum ponendum sit tale lumen, quia ad intellectum sensus literæ, & ad sciendum conclusiones elicere, & deducere potest intellectus humanus perferuatione ingenij naturalis cum communi adiutorio Dei sine omni reuelatione, & Doctore. Idèd nec propter primum, nec propter secundum requiritur tale lu-

men. Iudæus enim manens Iudæus, potest addiscere quis est sensus literæ, licet non credat, sicut ego credo. Similiter potest elicere conclusiones de ipsa; licet ego credam de dictis in litera, & ipse non, & in hoc habeo firmiorem adhesionem conclusioni, quam ipse, qui solum opinatur, & conclusionem opinatam solum elicit: consequentia enim naturalis est evidens intellectui naturaliter. Si igitur non propter primum, nec propter secundum requiritur illud lumen, nec propter tertium requiritur: ergo propter nihil requiritur.

Contra opinionem in se arguitur sic: Ponunt enim ista lumina simul stare, & quoddam illud in quo habetur scientia, vniatur habitui fidei.

Impugnatur
opinio.

10. Contrà: si ista lumina simul stant, & hoc ut dicunt, quia illud medium non facit scientiam visionis, sed scientiam abstractiuam, tunc cum Geometria totaliter scita ab aliquo, potest dari fides de illis, de quibus est Geometria, quia non facit notitiam visionis, & per consequens primò credens docenti triangulum habere tres, si iste sciens doceat postea Geometriam, cognitione abstractiuam potest cum fide habere scientiam Geometricam, & de hoc, quod est *triangulum habere tres*, quamvis stante fide non posset habere cognitionem intuitiuam. Stabit ergo fides cum scientia perfectissima respectu eiusdem conclusionis.

IO.

Sed ad hoc argumentum respondent, quoddam scientiæ ad opinionem duplex est differentia. Prima est, quoddam opinio includit formidinem, sed scientia certitudinem, & adhesionem. Alia est differentia, quoddam scientia habet euidentiā ex parte rei, & opinio non; sed fides sicut scientia habet firmam adhesionem, idèd minùs repugnat scientiæ, quam opinio; idèd fides, & scientia, ut dicunt, possunt simul stare, licet non scientia, & opinio.

An plus op-
ponatur
scientiæ &
opinio, quam
scientiæ &
fidei

Contra, inter fidem, & scientiam est repugnantia euidentiæ ad non euidens; sed quodlibet extremum vnus partis contradictionis est æquè impossibile cuiuslibet alteri extremo opposito; ergo non magis stat scientia cum fide, cum dicat ineuidentiā, quam cum opinione, quæ dicit formidinem.

Præterea, contra hoc dicunt quoddam si quis primò habeat scientiam, non potest habere fidem, licet de conuerso possit, arguitur: si sunt impossibiles fides, & scientia, primò habenti scientiam, aut hoc est propter formalem repugnantiam istorum habituum inter se, aut obiectorum? Non primo modo, quia sic non posset scientia inesse post fidem, cuius oppositum dicunt. Si secundo modo, cum obiecta æquè distinguantur secundum suas rationes formales post fidem, sicut ante, æquè erunt impossibiles fides, & scientia, primò habita fide, sicut primò scientia.

Præterea, non valet dicere ad argumenta prædicata, quoddam fides & scientia simul sint sicut contraria in mixto, quia sic esset cognitio media ex scientia & fide, & tunc nec esset cognitio fidei, nec scientiæ; sicut rubor, nec est albedo, nec nigredo.

Præterea, quoddam illud lumen clariùs non innitatur habitui fidei in causando scientiam, sicut ipsi dicunt; quia secundum Augustinum super Ioannem. homil. 26. *Cetera homo potest nolens, credere autem non nisi volens*; voluntas ergo respectu actus credendi

12.

Cetera potest
homo nolens,
credere non
nisi volens.

credendi habet aliquam causalitatem, non autem voluntas habet aliquam causalitatem respectu scire in quocunque lumine; sic enim scire præcedit actum voluntatis, sicut intelligere velle: ergo scientia, quæ habetur in lumine, non dependet à lumine fidei.

Repugnat
scire conclu-
sionem non
scito princi-
pio.
1. Post. 1. 5.

Præterea, quoddam illud lumen non sufficiat ad causando scientiam in homine; primò impossibile est scire conclusionem mediatam, nisi prius saltem natura intelligatur principium immediatum, & impossibile est scire principium immediatum, nisi cognoscendo terminos illius. Ergo quod lumen non facit cognitionem terminorum principij, per consequens, nec scientiam conclusionum sequentium; sed illud lumen medium non facit cognitionem terminorum huius, *Deus est trinus, & vnus*; non ut sunt termini propositionis immediatæ, sed solum cognitionem indistinctam, quia illum conceptum, quem habet Theologus de Deo trino, & vno, habet hæreticus, quia idem potest negare, quod prius affirmavit: ergo cum hæreticus non habet conceptum distinctum terminorum; ergo nec Theologus, quod tamen est necessarium ad scientiam.

Præterea, si illud lumen faceret ad apprehensionem terminorum, Theologia esset certissima, non tantum adhesionem per fidem, sed secundum euidentiā, quod tamen negant. Consequentia patet per hoc, quoddam in quo lumine intelliguntur termini, qui sunt materia necessaria complexioni, in illo intelligitur illa complexio; quando enim termini in lumine perfectiori, & clariori intelliguntur, tantò principia magis, & clariùs intelliguntur, & quoddam principia clariori lumine intelliguntur, tantò scientia est clarior secundum euidentiā termini; ergo si termini articulorum fidei, de quibus est Theologia, distinctè sub propriis rationibus apprehenduntur in isto lumine, hæc scientia erit perfectior, & certior omni alia.

Vide Pet. de
Aluer. &
Varr.

Præterea arguitur ab aliis sic: Si talis habitus potest haberi per tale lumen, potest ergo illud lumen aliquo modo ostendi, & manifestari, quod tamen non potest. Respondet, quoddam spirituale ostendi non potest.

Contra, charitas, cum sit spiritualis, ostenditur per effectum in actu interiori in eo, quoddam aliquis experitur se promptum ad diligendum Deum, & in exteriori in actibus extrinsecis poenitentibus susceptis pro delicto, sicut scientia per effectum ostenditur intrà intelligendo, & extrà in docendo: sed iste habitus non habet talem effectum, quia secundum ipsos propter istud lumen non melius docet vnus quam alius Theologiam: neque actum extrinsecum habet, quia non magis propter istam scientiam quis moreretur pro fide, vel adhereret fidei in morte, quam alij simplices.

Præterea: ut ait Philosophus 1. Poster. text. ult. inconueniens est nos habere nobilissimos habitus, & latere; sed tale lumen per nullum actum est nobis manifestum: ergo, &c.

14.

Præterea, illud lumen, quæro, quando infunditur? si infundatur in Baptismo cum lumine fidei, tunc aliquis naturaliter per se post Baptismum potest inuenire totam Theologiam, si semper in deserto esset, quia naturaliter apprehenderet terminos, & naturaliter posset facere complexionem, & scire principium & conclusiones, cum habeat lumen, in quo cognoscuntur.

Scoti oper. Tom. XI.

Si dicatur, quoddam Deus semper dat lumen, vel communiter, tunc non esset infusio eius miraculosa, illud enim, in quo Deus assistit communiter generali cursu naturæ, non est supernaturale, nec miraculum, sicut patet de infusione animæ: ergo si Deus semper daret illud lumen, non esset supernaturale, nec diceretur dari miraculosè, nec esset miraculum, quod non tenet, id est, maiores, haberent illud lumen, & non minores.

Si dicatur quoddam non dat illud lumen communiter, sed sicut vult, & quibus vult, sicut Apostolis, tunc frustra quis laboraret in studio inquirendi veritatem, & esset melior via acquirendi Theologiam sedere in Ecclesia, & orare pro illo lumine habendo.

SCHOLIUM III.

Posita varia acceptione scientiæ, explicat scientiam propriè dictam, & quatuor condiciones eius, de quo 1. Poster. text. 3. *resolvens eam non compati cum fide de eodem obiecto, loquitur de actibus, quia habitus non repugnant. Vide eum ad argumenta, & dist. 31. q. 1. D. Thom. 12. q. 1. art. 5. putat repugnare etiam habitus, Durand. tenet, ne quidem actum repugnare, d. 31. q. 4.*

Ad quæstionem aliter respondeo, quoddam tripliciter accipitur scientia. Vno modo pro omni notitia, quæ est cum assensu, & adhesionem, credendo testimonio alieno, de cuius veritate præsumitur, quomodo loquitur Augustinus de scientia lib. 14. & 15. Trinit. cap. 12. de Magnis, & 12. de Parnis. Et isto modo accipiendo scientiam, simul stant fides, & scientia: imò sic fides est ipsa scientia, & idèd sic non quærit quæstio, quia sic non tantum de credibilibus reuelatis est scientia, sed firmiter adherendo testimonio cuiuscunque alieno, sicut patet per Augustinum 11. de Ciuit. 3. *Profectò ea, quæ remota sunt à sensibus nostris, quando testimonio nostro scire non possumus, de his alios testes exquirimus, eisque credimus, à quorum sensibus remota esse, vel fuisse non credimus.* Et sicut in sensu, ita est in intellectu secundum ipsum de his, quæ mente sentiuntur, quia, & ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur.

Alio modo dicitur scientia non solum assensus certus cuiuscunque testimonio credendo alieno, sed ipsi veritati in se, de qua quis certus est, sicut si assentiret per scientiam acquisitam, licet non ex eisdem causis, scilicet per extrema terminorum. & isto modo loquitur Philosophus de assensu, 6. Ethicorum, cap. 4. & 7. vbi accipit assensum pro omni habitu, quo determinatè verum dicimus, & scientia accipitur pro omni habitu, quo determinatè verum dicimus. Et sic scientia communis est omnibus habitibus intellectualibus, quibus dicit aliquis verum determinatè, & assentit vni parti sicut assentiret quis conclusioni demonstratæ. & sic fides, qua assentitur determinatè alteri parti contradictionis, si esset de speculabilibus, reduceretur secundum Philosophum ad scientiam, si de agibilibus, ad prudentiam, si de factibilibus, ad artem. Et isto modo fides infusa, & scientia starent simul, imò sic fides esset scientia. Et idèd nec sic loquimur de scientia.

Loquimur autem de scientia prout Philosophus loquitur de ea primo Posteriorum, text. 15. cum dicit: *Quia scire opinamur vnumquodque simpliciter, & non sophistico modo, cum causas*

16.

X x 2 arbitra

Scientia pro-
priè dicta, &
quatuor con-
ditiones eius.

arbitramur cognoscere, & quoniam illius est causa, &
quoniam impossibile est aliter se habere. Et scientia
isto modo dicta quatuor conditiones requirit.
Prima est notitiæ certitudo: propter quod dici-
tur, *scire opinamur unumquodque simpliciter, & non
sophistico modo*, per quod omnis incertitudo, & du-
bitatio excluditur. Secunda conditio est, quod
sit de cognitiōe necessario, propter hoc quod illud,
quod *scitur impossibile est aliter se habere*. Tertia
conditio est, quod sit causata à causa evidente in-
tellectui, & idèd dicitur, *scire rem per causam cognos-
cere*, tanquam per illud, quod est evidens in-
tellectui. Quarta conditio est, quod illa causa
sit applicata ad conclusionem per discursum syl-
logisticum, & ita oportet *scire quoniam illius est
causa*, actu exercito causans, & applicans prin-
cipia ad conclusiones. Vnde ista applicatio est
actus exercitus, non quod ista applicatio sit co-
gnita actu directo, vel reflexo, sed actu cognos-
cendo causam, & applicando ad cognitum. Et
isto modo loquendo de scientia, impossibile est
scientiam, & fidem esse simul in eodem respectu
eiusdem.

SCHOLIVM IV.

Docet primò Scripturam non esse traditam per mo-
dum scientiæ; unde eodem habitu immediatè assentimur
singulis contentis in Scriptura, hic habitus de sensu li-
tera, si est de sensu claro, est ipsa fides; si de non claro,
aut non certo, videtur esse habitus opinativus. Secundò,
ait habitum explicandi & propugnandi Scripturam,
& solvendi argumenta contra eam, non esse scientiam,
quia si locus obscurus exponatur per clarum, assentimur
per fidem; si per alias scientias, alia præmissarum erit
obscura, & sic conclusio non erit scientia: habitus sic
genitum puto esse naturalem reducibilem ad opinionem,
seclusa formidine.

17. **T**amen aliquis habitus potest haberi simul
cum fide. Vbi videndum est primò, qua-
lem habitum habet ille, qui novit illa, quæ tra-
duntur in Canone, ut ibi traduntur. Secundò,
qualem habitum Theologiæ habet ille, qui no-
uit exponere Scripturam, & explicare conclusio-
nes, & solvere ea, quæ dicuntur contraria. Et ter-
tiò, qualis habitus fuit in montibus, ut in Apo-
stolis recipientibus primò Theologiam. De pri-
mo dico, quod Scriptura sacra scilicet Biblia, non
est tradita per modum scientiæ demonstratiuæ
mendicando istam scientiam à principiis aliis, se-
cundum quod dicit Augustinus 18. de Civit. Dei,
cap. 4. Quod dicta sacra Scriptura non sunt argumen-
tationibus tradita, sed divinis eloquiis privilegiata,
ne argumenta eius possent despici, quibus inniteretur.
Vnde verba sua commendata sunt prophetici sermoni-
bus: hoc est, divinis vocibus, non argumentationum
concentrationibus intellecta, ut non hominis ingenium,
sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa co-
gnosceret, scilicet quæ in Scriptura sunt tradita.
Habens ergo habitum Theologiæ prout traditur
in sacra Scriptura, non habet habitum scientiæ,
quæ est ex principiis, sed habet habitum, quo ha-
bitu immediatè omnibus assentit, quæ traduntur
in Scriptura sacra, & non quo assentit vni pro-
pter alterum. Imò si aliqua non essent ibi tradi-
ta, aliis tamen assentiret, ita quod cuilibet dicto
in Canone assentit, non quia ponitur modo de-
monstrativo, sed propter auctoritatem Dei, ratio-
ne cuius omnibus assentit.

Scriptura non
est tradita
demonstra-
tivè.

Triplex ha-
bitus respectu
contentorum
in Bibliis.

Et si dicatur quod aliquando in sacra Scriptu-
ra probatur definiendo, & arguendo: vnde &
Paulus, 1. Cor. 15. definit fidem, quod est substantia
rerum sperandarum, &c. Et arguit etiam quod nos
resurgemus, quia Christus resurrexit. Et Ioann. 1.
Canon, cap. 4. arguit quod nos diligere debemus
Deum, quia ipse dilexit nos.

Dico quod ipsius argumenti proprium est de-
monstrare, siue probare aliquid, quod aliter
esset dubium, ita quod conclusioni consentia-
tur propter argumentum. Nunc autem credo
conclusioni argumenti Pauli, quod nos resur-
gere debemus, sicut & præmissæ, & non propter
præmissam. Paulus enim quandoque iuravit, &
quandoque non, & tamen tantum debet credi il-
lis, pro quibus non iuravit, sicut aliis, pro quibus
iuravit. Vnde argumentabatur, & iuravit, ut ali-
quibus maior fieret persuasio, & idèd causam in-
clinativam exprimebat. Idèd cum arguit Ioan-
nes quod nos debemus diligere, quia ipse dilexit nos:
nec huiusmodi argumenta propriè probant, &
per consequens nec scientiam faciunt, quia con-
clusio non potest habere maiorem certitudinem,
quàm principium: & idèd conclusio est credita
sicut & principium, & qui non habet habitum
ulteriorem, quàm ut traditur in Canone, non
habet habitum, quo assentitur vni propter aliud,
ut per causam evidentem, sed omnibus immédia-
tè. Et idèd talis non habet propriè scientiam, sed
tantum fidem acquisitam, quantum est ex parte,
& virtute talis.

De secundo, dico quod ille, qui ultra habitum
Theologiæ prout iacet in Canone, scit elicere
conclusiones, & solvere argumenta, & exponere
Scripturam per directas sententias veritatis; aut
exponit Scripturam obscuram per Scripturam
manifestam. Quemadmodum dicit Augustinus, 11.
de Civit. Dei, cap. 19. exponens illud Genes.
de divisione, & distinctione Angelorum bonorum
à malis, & divisi Dei inter tenebras, & lucem: &
vocavit lucem, diem; tenebras verò noctem. Divinus
sermo, inquit Augustinus, cum in obscuro loco in-
telligitur, vel attestations rerum manifestarum, vel
aliis locis minime dubiis asseritur; aut exponit Scri-
pturam sacram addendo alia consona secundum
rationem. Si verò exponat Scripturam obscu-
ram quasi per manifestam, non potest habere
maiorem certitudinem de Scriptura exposita,
quàm de Scriptura exponente, sicut non poterit
esse maior certitudo de scientia subalternata,
quàm de subalternante. Quæ autem sit certitudo
Scripturæ exponentis, dictum est, quoniam non
habet principia nota ex terminis, nec sua prin-
cipia in per se nota reducit, sicut nec Scriptura ex-
posita, sed tantum assentio Scripturæ exponenti
sicut Scripturæ expositæ, quæ obscurior est. Et
idèd per talem expositionem non acquiritur
scientia, sed tantum fides.

Si verò exponat Scripturam addendo aliqua
per maiorem, vel minorem syllogismi de con-
clusionem, non maiorem habebit certitudinem
quàm de præmissa, quæ si non fuerit scita, sed
tantum credita, aut probabilis, nec conclusio erit
scita. Si verò sciat solvere, & defendere contra
impios Scripturam sacram, non propter hoc ac-
quiritur scientia, quia hoc non est nisi defende-
re, quod Scriptura sacra non includat aliquam
impossibilitatem, quod non est scire contenta in
ea esse determinatè vera. Idèd dico quod maio-
res, ut Doctores, si sciant exponere vnum locum
Scripturæ

18.

Quid faciant
argumenta
in Scriptura.

19.

Scriptura
una exponen-
da per aliam,
vel rationem.

20.

Theologi
Scholastici
quam scien-
tiam habent?

Scripturæ per aliam, & solvere argumenta, quod
debent scire maiores, non tamen habent ma-
iorem certitudinem simpliciter, nec deductio-
nem demonstratiuam simpliciter ex causa; &
idèd dico quod nec propter hoc scientiam
habent.

SCHOLIVM V.

Apostolos accepisse à Deo notitiam, qua ita ceritè,
& firmiter assenserunt omnibus revelatis, sicut nos
principijs, vel conclusionibus demonstratis, ita quod
non posuerunt dubitare; videtur quod fuerit fides, sed
perfectissima. & ita sentire videtur Doctor, quia for-
tè habuerunt evidentiam de attestante, qua non re-
pugnat fidei: vide in Oxon. Scholium hic num. 17. &
resolvit quæstionem fidem & scientiam, propriè dictam,
repugnare de eodem, quia hac petit evidentiam obiecti,
illa invidentiam.

21.

DE tercio, dico quod omnem effectum po-
test Deus facere sine causa secunda effecti-
ua, quare ut obiectum potest facere certitudi-
nem, quæ includit aliquam evidentiam, Deus
potest facere illam certitudinem cum evidentia,
& sine evidentia illius causæ, quæ nata est cau-
sare illam evidentiam. Vnde tantam certitudi-
nem de Theologicis in aliquibus creavit, ut in
Apostolis, quod non potuerunt dubitare. Et il-
lorum cognitio respectu fidei in nobis potest di-
ci scientia, vel magis intellectus principiorum.
Non enim potuerunt non assentire creditis, sicut
nec ego principiis demonstrationum, ita quod
ista cognitio stante, impossibile erat illos du-
bitare, & talis scientia erat in montibus, scilicet
in Apostolis, & tantum assensum habuerunt, quod
non potuerunt dubitare; & idèd certiores, & fir-
miores fuerunt ad sustinendum passiones, quàm
si de credibilibus scientiam demonstratiuam ha-
buissent. Et iste habitus certior fuit fide, & dici-
tur aliquo modo scientia, scilicet media inter
scientiam propriè dictam, & fidem, quia habet
certitudinem aliquo modo maiorem quàm fides
in nobis; inquantum excludit omnem motum
quemcumque subreptitium de contrario fidei.
Per hoc convenit in certitudine cum scientia,
in qua scientia determinatur de necessitate ad
vnum, ita quod non potest iudicare oppositum.
Huiusmodi fortè fuit fides infusa maiorum, qui
primò Ecclesiam fundabant.

22.
Resolutio
Doctoris.

Dico ergo breviter ad quæstionem, quod de
creditis revelatis non potest viator habere scien-
tiam propriè dictam de eisdem. Quod pater, pri-
mò ex parte revelatorum, quia cum fide non po-
test stare apprehensio terminorum in particulari
distincta, quia tunc non essent credibilia. Secun-
dò patet ex parte impossibilitatis habituum: nam
ad scientiam propriè dictam requiritur eviden-
tia obiecti; evidentia autem obiecti repugnat
fidei, quæ est de non visis. Idèd dico quod scien-
tia, & fides non possunt simul esse in eodem, &
hoc respectu eiusdem.

Ad arg. 1.
pro opin.
D. Thoma.

Ad primum argumentum priuæ opinionis,
quando arguitur quod subalternata scientia in-
quantum huiusmodi, est scientia, & ut sic, credit
& supponit principia demonstratiua in alia scien-
tia: dico quod ex hoc bene concluditur quod est
scientia propriè dicta, quia reducit suas conclu-
siones ad principia, tamen probata in alia scien-
tia; sed hæc scientia Theologiæ non potest dedu-
Sci oper. Tom. XI.

cere conclusiones, & sua principia ad illa, qui-
bus demonstratu. non enim potest aliquis facere
sibi scientiam, nisi cognoscens illa principia pri-
ma, & talis nullus est nisi comprehensor.

Ad secundum, dicendum quod non sequitur
quod Perspectivus, &c. Perspectivus enim non est
sciens nisi sit Geometer, quia Perspectiva non est
scientia, nisi causetur ab obiecto, vel à principio, à
quo deducitur, & idèd cum dependeat à Geome-
tria secundum principia sua, non erit Perspectiva
scientia, nisi causetur à Geometria, & idèd nullus
est Perspectivus, ut sciens eam, sed ut credens eam
tantum, nisi causetur notitia principiorum in il-
lo, in superiori scientia.

Ad tertium, dicendum quod inductio potest
accipi dupliciter: vno modo, ut est species argu-
menti; alio modo pro acceptatione singularium
à sensu. Primo modo accipiendo inductionem,
nunquam aliquod principium notum ex termi-
nis cognoscitur per inductionem, quia talis prin-
cipij non sunt principia priora, sed tamen nosci-
tur ex terminis. Vnde hæc vniuersalis: *Omne so-
lum est maius sua parte*, est primò, & per se nota;
nec assentio illi, quia assentio huic, *hoc solum est
maius sua parte*. Idèd quando assentitur alicui pri-
mo principio, non assentitur illi per inductio-
nem, isto modo sumendo inductionem. Sed secun-
do modo inductio est necessaria ad cognitionem
principiorum, quatenus est necessaria ad appre-
hensionem terminorum. Sensus enim facit ad
notitiam terminorum, & licet tunc fuerit falsus,
intellectus tamen cognoscit principium, & est de
eo. Vnde per inductionem, isto modo accipiendo
eam, cognoscitur principium: quia accipiendo per
sensum singularia, attrahit intellectus vniuersale,
& cognoscit terminos, ex qua notitia principium
cognoscitur: non tamen assentiendo per intelle-
ctum: quia aliquid sentitur per sensum.

Et cum dicunt quod sufficit principia esse ali-
qualiter nota: dico quod oportet esse omnino
ex terminis non confusè cognitis; quamvis in
aliqua scientia, puta subalternata, non nisi ex ter-
minis confusè notis principia sunt per se nota,
vel saltem cognoscuntur ex terminis confusè no-
tis: ita quod non sit necesse scire definitionem
termini. Vnde omnis scientia partialis præcedens
Metaphysicam ordine doctrinæ, sic habet cogno-
scere sua principia ex cognitione confusa termi-
norum, sed post scientiam Metaphysicam cogno-
scuntur definitiones terminorum in scientiis
particularibus, & principia eorum probantur per
principia Metaphysicæ. Et hoc est quod vult Au-
cenna in primo Metaphysicæ sue, cap. 3. quod ordo
huius scientiæ est, ut discatur post scientias natu-
rales & disciplinationes; cum tamen principia
iterum habeant probari per eam.

SCHOLIVM VI.

Solvit argumenta pro Henrico posita num. 7. Ad
primum admissis eis, qui explicare possunt, & defendere
res fidei, habere alium habitum à fide, quem negat esse
infusum, est ergo habitus acquisitus Theologia. Vide
eum in Oxon. hic num. 20.

AD illud, quod adducitur pro secunda opi-
nione, dicendum quod habitus ille non est
in aliquo lumine. Non enim principia huius
cognoscuntur ex terminis notis à nobis, nec de-
ducuntur ex aliis principiis notis. Vnde quod dicit
X x 3 Augusti

24.
Ad opin.
Henr.

Augustinus, qui non crediderint Scripturis sacris, laborant orando, ut intelligant: hoc est necessarium, ut scilicet videre possint concordiam cum aliis in Scriptura, & solutiones eorum, quæ obiciuntur, & idem non oportet ponere istum habitum in alio lumine: & sic arguitur, quod rationes non deducuntur ex evidentibus, quia principia prima istius non apprehenduntur, nec termini.

Ad arg. in principio quæst.

Ad primum principale, dicendum quod Thomas aliud vidit, & aliud credidit, secundum Gregorium, hom. 16. in Evangelia. *Hominem vidit, & Deum credens, confessus est, cum dixit: Deus meus, & Dominus meus.*

Ad secundum. Apostoli non crediderunt Christum crucifixum esse.

Ad illud, quod arguitur contra hoc, quod Apostoli viderunt Iesum crucifixum, dico quod habuerunt quilibet vnam fidem, quæ est omnium credibilium; non tamen habuerunt fidem de hoc, scilicet *Iesum esse crucifixum*. Sed tamen si non fuisset euidens, habuissent fidem ad hoc credendum; & idem quando viderunt Iesum crucifixum, non asseruerunt per fidem, nec post quando recognitabant, habuerunt fidem de hoc.

Ad tertium. Si effectus sunt impossibiles, & causæ in causando.

Ad aliud, dicendum quod quando causata sunt impossibilia, oportet quod vel causæ sint impossibiles, ita quod vna destruit aliam, vel vna facit quod alia non causet, si sit fortior, ita quod impossibile sit quod ambæ causent. Et sic est in proposito de demonstratione, & syllogismo dialectico.

Ad quartum.

Ad aliud, quod arguitur, quod habens Theologiam non amittit fidem, dicendum secundum prædicta, quod licet habeat habitum distinctum à fide infusa, non tamen propriè scientiam, ut prius patet.

2. s. Ad quintum.

Ad aliud, quando dicitur quod sicut in lumine naturali potest haberi scientia; ergo in lumine supernaturali scientia potest haberi de obiecto supernaturali. Dicendum quod sicut naturale lumen perfectè potest facere scientiam de obiecto sibi proposito, sic lumen perfectum supernaturale de obiecto sibi proposito, potest sibi facere scientiam perfectiorem, & huiusmodi est lumen gloriæ; ergo, &c.

Ad sextum.

Ad aliud, dicendum quod concludit de Apostolis, quia potuerunt habere maiorem certitudinem Deo loquente eis intellectualiter cum impossibilitate ad dubitationem; ita quod habuerunt firmiorem assensum excludentem dubitationem & possibilitatem dubitandi, non aliqua ex industria naturalis ingenij, siue euidencia obiecti.

Ad ultimum.

Ad ultimum, quando arguitur quod propria principia fidei & Theologiæ, quæ cum sint pura necessaria, sunt euidencia ex terminis. Dico quod verum est potenti cognoscere terminos, non autem non concipienti illos distinctè. Nos autem non concipimus illos nisi tantum in vniuersali, non autem secundum rationes eorum proprias, ut sunt termini articuloꝝ fidei. Vnde istum terminum, *trinus*, concipimus, ut est abstractum in trinitate numerorum, vel aliorum, sic autem non est terminus huius propositionis immediate, *Deus est trinus, & vnus*. Et idem non concipimus terminos istorum principiorum, sed inter alios terminos inclusos in istis. Vnde istos terminos nec clarè, nec aliquo modo cognoscimus in particulari, sed tantum in vniuersali, in quantum alios terminos cognoscimus.

DISTINCTIO XXV.

QUESTIO VNICA.

An ante Christi aduentum fuit eadem fides necessaria ad salutem, quæ post eius aduentum, & an de eisdem credibilibus, quæ credit Ecclesia?

Alenf. 3. p. q. 82. m. 2. art. 1. 2. D. Thom. 2. 2. q. 1. art. 7. & hic q. 2. art. 2. D. Bonauent. art. 1. q. 2. Richard. art. 3. q. 1. & 2. Durand. q. 1. Vega 6. in Trid. q. 20. Canus volens, de sac. p. 2. q. 2. Soto 2. de Nat. & grat. cap. 11. & 12. Parum discrepat hæc quæstio ab Oxoniensi.



Videtur non: quia non fuerunt tunc eadem reuelata, quæ nunc.

Item, non fuit necessarium huiusmodi credere, quod Angelus non cognouit, quia intellectus Angeli excedit intellectum hominis. sed *Ephes. 3*. Angeli non cognouerunt in lege veteri Incarnationem. Item, *Mal. 63*. quærent Angeli, *quis est iste, qui venit de Edom*.

Item, ad perfectam obedientiam sufficit implere, quæ præcipiuntur cum promptitudine implendi alia si præcipiuntur; igitur ad perfectam fidem sufficit credere istis propositis, ut credibilia, cum promptitudine ad credendum alia, quando proponuntur.

Contra, eadem erant ab eis desideranda, & omnia diligibilia ex charitate, quæ à nobis: igitur tenebantur habere fidem respectu omnium, respectu quorum modò habetur, quia charitas non perficit sine fide.

SCHOLIUM I.

Ponendam esse fidem infusam in intellectu, sicut ponitur charitas infusa in voluntate. Hac est de fide, abstractendo an sit actus, vel habitus. Quidam tamen putant aliquem posse saluari cum noticia tantum naturalis, de quo vide in Oxon. Scholium hic, num. 2. & dist. 23. num. 14. pro omni statu adultus tenetur ad actum fidei, etsi tempus non sit certum, quando hoc præceptum ligat. Obiectum huius actus sunt præcipue articuli Symboli. Diuidit Symbolum in articulos. Quod verò Symbolum ab Apostolis compositum fuerit, tenet Augustinus de fide & operibus 9. Ambros. Epistola 81. & serm. 38. Cassian. de Incarnatione lib. 6. cap. 3. 4. Hieron. Epist. 61. vide in Oxon. Scholium hic num. 6.

Respondeo ad quæstionem. Primum videndum quæ fides sit necessaria ad salutem hominis pro omni tempore. Vbi dico quod talis fides est infusa, quia sicut anima non potest esse accepta à Deo, nisi voluntas ornata sit secundum habitum charitatis supernaturalem, ita etiam nisi intellectus ornetur secundum habitum supernaturalem; & prius naturaliter ordinatur, & perficitur potentia prior naturaliter, scilicet intellectus, & primus habitus intellectus supernaturalis debet esse fides, cum sit medium, quo aliquis determinatè assentit veritati. Idem sicut Deus dedit charitatem voluntati ad animam sic perficiendam, sic fidem dedit intellectui, quia quando perficit animam, perficit totum. Vnde modò de facta non perficit animam charitate, nisi perficiat

1. Arg. primum. Secundum.

Tertium.

Ratio ad oppos.

2. Dandum esse fidem infusam.

Charitas in via non stat sine fide.

ciat intellectum fide, licet non sit dispositio necessaria ad charitatem, sicut patet in patria, ubi est charitas sine fide: non tamen est necessarium fidem infusam esse, sicut dixi prius, nec propter actum secundum, nec propter actum primum; sed est tantum creditum. Probatio. Fides infusa non est necessaria ad determinatè dicendum verum, vel assentiendum credibilibus, sicut patet supra, licet ad ornandum animam in actu primo, & ad causandum aliquem gradum in actu secundo, ut prius dictum est.

* Supra d. 23. q. 10. n. 17.

3. Actus fidei quando sit necessarius.

Secundò videndum est an actus fidei sit necessarius pro omni statu? Dico quod sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii, sicut actus præcepti affirmatiui, eo quod obligant semper, licet non ad semper, sic magis actus virtutum Theologicarum. Non enim actus virtutis moralis tendit in finem vltimum, nisi per actum virtutis Theologicæ, idem in omni habente vsum rationis positus circumstantiis debitis, quæ debent requiri tempore congruo, &c. necessarius fuit quandoque inesse actus fidei.

Sed quomodo, & quando fuit necessarius? Dico quod modò licet omnia in Scriptura credenda, nec aliquod potest negari pertinaciter sine hæresi, tamen illa sunt præcipua, quæ exprimuntur in Symbolo Apostolorum, ubi sunt articuli quatuordecim, ex quibus septem pertinent ad diuinitatem, & totidem ad humanitatem.

De primis septem. Primus articulus pertinet ad essentiam; tres alij ad tres personas; alij tres ad opera tria secundum creationem, gratificationem, & glorificationem. Alij septem sunt incarnatio, passio, resurrectio, &c.

Diuisio Symboli fidei in articulos.

4.

Sed quæ necessitas modò habere actus circa ista omnia, vel aliquod istorum? Dico quod habere actum implicitum circa hoc, necessarium est omnibus adultis & paruulis, hoc est habere habitum infusum, quo creditur illis, quando exprimuntur. Quandoque verò actus est circa illa partim implicitè, partim explicitè. Tertius actus est omnia credere distinctè. Primum est necessarium; sed non sufficit nisi paruulis. Secundus necessarius est adultis, quod aliquid explicitè credant.

Inferiores Christiani quid credere, & quomodo teneantur.

Non autem oportet omnia concipi distinctè à simplicibus, sed sufficit confiteri quod Ecclesia credit. Idem communitas Ecclesiæ modernæ tenetur habere habitum fidei, & tenetur habere actum aliquo modo explicitum circa aliquos articulos, maxime circa humanitatem, quæ sunt intelligibilia in vniuersali, & facilia. Sed maiores in Ecclesia tenentur omnia credere explicitè, quia debent docere minores, ut ait D. Augustinus 14. de Trinit. c. 1. Idem ipsi tenentur scire illa, quæ sunt credenda, & habere actus circa illa pro tempore, & docere simplices, ut possint capere.

5. Obiectio 1.

Contra, si simplices non tenentur explicitè credere omnia, non tenentur errorem vitare, quia non potest scire hoc esse hæresim, nisi sciat oppositum.

Secunda.

Item, si tenetur credere doctori, si doceat eum hæresim, tenetur illi assentire.

Tertia.

Item, quod non omnes articulos tenetur aliquis explicitè credere, quia non magis tenetur vnus quàm alius, nisi ad plus se obliget. sed nullus se obligat ad plura credendum, quàm alius.

Resp. ad arg. 1.

Ad primum, dicendum quod simplex tenetur vitare omnem errorem circa omnia, quæ credenda sunt in Ecclesia, & quæ continentur in Canone Bibliæ, sicut patet in aliis moralibus, tenetur

enim quilibet cauere omne peccatum mortale; tamen non tenetur scire omnia peccata mortalia, quia maxime vix sciunt. & hoc, cum sint opinioniones de aliquibus, an sint peccata mortalia, an non. Sic licet non quilibet tenetur explicitè scire omnia credibilia; tamen tenetur vitare errorem. Vnde circa illa, quæ prædicantur in Ecclesia communiter non sunt opinioniones, & si simplex potest illud apprehendere, tenetur explicitè illud credere.

Ad aliud, dicendum quod si aliqua de nouo proponuntur ab aliquo, qui tenet vicem doctoris, non tenetur quis assentire; sed tenetur neutri parti assentire: sed prius tenetur consulere Ecclesiam, & sic errorem vitare, quia vel intelligit hoc, & tunc tenetur vitare errorem, vel non intelligit, & tunc tenetur neutri parti assentire, quousque illud Ecclesia prædicauerit. Similiter est in moralibus, non tenetur assentire hoc esse peccatum, nec esse licitum, quousque Ecclesia dixerit, si ibi sint opinioniones, sed debet se tenere in communi. Sed ubi vna opinio dicit aliquid esse peccatum mortale, & alia opinio dicit quod non est peccatum, est difficile.

Ad aliud, maiores in Ecclesia obligant se ad plura ex hoc, quod accipiunt sibi statum alios illuminare & docere.

6. Ad secundum. Nihil tenendum de fide, nisi Ecclesia id teneat.

Ad tertiam.

SCHOLIUM III.

Fides implicita Christi fuit necessaria omni tempore. *Act. 4*. Nec enim aliud nomen est sub cælo datum hominibus, in quo oportet nos saluos fieri. *Est communis, & habetur ex cap. 3. 4. & 5. ad Roman. ad Galat. 2. & 1. Corin. 10. at fides explicita Christi ante Euangelium non fuit necessaria; August. 19. contra Faust. cap. 14. fuit tamen post Euangelij promulgationem; est contra Soto & Veg. citatos; sed tenet D. Thom. hic, quæst. 2. art. 2. Gabr. quæst. vnica art. 2. sed multi putant (ubi est inuincibilis ignorantia) sufficere fidem Christi implicitam, pro quo plures citant in Oxon. in Scholio hic num. 9. Doctor explicat non esse idem credibile, Christus nascetur, & Christus natus est, & quomodo ista materialiter sunt idem.*

Sed tenebantur antiqui habere fidem circa ista: Dicit Magister quod non fuit vnquam aliquis saluus, nisi in fide mediatoris, qui est caput Ecclesiæ, & nullus saluatur sine capite. Sed ista credulitas de mediatore potest esse explicita sic, quod ipse est Deus & homo, & talis persona, & sic natus & passus, &c. & sic credere explicitè non fuit necessarium; sed implicitè credere quod aliquis est mediator indistinctè, siue sit homo, siue Deus, vel alius quisquam. Secundum hoc necessarium fuit semper credere mediatorem necessarium, non autem quæ persona esset, nec quis modus satisfaciendi; & qui erant in lege Moysi, magis tenebantur credere, quàm præcedentes. Et antiqui tenentur habere actum, ad quem inclinatur habitus, & qui per doctrinam exprimitur à maioribus, qui habent doctrinam à Deo immediatè ferè; & tunc maiores tenentur audire illos, & tunc tenentur illi ad hoc credendum. Sed non ita explicitè tenebantur docere, sicut modò docemur, quia non habuerunt fidem ita expressam, vel non habuerunt sic immediatè à Deo, nec proinde tenentur expressè docere, & idem non tenentur alij quæcunque horum posita ista distinctione credere sicut nos.

7. Fides mediatoris implicita fuit necessaria ante Euangelium.

Sed fuitne fides Patrum (si fuerat in eis) circa hoc quod *Christus esset moriturus*, de eodem credibili, de quo nostra fides?

8. Aliqui dicunt quod idem verum, & eadem propositio est, *Christus fuit moriturus*, & de eodem credibili, de quo nostra fides. Alij dicunt quod idem verum est, & eadem propositio, *Christus fuit moriturus*: & modò est moriturus; quia eorundem extremorum eadem est unio, hic sunt eadem extrema, scilicet *Christus & mors*. Tamen credo quod hoc non est verum secundum Logicam. Unde non est de eodem credibili; quia hæc vera est modò, *Christus est natus*: hæc est falsa, *Christus est nasciturus*. Idèd non est eadem complexio, quia eadem complexio non est vera & falsa. Cum igitur Abraham credidit secundum nos primum, non credimus idem, quia non est eadem propositio, *Christus est nasciturus*, & *Christus est natus*, & sicut propositio de præterito, de præterito, & futuro non est eadem, nec idem obiectum credibile formaliter.

Item, hæc est necessaria, *Christus est natus*, quod est de præterito, & hæc fuit tunc contingens, *Christus est nasciturus*, & idèd nostrum credere est de necessario, istorum autem de contingente. Idèd non est idem credibile, cum eadem propositio non sit simul necessaria & contingens; tamen est de eodem materialiter, quia extrema istarum complexionum eadem sunt. Unde possumus in hoc verbo est, ut tertium adiacens, concipere significatum, vel unionem sine modo considerandi illius verbi, scilicet præteriti, vel futuri, quia unio extremorum potest concipi, scilicet significatum huius verbi est, ut est tertium adiacens sine modo considerandi, scilicet temporis. Unde accipiendo in se, & concipiendo compositionem non solum abstrahendo ab omni modo significandi, sed abstrahendo ab omni ordine ad tempus. Sic de eodem est fides nostra, & istorum, quia pro eodem potuerunt concipere, *Christus est nasciturus*, tamen quia respectus consequentes sunt alij, idèd complexiones sunt aliæ formaliter per comparationem ad tempus præteritum & futurum.

Ad primum, licet Deus daret habitum credendi, non assentiret quis creditis, nisi doceretur immediate à Deo, vel ab Ecclesia; habitus enim scientiæ inclinatur ad obiectum, quia causatur ex evidentia obiecti; sic non est hic, quia habitus non includit obiectum. Et idèd oportet habere doctorem, qui suppleat vicem obiecti, ut patet in baptizato de nouo, & non edocto, qui etsi apprehendat *mori*, & *resurgere*, & faciat compositionem, non assentit quod sit possibile, nisi doceatur.

Ad secundum. Ad aliud, non valet, cum Angeli omnes non possint cognoscere omnia naturaliter, quæ homo supernaturaliter; tamen Deus secundum ordinem quandoque reuelat. Tamen credo quod beata Virgo fuit illuminata de aliquibus, de quibus non illuminatur Angelus, & tunc tenetur credere; sed minores distinctè non sciuerunt, idèd non tenebantur distinctè credere.

Ad tertium. Ad aliud, non tenetur credere, nisi propositum per doctrinam: verum est, sed secundum aliquos, omnia dicebantur tunc, quæ nunc.

10. Si queratur, quid sit subiectum fidei? Patet responsio, quod intellectus est subiectum eius, quia perfectio prima ipsius intellectus est fides.

Si dicas, tunc crederet quis sine voluntate, & sic voluntas non erit causa aliquo modo, quod est

contra Augustinum tract. 26. in Ioan. *Quia credere non potest nisi volens*. Dico quod habitus scientiæ non inclinatur ad assensum, nisi sit evidentia obiecti, quæ habetur aliunde. Hic autem, & si obiectum proponitur, non est habitus infusus sufficiens ad assentiendum obiecto, nisi sit habitus acquisitus per doctrinam, vel doceatur à Deo, & in talibus homo non assentit, nisi volens, quia persuasio cogit intellectum suum, idèd respectu fidei acquisitæ est voluntas causa aliquo modo.

Sed quid de Deo? Dico quod potest causare assensum certum in intellectu, & si intellectus sit certus quod Deus causauit istum conceptum in se, non est in potestate eius ut dissentiat reuelato, tamen est in potestate voluntatis ut intellectus consideret hoc quandoque, & potest impedire ne consideret.

SCHOLIUM IV.

Putat Doctor, ut quis per habitum fidei eliciat actum, non esse necessarium actum voluntatis (saltem supernaturalem) neque habitum talem: primo, quia potest quis opinari sine his. Secundò, non sunt alij habitus infusi voluntatis, nisi charitas & spes, & hi non præcedunt fidem. Adde quod credimus Romam & Ierusalem esse sine actu, vel habitu voluntatis. Item, demones credunt sine ulla pia affectione in voluntate. Contra hoc obijciunt multa, pro quarum solutione vide in Oxon. Scholium hic quest. 2. num. 2. & Doctores ibi post titulum questionis citatos, pro huius rei solutione. Aliud hic ait Doctor, voluntatem non posse imperare intellectui ut assentiat sine ulla ratione. Est contra Caiet. 1. 2. quest. 65. art. 4. Sed manifestè verum, aliquin potest voluntas tollere omnem metum, & tristitiam imperando intellectui, ut proponat nullum esse horum causarum, & semper delectari inbendo ut proponatur delectationis causa, etsi in rei veritate non sint. Item, posset sine ulla ratione tollere omne dubium. Tertiò, est contra Aristotelem 2. de Anima text. 65. ubi ait, posset nos phantasiari quodlibet, non tamen opinari. Quod hic ait in fine, fidem augeri actibus nostris, sed non actibus fidei, intelligendum est de actibus fidei præcedentibus charitatem, si præcedit, vel alias informis, quia subdit actum relatum ad augmentum fidei illam augeri, etsi actus ipsius fidei sic referantur per charitatem (ad hanc enim spectat huiusmodi relatio) augebunt, sicut actus aliarum virtutum.

Sed si fides est in intellectu, requiriturne aliquis habitus supernaturalis in voluntate? Dicitur quod sic, quia quando actus perfectus dependet à duobus principiis, oportet illa principia perfecta esse. Assensus autem intellectus per fidem, est actus supernaturalis, & dependet ab intellectu, & voluntate, quia ad hoc quod aliquis credat, oportet quod concurrat actus voluntatis. Cum secundum Augustinum ut proximè citatum, *Cetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens*.

Contra, habitus supernaturalis in voluntate non ponitur, nisi spes, vel charitas: sed fides infusa potest manere sine charitate informis, nec requiritur alius habitus supernaturalis in voluntate, quia voluntas potest habere causalitatem suam respectu actus credendi ex fide acquisita.

Item, si intellectus habet habitum opinionis potest opinari, licet voluntas non habeat habitum: igitur si habet fidem acquisitam, quam potest habere sine habitu supernaturali in voluntate,

Opinari quis potest sine habitu in voluntate.

11. D. Thom. in lib. 3. d. 2. art. 3. q. 2.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO VNICA.

DE SPE.

Utrum spes sit virtus Theologica à fide & charitate distincta?

Alen. 3. p. 75. m. 1. & 2. D. Thom. hic q. 8. art. 2. & 2. 2. q. 17. art. 25. D. Bonavent. hic art. 2. q. 3. Richard. art. 3. q. 1. & 2. Durand q. 1. Gabr. q. 1. Valg. 1. 1. d. 86. c. 1. & 3. p. d. 47. cap. 2. vide Scot. 2. Met. q. 2. & 3. In quibusdam hæc quæstio discrepat à textu Oxoniensi.



Videtur non: quia spes est passio quædam secundum Philosophum, 2. Ethic. c. 5. Sed nulla passio est virtus Theologica, cum passio non sit nisi in virtute sensitiua, igitur, &c.

1. Arg. primum.

Item, virtus Theologica non est in nobis, nisi à Deo infundatur aliquid in nobis, sed sine hoc quod Deus nobis aliquid infundat, possumus habere spem acquisitam sufficientem, & ex illa naturaliter acquisita possumus certitudinaliter sperare præmium à Deo. Pater, quia ex naturalibus certitudinaliter speramus, promissa ab homine: ergo quanto magis à Deo: ergo, &c.

Secundum.

Item, est medium malitiarum desperationis, & præsumptionis: igitur si est virtus, erit moralis, non Theologica, quia in illa non potest esse excessus, & defectus, ut puta inter extrema, & medium. Quod huiusmodi virtus non sit in medio, patet, quia habet Deum pro obiecto: respectu autem Dei non potest esse excessus, ut homo nimis diligat eum, vel credat, &c.

Tertium.

Item, sicut intellectus est vnum perfectibile, ita voluntas est aliud; igitur cum vnum perfectibile sufficienter perficitur vna perfectione, ita & reliquum; & idèd tantum sunt duo perfectibilia respectu perfectionum supernaturalium, scilicet voluntas, & intellectus, & hæc ratione vnus obiecti: igitur erant tantum duæ supernaturales perfectiones, cum ad duo perfectibilia respectu vnus obiecti numero sufficiant duæ perfectiones, ut voluntas sicut perficitur charitate, ita intellectus fide.

Quartum.

Dices, tres sunt partes imaginis, idèd requiruntur tres virtutes distinctæ, ut tota imago perficiatur.

Obiectio.

Contra, tunc virtus Theologica esset in intellectu alia à fide, ita quod fides in intelligentia, & spes in memoria, & vna tantum esset in voluntate, hoc autem falsum est: non enim est spes in memoria quia ut communiter ponitur, non est virtus intellectualis.

Solutio.

Contra 1. Cor. 14. *Nunc autem manens Fides, spes, charitas.*

SCHOLIUM I.

Ponuntur varia sententia de spe; prima fuit, non distingui à charitate. Secunda, non distingui à fide. Tertia, quod includit vtramque, quia per spem expellamus gloriam, & expectatio spectat ad intellectum; & desideramus eandem, & hoc spectat ad voluntatem; sed reiciuntur hæc sententia ex illo, 1. Corin. 14. Fides, spes, charitas tria hæc, & cætera.

Hic

8. An fides Patrum erat. Tria fuerit de eodem, de quo nostra?

Christus nascitur, & natus est. sunt idem mater. violenter, & quomodo?

9. Ad 1. argum. principale. Fides non facit assentire sine doctore, & quare?

Ad secundum. Maria fuit illuminata plus quam Angeli.

Ad tertium.

10.

12. Voluntas non potest facere ad actum fidei, sufficit quod voluntas non contra moueat.

Non sufficit habitus infusus ad assensum sine doctore.

13. Unde fidei unitas, variè dicitur.

Obiectum fidei.

Fides an possit augeri.

2. *Opinio affertens spem non distinguit à fide & charitate. Ratio 1.*
Hic posset dici quod non oportet ponere spem virtutem distinctam à fide, & charitate. Quod primò probatur à parte voluntatis sic. Voluntas per charitatem sufficienter disponitur supernaturaliter ad habendum omnem actum sibi possibilem; igitur nullus alius actus est sibi possibilis per alium habitum, qui est distinctus à charitate. Probatio antecedentis. Quia omnis actus voluntatis est *velle*, vel *nolle*, & hoc respectu tam præsens, quam absens. Ad omnem autem talem sufficit sola charitas; igitur frustra ponitur habitus alius. Maior est evidens. Minor probatur, quia ad omne *velle* ordinatum respectu ultimi finis, quem respicit virtus Theologica pro obiecto, se extendit charitas, quia non est volitio ordinata nisi præsens, vel absens, & hæc volitio est actus fruendi, vel desiderandi, sed idem habitus potest esse sufficiens quiescendi voluntatem ordinatè in obiecto, & desiderandi illud ordinatè, quia secundum Augustinum 9. de Trin. cap. ult. *Idem appetitus, quo inhiatur rei cognoscendæ, sit amor cognita*: igitur ad omne *nolle* ordinatum sufficit, quia eodem ordinatè, quo vult volitum, despiciat disconueniens, vel contrarium, quia 1. de Anima tex. 85. *rectum est index sui & obliqui*, quia *nolle* non conuenit ordinatè, nisi inquantum despiciat aliquod impossibile voluntati rectæ & ordinatæ: ergo, &c.

3. *Secunda.*
Item, secundò probatur à parte intellectus, sic: nam si esset aliquis habitus, non posset poni in intellectu primo, quia nullus habitus habet actum, nisi respectu actus, quem respicit potentia in communi, in qua fundatur huiusmodi habitus. Vnde cum actus intellectus in communi sit *intellegere*, respectu obiecti supernaturalis non est nisi *credere*; igitur, &c.

Duo modi dicendi de spe.
Potest dici quod spes includit utrumque in ratione sua, quia spes est expectatio certa beatitudinis; ergo. Potest dici quod spes est habitus, quo expectamus, expectatio includit certitudinem ex gratia & auxilio, quæ pertinet ad intellectum, & ita non est alius habitus à fide, & etiam includit desiderium non habitum, & sic idem est cum charitate, & sic potest dici rectus habitus includens utrumque.

Tertia.
Item, secundum habitum spei dicitur aliquis certus, idè dicitur intellectualis habitus. Similiter aliquis dicitur decipi, quando scilicet credit se non posse assequi beatitudinem, scilicet desperans. Vnde magis reuocandus est ab errore in intellectu, quam ab alia inordinata voluntate.

4. *An spes sit habitus formaliter.*
Sed estne spes aliquis habitus formaliter? Quod non probo. Quia non est formaliter alius habitus de vniuersali, & alius de particulari, vt de ista, *Omnis homo iustus est saluandus*: & de ista formaliter, *Petrus iustus est saluandus*, licet singulariter variantur; sed per fidem credo omnem iustum formaliter saluandum; ergo etiam de ista; *ego, si finaliter sum iustus, ero beatus*, erit fides; huiusmodi est actus spei, idè non est virtus distincta à fide.

Obiectio.
Dices quod non erit habitus omni modo idem, quia futurum facit quod sit aliud obiectum, idè requirit alium habitum.

Solutio.
Contrà, si respicit aliquid vt formaliter futurum obiectum, ita quod futuritio sit de ratione obiecti sui, tunc erit temporale obiectum, & ita respicit temporale vt temporale obiectum; igitur si in hoc differunt, quia spes respicit hoc, vt conferendum, non erit virtus Theologica.

Item, præteritio non variat obiectum, neque habitum; ergo neque futuritio; ergo idem habitus fidei erit de præteritis, & de futuris.

5. *Spes non est unus habitus formaliter, sed aggregatione secundum aliquot.*
Posset dici, tenendo istam conclusionem, quod sicut tantum sunt duæ potentie in natura naturæ attingere Deum sub ratione habitus per actus elicitos, scilicet intellectus, & voluntas, sic sunt tales duæ perfectiones supernaturales sufficienter disponentes istas potentias respectu actuum tendentium in Deum sub ratione obiecti: & sicut vna potentia perficitur à fide, sic alia à charitate. Respectu tamen alicuius obiecti includuntur ambo illi habitus in vno habitu, non dico in vno habitu formaliter, sed aggregatione; & sic spes vnitatem aggregationis potest dici tertia virtus: tamen est essentialiter habitus idem, qui est fides. Et quamuis fides sit præsens, præteritorum, & futurorum, & spes tantum futurorum, ex hoc non habetur quod sit alius habitus essentialiter, sed quod in hoc specificat fidem, & contrahit, vt fides sub ratione, qua tendit ad futurum, dicatur spes. Sed ista via non placet, quia videtur contraria doctrinæ Sanctorum.

SCHOLIUM II.

Alia sententia tenens spem esse virtutem moderatam passionis, qua tenditur in bonum futurum æternum, reicitur, quia sic esset virtus moralis. Sententia Henrici, spem distinguit à charitate, quia hæc est in concupiscibili, illa in irascibili, non vt repellat nocivum, sed vt fortificet concupiscibilem, ne resiliat à bono arduo prosequendo, probatur latè variis rationibus. Hanc & singulas rationes eius, latissime refutat Doctor.

6. *Aliorum opinio.*
Et alia via, quæ dicit quod est virtus, quia est moderamen passionis, quæ est de futuro bono, respectu cuius est spes, quia ista passio indiget moderatione.

Contrà, ista opinio non ponit spem, nisi acquisitam, quia habitus moderans respectu rationis, est acquisitus formaliter, quia vt sic, est magis contra malum futurum, quam circa bonum increatum.

Dicitur quod imò, est Theologica, quia ista est respectu æternorum.

Contrà, spes vt est moderatiua passionum, est species virtutis moralis: ergo, &c.

7. *Henric. ait spem esse virtutem à charitate & fide distinctam. Probatur primò.*
Et si ista positio posset teneri: quia tamen auctoritates Sanctorum sunt in contrarium. Aliter dicitur, quod spes est virtus distincta à charitate, licet vtrique sit in appetitu, quia vna est in irascibili, alia in concupiscibili, & vtrique in voluntate. Quarum distinctio probatur sic; obiectum irascibilis est bonum arduum, & obiectum concupiscibilis bonum delectabile, & ista, vt sunt conditiones boni, vt nunc, sunt obiecta distincta, ita vt sunt conditiones boni simpliciter, non solum pro nunc sunt obiecta distincta: ergo sicut possunt esse obiecta irascibilis, & concupiscibilis, vt sunt nunc bona, quæ ponuntur in parte sensitiva, ita possunt esse obiectum eorundem in parte intellectiva, vt sunt bona simpliciter; ergo sicut appetitus sensitivus potest tendere in bonum sub ratione ardui, & sub ratione delectabilis, vt nunc, & sic diuiditur in irascibilem, & concupiscibilem; ita & appetitus rationalis potest tendere in obiectum sub ratione ardui, vel sub ratione delectabilis simpliciter, vt sic voluntas diuideretur in irascibilem, & concupiscibilem; ergo erunt duo habitus

habitus perficientes partes illas, & habitus erunt distincti.

Secundò.

Item, vnusquisque experitur quod existens in quiete contemplationis, quæ ad concupiscibilem spectat, nititur repellere id, quod est suæ contemplationis impedimentum, ne auferat delectabile, & minuat delectationem; eo quod de impedimenti præsentia tristatur, sicut sunt occupationes exteriores; igitur cum voluntas habet impugnat impedimentum sui concupiscibilis, sicut & appetitus sensitivus, & actus eius, quo impugnat impedimentum actus concupiscibilis, pro tunc minuit, donec perfectè amouit impediens, & cum vna vis non sit sui ipsius impeditiua; oportet ponere istam vim esse aliam.

8. *Tertiò.*

Item, sicut conuenit moderatè, & iuste concupiscere, ita & irasci secundum appetitum, dico intellectus: cum igitur obiectum proprium irascibilis non sit bonum sub ratione formali boni, sed magis aliquid displicens, quod est ratio appetendi vindictam, vt patet in distractione Philosophi, videtur quod ad aliam vim pertineat, quam ad illam, quæ absolute tendit in bonum volendo, vel in malum nolendo.

Quartò. *Irascibilis in nobis habet tres actus secundum Henricum.*

Hoc idem alio modo ostendunt sic, quasi narrando; irascibilis in nobis habet tres actus præcedendo concupiscibile: quia vel impedimentum actu inest, & sic dolet & tristatur. Tunc enim irascibilis exequitur actum impugnandi impedimentum sedando concupiscibilem, vt possit quiescere. Vnde sic excludit dolorem impugnando impediens delectabile: vel quia delectatio inest, quam timet amittere: & sic irascibilis fortificat ea excludendo timorem. Tertiò passiones contrarias repellit, siue impugnat impediencia delectationem. Hæc omnia inueniuntur in voluntate: quia aliquando impediencia quietem contemplationis insunt actui; & tunc tristatur.

9. *Quintò.*

Item, actus contemplationis in viatore amitti potest, dum inest, idè timet, amouendo quæ possent impedire; idè motus carnis insurgentes & impediencia expugnat; igitur est impugnatrix, & hoc cum delectabile est præsens; quando autem est absens concupiscibilis habet desiderium ad illud, nec esset efficax respectu illius consequendi, nisi irascibilis amoueret impedimenta, vt acquiratur. Cum igitur hæc omnia sint in irascibili, & concupiscibili, in appetitu sensitivo, similiter & in voluntate. Nam omnia hæc possunt concupiscibilia in voluntate esse, idè necessaria est sibi irascibilis, quantum ad ista omnia; igitur cum ista sint in voluntate & respiciant obiecta distincta, secundum hoc dicitur poni duplex virtus in voluntate, & hoc etiam respectu Dei: qui habet istas rationes distinctorum obiectorum respectu boni ardui: igitur arduum bonum requirit in appetitu sensitivo habitum, per quem fortificat concupiscibilem, ne fortè resiliat à bono concupito.

Sextò.

Item, irascibilis est per se confortatiua concupiscibilis, quia propter hoc ponitur; ergo nata est confortare eam, & fortificare, ne à bono arduo resiliat. Vel potest maior sic fieri: Omnis ratio in obiecto repulsiua concupiscibilis, requirit spem, habitum, vel virtutem in irascibili, per quam fortificat concupiscibilem respectu cuiuslibet, respectu cuius potest à prosecutione boni delectabilis resiliare, sed non solum concupiscibilis resiliat propter nocivum occurrens, sed propter difficultatem ardui in obiecto; igitur non solum est

fortificatiua concupiscibilis respectu nociui insurgentis, sed respectu boni ardui delectantis; igitur necesse est ponere in irascibili spem, per quam habitetur, non solum ad expugnandum nocivum, vt vindicet concupiscibilem, sed vt fortificet concupiscibilem, ne resiliat à bono arduo sequendo.

10.

Contra illam opinionem arguo, & primò contra primam rationem, quæro quid intelligit per bonum arduum, aut bonum, an fortè quod est absens, aut quod est supra facultatem naturæ, sic quod excedat virtutem naturalem illius, respectu cuius dicitur arduum; aut quia appetibile super naturam ostenditur? Si primum detur, non habebit ista vis aliquem actum in his, quia nihil eis est absens. Similiter per hoc non esset alia vis à concupiscibili, quia ad eandem vim pertinent actus delectationis de aliquo, vt est præsens, & actus desiderij circa idem obiectum, vt absens.

Delectatio & desiderium ad eandem vim spectant.

Item, nec secundo modo, quia charitati possibile est tendere in aliquid sub ratione excedentis facultatem possibilem aliunde acquiri nisi alterius auxilio, cuius est postea quiescere in illo per actum intentionis. Cum igitur iste actus maxime conueniat Deo respectu sui ipsius, maxime poneretur in voluntate diuina vis irascibilis: & si non propter primum actum, tamen propter secundum, quod est *tenere*, qui est altero principalior, tanquam ad quem alius ordinatur.

11.

Item, si irascibilis, & concupiscibilis sint duæ vires, erunt in Deo secundum rationem distinctæ; sed si arduum isto modo esset obiectum irascibilis, non essent in Deo: quia Deus non habet aliquod obiectum excedens naturalem potentiam huiusmodi: ergo restat tertium, scilicet vt dicatur bonum arduum: quia est appetibile exsuperans omne aliud; sed isto modo maxime erit obiectum charitatis: charitas enim inter omnes virtutes maxime appetit Deum: quia facit inhære amore amicitia, & vincit omnia alia, nec potest plus appetere, quam vt obiectum in infinitum: igitur ostendit arduum non distingui specie à delectabili, & per consequens non distinguitur spes à charitate magis, quam arduum à delectabili.

Charitas maxime appetit Deum.

Item, appetibile non potest intelligi, nisi aut quia actu appetitur, & hoc non valet ad rationem formalem obiecti, quia sic actualiter per appropriationem passionum, scilicet ex actu, quo præfertur omnibus diligendis, quod facit charitas: ergo non distinguitur ab aliquo actu concupiscibilis. Alio modo acceptatur aptitudinaliter tantum appetitur, scilicet quia aptum naturæ appetiari tanquam ad substratam rationem appetibilitatis, vt quia est bonum infinitum, quod est bonum in summo, & inquantum est bonum præferendum omnibus aliis, & sic adhuc maxime ad illud ordinatur charitas.

12.

Dices, irascibilis est vis quædam concupiscibilis, quia concupiscibilis est, vt potentia irascibilis.

Contrà, in essentialiter ordinatis, & per se, illud, quod addit super alterum, & contrahit ipsum, est nobilior eo; sic patet in descensu in linea prædicamentali. Si igitur bonum diuinum, vt sic contrahitur, vt appetibile arduum, sit obiectum spei, erit actus spei nobilior actu charitatis, qui respicit primum bonum, vt ordinatè volendum, eo quod aliquid addit; quod est falsum.

Item,

Item, quoddam malè assignatur obiectum irascibili, probatur, quia primus actus eius, est *irasci*, nam & ei adæquatur: igitur quilibet actus eius, est quoddam *irasci*; sed nullum *irasci* respicit bonum arduum, ut obiectum ex 2. Rhetoricæ. Vbi dicitur quoddam *ira est appetitus cum tristitia punitiois, propter appetentis parvipensionem à quocunque sit.*

Item, in irasci est appetere vindictam; siue illud appetere habeat pro obiecto punitioem, siue illud, quod punitur, neutrum est arduum: ergo, &c.

13. Item, contra secundam rationem, ubi ait, quando aliquis insurgit ad expugnandum vitia, quando voluntas vult quiescere in delectatione contemplationis, non est actus concupiscibilis, quia impeditur delectatio.

Contrà, prius concupiscibilis quiescit, quam irascibilis impugnat: igitur non impedit concupiscibilitatem, cum adiuvet eam, sed, secundum eum, quod expugnat vitium, impedit quietem in contemplatione: ergo, &c.

Dices, *irasci* est propugnare, ut post quietem maneat cum delectatione.

Contrà, quod natum est impedire delectationem positiuè agendo, illud est expugnandum, ut delectatio sit in quiete; sed impediens non agendo, sed repugnando facit sic; quod si esset delectatio, non inesset, quia opponitur sibi, & tale oportet cauere, & fugere, non expugnare, ut malum velle; igitur cum vitium impediatur delectationem repugnando, non agendo, debet expugnari fugiendo, sed illa vis fugit vitium, quæ amat honestum, quæ est concupiscibilis.

SCHOLIUM III.

Sententia Doctoris, spes esse virtutem Theologicam, à fide & charitate distinctam. Probat primò esse virtutem, ex parte obiecti & circumstantiarum. Secundò, esse Theologicam, quia eius obiectum est Deus in se, esto requirantur aliqua conditiones, vel circumstantie, ut sit Deus obiectum, positis conditionibus requisitis ad virtutem Theologicam. Probat desiderare non esse actum intellectus, quia non est intelligere, neque charitatis, & per consequens, virtutis spei. Vide in Oxon. Scholium hic num. 17. ubi ostenditur banc conclusionem videri de fide ex hoc cap. lib. citato, & Trident. Sess. 6. cap. 6. & 7.

14. *Autoris opinio.*

Actum sperandi summum bonum, esse ordinatum.

Dico quoddam spes est virtus Theologica alia à charitate & fide, quod ex actu patet. Experimur enim in nobis nos posse habere aliquem actum expectandi bonum infinitum à Deo liberaliter se communicante, & hoc mediante gratia prævia collata, & meritis; sed ille actus non est actus charitatis, nec fidei, nec alicuius virtutis moralis; est igitur actus alicuius alterius virtutis, quam dico *specem*. Quoddam actus iste sit ordinatus, patet: est enim hoc ordinatè appetendum quo ad substantiam actus, quia talis boni est voluntas capax de se, & per illud perfectibilis in se; & etiam quo ad circumstantiam agentis est ordinatus, quia conuenit hoc agenti ex ratione voluntatis, quæ est capax summi boni. Quoddam actus iste sit bonus per circumstantias, patet; habet enim obiectum bonum, & est à causa bona, ut à Deo, scilicet causa efficiente conferente, & à gratia & meritis dispositiue. Et similiter est or-

dinatus quo ad omnes alias circumstantias; ergo ad ipsum potest esse virtus ista appetitiua. Ecce est Theologica, quia habet Deum pro obiecto immediato: quia per hunc actum desidero bonum infinitum, nec per aliquid additum habetur, quin Deus sit obiectum illius actus. Licet enim desidero bonum istud esse meum, adhuc bonum infinitum est obiectum, quia non recedo ab actu desiderandi ipsum.

Dices, si spes respicit bonum, ut appetibile mihi, sic erit obiectum temporale tantum.

Dico quoddam est per fidem credo de æterno, ut de Deo, tamen credo alia temporalia de eo, ut cum esse incarnatum, passum; igitur non hoc est contra veritatem Theologicam; sic est hic.

Dices, ut dicitur *mentem bonum*, est obiectum complexum, quid est igitur illud quod citra obiectum additur?

Respondeo, dicitur tantum respectus, non realis, nec rationis, scilicet causatus ab intellectu, sed causatus à voluntate. Omnis enim virtus collatiua potest causare respectum in obiecto, etiam si respicit obiectum, ut non existens, potest causare respectum rationis, & voluntas est formaliter collatiua, sicut & intellectus. Voluntas enim diligit hominem ipsum referendo ad Deum. Ista collatio ponit respectum in obiecto, cui accedit existentia, sicut & obiecto intellectus. Sic ergo desidero bonum mihi, id est, in ordine ad me, quod addit respectum quandam, non realem, sed appetitiuum, idè non minùs est Dei ut obiecti immediatè sic, quod desideratur à Deo, quia ad conditionem agentis non variatur conditio obiecti, sicut nec cum video album, à quocunque illud conferatur.

Dices, *desiderare* est respectu boni absentis, ut sic igitur non erit obiectum virtutis Theologicæ.

Dico quoddam obiectum esse præsens, vel absens, non est de ratione obiecti Theologici, quantum ad id, quod est ratio formaliter mouendi potentiam; sicut nec in actione naturali corporaliū approximatio, vel non approximatio est de ratione formali agentis & passi, sed tantum forma absoluta, mediante qua agens actuat efficaciter passum, licet sit conditio requisita actualis. Idè malè dicitur, spes, vel fides respicit obiectum absens, visio verò præsens, quasi aliud obiectum sit spei, & aliud fidei, & visionis, sicut remotum & propinquum. Idem est obiectum ignis, qui ad aliquam distantiam causant perfectam caliditatem, & ad maiorem distantiam causat temperatam. Hoc non diuersificat rationem agentis ex parte agentis, sed manet idem, scilicet calor, ut est actus, & perfectus ad se. Similiter per eandem formam Sol causat radium rectum sic approximatus, & per recessum ad oppositum causat reflexum, tamen eodem modo forma est sibi præsens, aliter tamen subiecto, quia primò per lineam rectam; secundo modo per reflexam. Similiter de obiecto speciei, & intentionis differunt secundum rationem præsentiam, & absentiam obiecti, licet possint aliquando magis differre, tamen hoc non est ratio differentie specificæ in eis. Sic iste actus est immediatè circa Deum, ut obiectum sibi præsens, & virtus, à qua immediatè elicitur talis actus, est circa Deum, ut obiectum immediatè; igitur est virtus Theologica, si hoc sufficit.

Sed

17. *An fides, & spes acquisita essent virtutes Theologicæ*

Sed videtur quoddam non sufficere; tunc enim fides acquisita, & spes acquisita essent virtutes Theologicæ, quia respiciunt Deum immediatè, & sub eadem ratione obiecti, quod probatur: quia istæ virtutes fides, & spes non sunt virtutes morales; ergo Theologicæ: ergo non repugnat virtuti acquisitæ, quod potest esse Theologica. Si hæc conditio sufficit, propositum habetur. Si autem non sufficit, sed dicatur requiri quoddam respiciat veritatem diuinam, ut primam regulam suam, sicut moralis virtus respicit prudentiam, quæ est regula humanorum actuum, & idè oportet ut aliquid detur, cur iste actus spei innitur immediatè pro regula: si dicatur, inquam, quoddam fides acquisita sufficit ad hoc: contra, tunc spes acquisita, & charitas acquisita essent virtutes Theologicæ.

Ad virtutem Theologicam, gratia requiritur.

Fides Theologica respicit Deum, ut obiectum, & efficientem.

Idè vltimò sciendum, quoddam ad virtutem Theologicam, si strictè accipiatur, tria requiruntur, quoddam, scilicet respiciat Deum pro obiecto: & quoddam respiciat eum ut regulam immediatam; & hoc etiam posset pertinere ad fidem acquisitam, & per consequens ad spem, quæ per cognitionem dirigatur in fidel obiectum, & idè illud, quo solùm, & vltimò distat virtus Theologica ab acquisitis, videtur esse, quoddam non tantum respiciat Deum, ut immediatam obiectum, & ut immediatam regulam, sed supra hoc, ut immediatam causam, scilicet quoddam sit immediatè ab ipso infusa, quod non conuenit virtuti acquisitæ. Si igitur spes respicit Deum, ut obiectum immediatè, & regulam diuinam, ut cognitam, potest nihilominus causari à Deo immediatè, cum sit actus animæ secundum superiorem portionem, quia non potest summè perfici sine ea, sicut cum ea, & cum spe acquisita, sequitur quoddam sit virtus Theologica, non tamen potest naturaliter probari fidem, vel charitatem infusam in esse homini.

18.

Desiderare non est fidei, vel charitatis actus.

Pater igitur quoddam respectu istius actus desiderare ponitur virtus Theologica secundum omnes conditiones, quæ non est fides, nec charitas. Non fides, quia actus iste non est actus intellectus, quia non est aliquod intelligere, sed desiderare, sed omnis actus intellectus est intelligere quoddam.

Item, nec actus charitatis. Probatio. Charitas est suprema virtus, & principium diligendi est supremus amor habilis: sed amor amicitie est perfectior amore concupiscentie, quia habet nobilius obiectum, & liberalius se habet: unde charitas est amor perfectissimus Dei; igitur amor amicitie actus eius est: igitur ex charitate velle Deo bonum in se, iste actus primus est charitatis, & potest esse summus, medius, & infimus. Sine isto desiderare potest esse actus charitatis, & potest esse summus, & infimus sine desiderio, idè desiderare non est actus charitatis. Quoddam potest esse infimus gradus sine eo, patet. Potest enim aliquis habere actum amandi Deum remissè, intendendo scilicet, nec tunc desiderare.

Item, potest esse summus: non enim oportet voluntatem habere duos actus simul, cum vnus non intendit alium, sicut nec summè agere, quando agit liberè, ita nec respectu omnium oportet agere.

Item, gradus amoris in summo non includit actum desiderij, quia Deus summè diligit se, & nos, sic tamen, quoddam non concupiscit nos. Restat igitur ut alia Theologica virtus secundi actus sit spes à fide, & charitate distincta.

19.

Item, in voluntate est affectio iustitiæ, & affectio oper. Tom. XI.

Actio commodi. Secundum istas duas affectiones habet duos actus, & tunc duo obiecta. Primum autem bonum appetibile formaliter est bonum delectabile, & honestum, quæ habent rationes diuersas secundum se. Bonum vtile dicit respectum ad ista: idè non est primò appetibile; sic igitur aliquid amatur ab alio in se, & etiam amatur sibi amanti, scilicet concupiscenti, & isti actus sunt secundum istas duas affectiones, & istos actus concomitatur duplex ratio boni, qua possit sic, & sic appeti. Charitas igitur, cum sit virtus excellentissima, perficit voluntatem secundum perfectum, & secundum actum perfectissimum, hoc est amare. Si autem voluntas non esset libera, nihil amaret nisi sibi commodum; igitur charitas non est principium elicituum formaliter, nisi actus amicitie. Spes respicit bonum commodum speranti; ergo non spero Deum esse bonum in se, sed esse bonum mihi, & secundum istas duas affectiones sunt duo actus isti. Sed cum charitas perficit voluntatem secundum rationem nobilissimam, perficit secundum actum amandi in se. Spes secundum desiderium propter commodum; & sic est alia virtus, siue alius actus, tamen idem obiectum est obiectum fidei, & spei, charitatis, visionis, & tenentis, &c. differens secundum relationes ad potentias; sed in idem absolutum sub eadem ratione absoluti tenent omnes isti actus. Et idè prima distinctio non est ratio obiecti, nec distinguit spem à charitate, quia idem obiectum habent, sicut patet; sed distinguuntur, ut supra patet. Spes enim est expectatio; expectare formaliter est desiderare concomitante actu intellectus, quo credatur hoc possibile expectare.

Igitur hoc bonum tantum ex gratia, & meritis, conferendum à Deo, non posset homo sine spe sperare. Idè spes est virtus, qua desidero mihi bonum promouens ex gratia & meritis, non quæ inest, sed quæ primò sperantur ut obiecta.

SCHOLIUM IV.

Contra conclusionem tenentem, desiderare esse actum spei, & non fidei, aut charitatis, obijcit quintupliciter. Habet doctrinalia optima in solutionibus. Vide Doctrinam in Oxon. hic num. 18. ubi clarius soluit ista.

Contra solutionem, cum dicimus quoddam sperare sit desiderare; desperans desiderat beatitudinem, quia tristatur de amissione beatitudinis; ergo operatur eam, licet non speret.

Item, quoddam iste actus potest esse à charitate; eodem enim habitu possum amare aliquid in se, & concupiscere sibi bonum, hoc est manifestum; igitur cum ex charitate amo me amore amicitie, possum concupiscere, & desiderare bonum mihi, quod non est præsens; igitur, &c.

Item, si spes est tantum ad actum concupiscentiæ, igitur cum iste actus ordinatur in bonum infinitum; ut fruendo, & sic vitium, & non virtus.

Item, si solùm ponitur spes ut concupisco mihi beatitudinem, cum hoc sit naturale, & respectu naturalis non sit virtus; igitur multò minùs erit habitus supernaturalis.

Item, cum spes in se non sit virtus dans meritum; ergo actus sperandi erit elicituè à spe, & imperatiuè à charitate, ut sit meritorius; ergo oportet voluntatem sic habere duos actus respectu eiusdem. Vel sic formetur ratio; cum de

Y y beati

Bonum vtile non est primò appetibile.

Charitas non dicit nisi amorem amicitie.

Desiderium spei.

20. *Obiectum prima*

Secunda.

Tertia.

Quarta.

Quinta.

beatitudine supernaturali possumus habere spem naturaliter acquisitam, posita demonstratione obiecti, scilicet ut est summum bonum, & commodum nobis, spes elicitur; tum, & à charitate imperatur: igitur duo habitus eiusdem rationis simul erunt in eadem potentia.

21.
Ad obiectum
primum.

Concedendo hanc conclusionem ultimam, quod cum meritum sit à charitate, vel imperatiue, vel elicitue, tamen non elicit actum sperandi, sed imperat, & hoc est per velle: dico ad formam argumenti primi quod velle conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eueniat volitum conditionatum: desperans autem, conditionaliter vult beatitudinem, id est, desiderat eam, si posset eam attingere, & quia intellectus errans ostendit sibi illam tanquam impossibilem attingi, tristatur. Exemplum proiciens merces in mari voluntarie, non proicit merces voluntate absoluta, sed conditionata. Vide solutionem alibi in maiori opere hac dist. & distinctione 15. Præterea, quando est desiderium conditionatum de eodem, non stat per eum, quin sit volitum absolutum; sed quia intellectus errans dicit id possibile, à parte intellectus est prima radix ostendens id impossibile, & ideo oportet persuadere quod credat; unde sperare non est credere concomitans actus fidei acquisitæ, vel infusæ. Unde actum sperandi præcedit illa intellectio necessariò. Sperare enim est desiderare absolutum: desperans vult conditionaliter tantum, si posset contingere.

22.
Ad secundam.

Ad aliud per charitatem possumus amare, igitur & concupiscere bonum. Dico quod sicut charitas pro obiecto respicit Deum in se tendendo in Deum; ita quorumcumque actuum reflexorum est principium eodem modo tendentium in obiectum; principium enim actus recti est principium actuum reflexorum tendentium in obiectum sub eadem ratione. Si igitur eliciendo ex charitate diligo Deum in se, ita diligo me diligere Deum, ut in se, non ut mihi bonum eodem modo, quo volo Deum amore amicitie, & volo bonum sibi sub eadem ratione, non ut commodum, sed ut iustitiam.

Ad tertiam.

Ad aliud, ordinare bonum ad aliud, nec ut in quo id aliud habet bonitatem, nec in quo consummatur uti, sed ordinare abundans bonum ad bonum deficientem, ut communicetur illi perfectio sic est ordinare fructum ad ea, quæ est ad finem, hoc non est uti fruendis, sed actus spei ex se bonus, licet non sit meritorius, nisi ut charitas ordinat in Deum, vel aliter sic, quod sicut summum bonum est realiter bonum nostrum, licet non referatur ad nos relatione reali, sicut est realis Dominus noster, creator noster, & hoc apprehendit intellectus referendo eum ad nos relatione reali, quæ est in appetitione realiter, non solum respectus rationis, licet huiusmodi apprehensio collatiua præsupponitur, ut sit præsens potentie ad mouendum, non tamen est ratio mouendi voluntate.

Sic igitur iste habitus distinguitur non solum per respectum rationis, sed in eo, quod est realiter summum bonum nobis. Et per hoc patet ad rationem superiorem, scilicet quod charitas est ratio ordinatæ motionis circa Deum, verum est, ut in se referendo in ipsum; sed spes refert ipsum ad nos, ut bonum nostrum.

23.
Ad quartam.
Possumus desiderare beatitudinem ex naturalibus, sed non sufficit.

Ad aliud, beatitudinem in via volo ex naturalibus, quia actus desiderandi, quando apprehenditur, statim est volitio; sed istud bonum mihi

non habetur ex sola inclinatione naturali, sed ex ista, & spe acquisita potest haberi, sed non est perfectissima sine spe infusa.

Unde & spes acquisita sicut fides non habet meritum, nisi ut moderatum, & imperatum.

Ad quintum & ultimum, concedo quod voluntas habet duos actus, & duas virtutes, qui sunt subordinati, & charitas elicit unum actum, & imperat alium.

Ad primum principale: dico quod sicut obiectum præsens amatum in sua præsentia imprimit passionem, scilicet delectationem: & obiectum oditum imprimit dolorem: sic quando non est præsens, ex tali delectabili imaginato, passio secundum quid imprimitur; si autem est malum absens, causat timorem, sic non loquimur hic de spe. Nomina enim ad placitum sunt: spes enim, quæ est virtus, respicit donum æternum apprehensum, & desideratum ex libera datione Dei, mediante dispositione, cum gratia scilicet, & meritis.

Ad aliud. Spes acquisita potest firmiter expectare promissum Dei, non tamen ita firmiter sicut spe, virtute, scilicet infusa; unde pono virtutem infusam dare substantiam actus cum firmitate, facit & perfectiorem actum, quam fieri posset per aliam virtutem naturaliter.

SCHOLIUM V.

Docet in virtute Theologica dari medium, non ex parte obiecti, sicut in morali, non ex parte actus, sed ratione adiuncti, ut qui cito credis, vel propolis rationibus bonis nolis credere. Item, qui sine meritis speras, vel ipsi positis non speras, vel qui se applicat ad amandum Deum, quando ad alia tenetur. De hoc 1. 2. quæst. 64. art. 4. vide in Oxon. hic Scholium num. 23.

Ad aliud, cum dicitur, non est medium participans extrema. Virtus Theologica potest esse media, ut fides est medium inter leuitatem, & pertinaciam. Sicut liberalitas inter prodigalitatem & auaritiam.

Ad probationem, dico quod virtus Theologica est in ratione media; quia aliquis potest nimis assentire, & nimis peccare propter hoc. Angeli fortè peccabant, cum desiderabant minus beatitudinem, & non cum circumstantiis debitis.

Dices, est obiectum infinitum; igitur non potest quis excessiue agere circa ipsum. Non sequitur; in virtutibus moralibus est excessus in obiecto, & in actu.

Sic non potest esse in obiecto excessus in virtute Theologica.

Ad ultimum: dico quod intellectus duas habet partes imaginis, imago etiam non attenditur penes illa, quæ possunt habere actus, sed penes originationem.

Nam enim sunt duæ partes imaginis in intellectu: quia sunt ibi duo, quibus ago, quia non gigno actione de genere Qualitatis: sed gigno agendo actione de genere Actionis.

Intelligentia agit actione de genere Qualitatis, non actione de genere Actionis.

Vel non sunt duæ partes in intellectu elicitivæ operationum: sed parens, & proles.

DISTIN

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO VNICA.

De charitate.

Utrum ponenda sit charitas infusa?

August. tract. 1. in Ioh. cap. 15. de Trinit. cap. 18. Ambros. epist. 74. & serm. 26. in Psal. 118. Hieron. in cap. 5. ad Gal. Chrysost. hom. 26. in Acta. Greg. homil. 27. in Euangel. Bern. serm. 26. in Cant. D. Thomas. 2. 2. quæst. 23. art. 3. 4. & 5. & hic quæst. 2. art. 4. D. Bonavent. art. 2. quæst. 1. Richard. art. 6. quæst. 1. Gabr. quæst. 1.

1.
Argumentum
primum.

IRCA distinctionem 27. queritur, Utrum necesse sit ponere aliquem habitum infusum virtutem Theologicam, qua diligitur Deus super omnia? Quod non. Quia habitus si ponatur, esset amor amicitie, quia amare aliquid maxime in se est actus amicitie: sed hoc est falsum, quia secundum Philosophum, 8. Ethic. cap. 7. Amor amicitie non respicit nisi pares; non autem est paritas, siue proportio inter nos, & Deum.

Secundum.

Item, amare Deum super omnia est impossibile nobis: igitur respectu eius non est virtus. Probatio consequentiæ ex Aristotele 9. Ethic. cap. 4. Amicabilia, qua ad alterum sumptum mensuram ex amicabilibus ad se ipsum. Antecedens probo, quia amicitia fundatur super unitatem, quantum igitur perfectior est vnitas, tanto ratio diligendi maior. Nihil enim carius sibi, quam ipsummet: quia hoc maxime vnum. Igitur nihil aliud potest tantum diligere.

2.
Tertium.

Item, quidquid possumus ex natura, non oportet imponere virtutem Theologicam: sed ex natura possumus Deum diligere super omnia; non autem nos in summo: quia ista ratio non dicitur nos esse summum diligibile, sed solum Deum.

Quartum.

Item, habitus est, quo delectabiliter, & facilliter possumus operari, sed per habitum acquisitum possumus ita Deum diligere super omnia sine habitu infuso.

Quintum.

Item, si per actum charitatis diligere potest Deus super omnia, igitur per frequentes actus charitatis potest causari in nobis amicitia eius, qua summè diligitur: sed substantia actus non est ab habitu charitatis: igitur antè per charitatem non summè diligebatur.

Sextum.

Item, si Deus est summum bonum, habitus amicitie infusæ, & acquisitæ, essent duo habitus eiusdem speciei, quia obiecta eorum sunt eiusdem rationis: non autem differunt per efficientes formaliter.

Ratio ad opp.

Contrà, Magister in littera, & Augustinus de Doct. Christ. 4. & 5.

SCHOLIUM I.

Offendit primò, amare Deum super omnia, esse actum maxime ordinatum. Secundò, obiectum charitatis non esse Deum, quia bonum nostrum, neque quia bonum in se, & simul bonum nostrum; & suæ refutat quæ pro his duobus dicendi modis asseruntur.

3.
Adum diligendi Deum
super omnia
esse ordinatum.

Ad quæstionem, tria sunt videnda. Primò, de actu diligendi Deum super omnia, an sit actus rectus? Secundò, quod obiectum formale

Scoti oper. Tom. XI.

respicit? Tertiò, utrum ex naturali habitu possit talis actus haberi. De primo, dico quod talis actus diligendi Deum super omnia est actus rectus, & secundum rectam rationem ordinatus; tum, quia consonum legi naturæ; tum, quia Scripturæ, quia est præceptum primæ tabulæ; tum, quia consonum rationi rectæ, quæ dicit summum bonum summè diligendum. Quia omnis potentia habens aliquod obiectum commune adæquatum, natum est habere actum perfectissimum circa supremum contentum sub eo, in quo omnia alia includuntur, sicut visus circa colorem: & lumen intellectus circa principia prima, quibus maxime adhæret, & in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones posteriores.

Ita igitur se habet voluntas ad summum bonum respectu eligibilitatis omnium posteriorum, quod respectu eius naturaliter nata est habere actum dilectionis in summo. Et ideo patet quod iste actus est ordinatus.

De secundo, scilicet obiecto formali istius actus: dicunt aliqui quod Deus, ut est principium, & finis naturæ, est obiectum dilectionis, vel amicitie naturalis; ut autem est finis supernaturaliter, & principium, siue ut summum bonum nostrum beatificum, sic est obiectum dilectionis gratiæ virtutis Theologicæ, ita quod Deus inquantum beatificans, est obiectum formale huius habitus Theologici: ut verò dans esse naturæ, est obiectum amicitie naturalis.

Contra primum. Summum bonum, ut obiectum perfectissimum, quod potest haberi, accipitur sub ratione perfectissima: alioqui sub ratione minus perfecta esset magis diligibile: sed perfectissima ratio diligibilitatis Dei non est secundum rationem comparationis ad nos, inquantum scilicet bonum nostrum, ut beatitudo nostra. Tum, quia sic amatur ex affectione commodi, scilicet quia bonum nobis, non quia bonum in se. Tum, quia etiam ratio nostra dicit ipsum esse summè diligendum ex affectione iustitiæ, inquantum est summum bonum, etsi per impossibile, non esset bonum nostrum: igitur hoc est ratione infinitatis suæ, non ratione qua beatificat me, vel te.

Item arguitur. Vel ponitur summè diligibilis à nobis, quia aptitudinaliter est bonum nostrum: aut quia actualiter, ita quod illa beatificatio, quæ est bonum nostrum, aut dicit respectum aptitudinalem; aut actuale. Si primo modo, ratio diligendi est tantum ex summa bonitate eius in se, ad quam ista aptitudo consequitur, non ex aptitudine tanquam formali ratione, quia aptitudo non habet aliquam rationem obiecti, aut perfectionis, nisi ex natura, ad quam consequitur. Patet in natura grauis, cuius ad locum deorsum aptitudo, quæ ex forma grauis consequitur, non dicit nisi perfectionem grauitatis: igitur ipsa aptitudo ad beatificandum non potest dicere diligibilitatem, nisi quæ est boni in se, ad quod quasi ad fundamentum consequitur, quia illa aptitudinalis ratio non potest esse perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, sed inest propter fundamentum.

Si autem sit summè diligibilis, quia actualiter est bonum nostrum, prout dicit respectum actuale, cum hoc non ponat in eo nisi respectum rationis ad creaturam, sicut omne temporale: secundum hoc respectus rationis esset formalis ratio diligibilitatis, quod falsum est.

Y y 2 Ali

mum habere charitatem, eo quod non illius tantum est amicitia Deo grata. Vnde necesse est habentem charitatem diligere proximum habitualiter in sensu comparationis: nam charitas est habitus inclinans ad dilectionem proximorum.

S C H O L I U M.

Ostendo amorem esse inordinatum, si nolle Deum ab alijs condiligi, resoluit quod debemus velle Deum amari à Beatissimis, nec non à viatoribus in communi. Non est tamen quod in particulari, respectu huius, vel illius, ad id ligemur de per se, nisi adsit necessitas quasi extra, ut si viderem aliquem ad Dei odium vehementer tentatum, & sperem tali actu Deum ei succursurum. Docet de potentia absoluta stare posse odium proximi, cum amore Dei.

2. Sed estne necessarium habenti charitatem actualiter diligere proximum? Dico quod aliquis est proximus, cuius amicitia est Deo grata, sicut electi & beati illi simpliciter loquendo, sunt chari, & hoc certitudinaliter habemus quod sunt diligendi. De damnatis autem certum est quod non sunt chari. De proximis in via dubium est de quocunque in particulari, an sit proximus vno modo, vel non. In communi certum est multos viatores electos, & gratos Deo, & multos non. Dico tunc vterius, quod necessitas actus potest intelligi de actu negatiuo prohibito præcepto charitatis, scilicet non odire. Omne enim præceptum habet actum prohibitionis, qui cadit sub præcepto. Non est autem simpliciter necessarium sic diligere habenti charitatem, hoc est non odire, sed tantum sub conditione tenetur, non autem absolute: quia contingens est ex prohibitione diuina. Vnde non odire non est necessarium, ita scilicet quod oppositum includit contradictionem. Non enim necessarium simpliciter est asserenti principium assentire conclusioni, sed potest non assentire quovque error conclusionis redundet in errorem principij, & propter istum errorem refugit ab illo conclusionis errore: sed bonitas proximi non est ita necessariò coniuncta bonitati finis, sicut veritas conclusionis veritati principij, & per consequens non est contradictio voluntatem velle Deo bene esse, & alij homini non velle bene esse.

3. Igitur nec simpliciter necessarium est habenti charitatem velle proximum Deum diligere, aut non odire, quia potest velle eum non diligere Deum, neque in actu illo est contradictio, neque necessitas, si sit habitus imperfectus. Vnde voluntas, quia libera est, potest habere actum suum, licet charitas inclinet in amorem quantum in se est. Itaque non est contradictio quod aliquis habeat charitatem cum odio proximi; tamen necessarium est de potentia ordinata Dei, quia in illo præcepto prohibetur ille actus malus, scilicet odire proximum; nam simpliciter necessarium est non odire de potentia ordinata, & intellectu præcepti. Vnde tantum est necessarium ex præcepto, & ordinatione, quia de facto transgressionem præcepti charitas cessat in anima, quia tunc annihilat eam Deus.

De actu affirmatiuo, dico quod non oportet semper inesse, sed debet inesse quando occurrit necessitas. Ideò licet semper præceptum obliget,

ut nunquam odiat, tamen non est necessarium alicui habere actum affirmatiuum respectu proximi. Vnde contemplatiuus potest diligere se, & viuere solitariè, non considerando proximum, nec est necessarium considerare proximum, ideò neque sic diligere illum. Et ideò si esset aliquis solitarius, & deuotus, nihil cogitans de proximo, non est necessarium elicere actum diligendi circa ipsum, sed necessariò non odire.

DISTINCTIO XXIX.

QVÆSTIO VNICA.

De dilectione sui ipsius.

An homo teneatur post Deum, maxime diligere se?

Alenf. 3. part. cellas. 68. art. 5. D. Thom. 2. 2. quæst. 16. art. 4. & hic quæst. 1. art. 5. D. Bonau. art. 1. quæst. 3. Rich. art. 1. quæst. 5. Palud. 4. d. 1. 5. quæst. 3. art. 2. Valent. 2. 2. d. 3. q. 4. part. 3. Soto 5. de iustit. quæst. 1. art. 6. Petr. Nauar. lib. 2. de Restit. cap. 3. num. 41. d. 3. d. 17. q. 6. Bell. 3. de operibus bonis, cap. 8. Tolet. lib. 10. Sum. cap. 32.



IRCA distinctionem vigesimam nonam queritur, An homo teneatur maxime diligere se ex charitate post dilectionem Dei? Quod non, 3. Ethic. cap. 9. Amatores sui vituperantur. Item, & per Apostolum, 2. Tim. cap. 3. In illis diebus erunt homines sese amantes. Item Augustinus de Ciuit. Duas ciuitates faciunt duo amores Dei, & proximi. Item Greg. in hom. super illud, Luc. 10. Misit illos binos, &c. Nemo ad se charitatem habere dicitur.

Item, si quis teneretur diligere se minus Deo, eliciens actum intensiorem circa se, quam circa Deum, peccaret mortaliter: hoc non est verum, quia contrarium experiuntur Sancti. Similiter hoc videtur secundum inclinationem naturalem.

Item, quod non tenetur ex charitate diligere se plusquam proximum; quia ex charitate diligitur bonum in se; igitur maius bonum & melius magis: ergo proximum meliorem te magis teneris diligere.

Contrà, dilectio sui ponitur mensura respectu dilectionis proximi à Salvatore, iuxta illud, Matth. 19. & 22. Et proximum tuum sicut teipsum. Sed mensura prior, & perfectior est mensurato; ergo, &c.

S C H O L I U M.

Quoad bona spiritualia tenetur quis plus se diligere post Deum, ex ratione ad oppositum, & quia dilectio sui & proximi est actus reflexus, & inter reflexos primus est ille cuius ipse sum principium. Secundo loco bona spiritualia proximi amanda, seu quod ille mecum amet Deum. Tertiò, corpus proprium. Quartiò, corpus proximi, ita D. Bonau. Valentia, Durand. Palud. Bell. Tolet. citati hic. Ad secundum, docet teneri nos diligere Deum super omnia intensius & extensius, seu solidius & feruentius; quod quomodo intelligatur, vide in Oxon. dist. 27. in Schol. num. 16. Loquendo de dilectione charitatis, hæc duo idem sunt, quia ab ipsa entitate talis dilectionis, est soliditas, firmitas, seu maior appetitatio. Quidam

Quidam putant non esse possibile, ex charitate aliud super Deum diligere. Alij autem eodem actu, quo diligitur proximus, Deum diligi; si fiat comparatio inter amorem charitatis & naturalem, & certum est non esse peccatum parentes amore naturali intensius diligere, quam Deum amore supernaturali, quia absolute tunc Deum plus diliges.

2. Ad quætionem, charitas est amor ordinatus Dei, ideò zelus non est amor perfectus, quo nolo diligi eum ab omni, cuius amicitia est Deo grata. Tunc arguitur: omnis amicitia ordinata alicuius obiecti magis habet & immediatius diligere actum elicitem, quam non elicitem; igitur magis & maiori affectu volo meum diligere respectu Dei, quam diligere proximi, & sic maius bonum volo mihi quam proximo.

Item, quod pro nullo bono finito saluando est peccandum mortaliter, quia hoc corrumpit bonum infinitum, quantum est de se; igitur non debet homo peccare mortaliter pro saluatione dilectionis Christi; igitur tenetur magis diligere se quam alium, ubi peccandum esset mortaliter pro salute alterius. Vnde habitus, quo fit reflexio, immediatius inclinatur ad reflectendum super actum, quem elicit, quam super alium. Est igitur ordo hic: Primum enim quod volo post primum diligibile, est actus meus, quo tendo in Deum, volendo me diligere eum, & hoc est amare me ex amore charitatis. Sed quia non est volendus, ut bonum priuatum, ut in eius volitione nolit habere alium participem in amando, quod facit amor zeli, ideò debeo velle consequenter omnem alium velle Deum, cuius volitio est Deo grata & accepta, & hoc finaliter, vel aliquando. Nam licet charitate habeatur homo charus Deo, & ipse habeat Deum charum, magis tamen respicit Deum, ut habetur charus à Deo obiectiue. Hoc autem non sic volendo eum esse tantum mihi charum, cum ipse acceptet non tantum me velle eum, sed & proximum, & hoc licet ex consequenti, quia primò amando eum, reflector super huiusmodi velle prius, ut inesse mihi quam alteri. Et hoc est diligere ex affectione iustitiæ & habitu charitatis, qui est idem, & obiectum idem, ut dictum est, quia actus, super quem fit reflexio, non terminatur ut obiectum, sed tantum ut medium tendendi in obiectum actus directi.

3. Ad primum, Philosophus disputat ibi & allegat proverbia ad vtramque partem, & dicit, virtuosus maxime diligit se, & hoc est laudabile, quia diligit se ad maxima bona, & non inordinatè. Vnde amare se ad actum iustitiæ, per quem attingo Deum, est amare Deum, & volo vnum obiectum, scilicet Deum aliquando per vnum actum, aliquando per plures medios: sed diligere se sicut finem est vituperabile. Vnde hoc donum Dei est, quod despiciendo se, & diligendo Deum summè, diligit se. Vnde loquitur de amore, respectu sui ad aliquod bonum vile, & hoc est frui vrendo. Per hoc patet ad Apostolum & Augustinum. Ad Gregorium. Verum est quod loquendo de creatura, non minus quam inter Deum, & creaturam potest esse charitas. Habet enim in diligendo se principaliter Deum, in quem in isto actu tendit, infra quem non quiescit. Vnde nemo propriè diligit se, quia Deus tantum est obiectum dilectionis, nec est amor minus quam inter duos, scilicet inter amantem, & Deum.

Si quæras, quare igitur misit Christus ante se binos? Non videtur in hoc saluari intentio Saluatoris. Dico, non quod charitas non nisi inter duos discipulos haberi possit, sed quia perfecta charitas tunc inter creaturam & Deum maxime relucet exemplariter, quando pro amore Dei descenditur ad diligendum proximum.

Ad aliud, aliquid potest dici magis amari, quia maius bonum sibi appetitur, vel quia maiori affectione sibi appetitur bonum. Primo modo non est magis amare, quia velle alicui maius bonum non est magis amare: Maius enim bonum volo Papæ volendo ei Papatum, & Regi regnum, quam mihi, licet è conuerso plus me diligam: & sic velle maius bonum mihi, quam Deo, est peccare mortaliter, quia magis debeo Deo.

Sed de maiori affectu distingui potest quantum ad maiorem firmitatem, vel quantum ad maiorem feruorem. Sed istam distinctionem non bene intelligo; quia si valeret, alter actus erit perfectior necessariò & intensior, & iste debet esse circa Deum. Certum est autem quod magis firmiter & solidè debet Deus diligi, quam tu ipse; quia aliquis videtur habere firmiter affectum ad diligendum aliquem, cum alium feruentius diligit, sed non solidius, quia pater in periculo magis pateretur pro filio, quam mater. Vnde diligit intensius, fortius, & solidius; & sic solidius Deus est diligendus. Ideò si te solidius diligis, ut malles Deo malè esse quam tibi, peccas mortaliter. Sed (credo) non tantum maius bonum debeo velle Deo, sed & intensius eum diligere, & hoc est solidius. Probo, quando quis diligit aliquem plus alio, tunc sibi vult citius bene esse, & alij malè prius quam ei; igitur sic diligis, quia solidius: igitur & intensius. Ideò dico quod actus diligendi circa Deum debet esse perfectior & intensior, id est, solidior, ita quod veller magis sibi malè esse propter aliquem actum, quam Deo.

Sed quid de feruentiori actu? Dico quod passiones concomitantur naturam naturaliter. Et ideò videtur actus feruentior, & qui facilius elicitur propter hoc, videtur feruentius diligere se quam Deum. Sed iste feruor passio est: vnde feruentius potest quis diligere Deum quam se, tam ex parte obiecti, quam ex parte actus.

Ad aliud: Omnia præter primum charitas respicit accidentaliter, quia non nisi in respectu ad illud; tamen immediatè potest reflectere super actum proprium magis volendo se. Non ut obiectum finale, sed ut proximum ordinatum ad obiectum vltimum, & ita non valet consequentia.

DISTINCTIO XXX.

QVÆSTIO VNICA.

De dilectione inimicorum.

Vtrum inimici sint diligendi ex charitate?

D. Thom. 2. 2. q. 25. art. 8. & 9. & hic q. 1. art. 2. D. Bonau. art. 1. q. 5. Rich. art. 1. q. 1. Valen. 2. 2. d. 3. q. 3. p. 2. Expositores in illud Matth. 5. Diligite inimicos vestros.

CIRCA

10.
Ad quartum.
Omnis indigens misericordia est proximus.

Ad aliud: de eo qui fecit misericordiam proximo, Christus præsupponit ex responsione Pharisæi, quod iste, qui fecit misericordiam, habebat illum, ut proximum, scilicet Samaritanus Iudæum, licet illa natio habebat Iudæos pro extraneis. Ideo tunc si habere debet pro proximo omnem, qui indiget necessaria misericordia tua, nam indigens misericordia est proximus, ideo tu fac sibi sicut iste alij indigenti. Vnde non ex sola responsione Pharisæi, sed ex hoc, quod Christus conclusit, *Vade, & fac similiter*. Patet quod omnis indigens misericordia, est proximus.

Ad quintum.
Quando ratio est eadem in utroque contrario, non tenet locus à contrariis.

Ad aliud, quia quando ratio est eadem in utroque antecedente, non tenet locus à contrariis: sicut sequitur; album, ergo coloratum, similiter sequitur; nigrum, ergo coloratum: quia quod est præcisè ratio oppositionis in contrariis, non est ratio omnis consequentiæ: sed solum quando ratio consequentiæ oppositioni est opposita, ut supra patet. Vnde consequentia in contrariis tenet, quando illud, quod est ratio consequentiæ in alio non sit. Hic autem est communis ratio amicitie in amico, & inimico, quia uterque diligitur propter Deum.

Ad sextum.

Ad ultimum, dicendum quod inimicus diligendus est non sub illa ratione nociui, & repugnante naturæ, sed quatenus Dei creatura est, & nostro indiget adiutorio, tanquam proximus.

DISTINCTIO XXXI.

QUESTIO VNICA.

De duratione charitatis.

Verum sola charitas manet in patria?

Alenf. 3. p. collat. 75. art. 1. D. Thom. 1.2. quæst. 67. art. 6. & 2.2. quæst. 26. art. 13. D. Bonavent. hic art. 3. quæst. 1. Richard. art. 3. quæst. 2. & 3. Argem. quæst. 1. art. 3. Vega 12. in Trident. cap. 2.

1.
Argumentum primum.

IN CA distinctionem 31. quæritur, *Verum sola charitas non euacuatur in patria, sed manet?* Quod non, prima Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum est; charitas autem hæc est imperfecta, & ex parte, sicut & actus eius, ergo, &c.*

Secundum.

Item, idem habitus est principium eiusdem actus; igitur si manet idem habitus, erit idem actus hic, & ibi, & actus æquè perfectus; igitur sic aliquis erit beatus in via, & æqualis eius beatitudo hic & in patria.

Tertium.

Item, quod manebit fides in patria, probo, quædam creduntur, quæ nunquam sciuntur, aut videntur, sicut historiæ de rebus gestis, ut ait August. lib. 8. 99. quæst. 48. igitur talium nunquam potest esse cognitio certior, quàm sit fides, igitur illa in patria non intelliguntur, sed tantum creduntur.

Quartum.

Item, quod maneat spes. Ex eodem desiderio & habitu aliquid tendit in finem cum distat, & quiescit in eo, cum est præsens: cum igitur ex habitu spei desideremus bonum diuinum, cum est absens, eadem quiescimus in eo per actum intentionis cum est præsens; igitur eodem habitu

spei, & principio speramus, & tenemus quod sperabamus; igitur, &c.

Contra, 1. Corin. 13. *Fides, spes euacuabuntur, charitas nunquam excidit.*

SCHOLIUM.

In patria non manet fides, nec spes. Ex Hebr. 11. & 1. Corin. 13. quia ibi essent frustra; manent tamen in animabus Purgatorij, iuxta communem. Vide Patres ad hoc citatos in Oxon. hic in Schol. num. 2. non tamen repugnant visio & intentio fidei, & spei, habitualium: ut constat ex rapto Pauli. Quod verò Paulus viderit diuinam essentiam, (ut sapius tenet Doctor.) est communior sententia Patrum, ut ostendi dicto Scholio. Explicat quomodo charitas eadem manet in patria, quia ratio eius ibi manet cum circumstantiis & perfectionibus, & ideo tripliciter excidit charitatem via.

Dico quod omnis illa virtus euacuabitur, cuius inclinatio ad actum est impossibilis beatitudini pro statu illo in patria; sic est de fide, & spe. Probo. Fides enim est habitus inclinans ad assentiendum vero complexo, cuius euidencia non apparet; ideo ut habetur secundum Apostolum ad Hebr. 11. *est argumentum non apperentium, &c.* Et est propriè de vero complexo, ut de obiecto, quod respicit intellectus secundum portionem superiorem, scilicet de Deo. Inclinat autem ad assentiendum vero complexo de Deo non propter euidenciam, sed propter efficaciam causantis. Sed ibi non inclinabit ad assentiendum alicui de Deo non euidenti, quia de ratione beatitudinis est omnia ibi esse sub euidencia, ideo, &c. Potest tamen esse fides in patria de aliquibus, quæ creduntur, sed acquisita, sicut dicit auctoritas Augustini dist. 85. quæst. supra dicta.

Similiter spes, cum sit desiderium absentis, non est ibi. Vnde Rom. 8. *Spes non potest esse in patria, spes, quæ videtur, non est spes. Nam quod quis videt, quid sperat? Si autem quod non videtur, speramus, per patientiam expectamus.*

Sed tunc est dubium hic, quæ est ratio euacuationis istorum in patria, aut quæ sit impossibilitas ibi in intellectu, vel in voluntate? Dicunt aliqui quod propter formalem impossibilitatem eorum in beatitudine, aut quia non sunt necessaria, sed superflua. Si pro primo, tunc alius est habitus gloriæ, quàm visio, & similiter alius habitus intentionis, per quem tendit in obiectum, quod non video, sicut patet prius in quæstionibus de scientia Christi. Quod si hoc non ponitur quod alius habitus sit, non videtur quod sit impossibilitas illarum ad beatitudinem; actui enim visionis non repugnat habitus spei & fidei, ut patet in Paulo in rapto; neque enim tunc euacuabatur ista, quia post habuit eas; ergo sibi non infuit tunc aliquod impossibile fidei, neque spei. Si secundo modo, non est ponenda in patria ista duplex virtus, quia non est necessaria, quia neque ibi erit ineuidencia obiecti beatitudinis, scilicet Dei, propter quod ponitur fides hic; neque erit eius absentia, propter quod spes ponitur actualiter; ideo enim sum. hic necessaria, quia sunt perfectiones suppletæ imperfectiones in nobis, ad habilitandum potentiam ad obiectum, quæ non potest semper manere ibi in actu elicito. Charitas autem non euacuabitur, quia eius

2.

Vides deservit.

3.

* Supra dist. 14. Non est formalis impossibilitas inter beatitudinem, & fidem, & spem.

eius inclinatio manet ad actum, & quodammodo est eiusdem rationis posita differentia ex parte obiecti: charitatis nunc, & tunc. Obiecta enim modò apprehenduntur in vniuersali à nobis, tunc autem in particulari. Similiter modo abstractiuo nunc attingitur obiectum eius, tunc nudè, & intuituè.

4.
Differentia inter charitatem via & patriam.

Ex his sequitur alia differentia in actu charitatis, quod scilicet actus eius nunc est remissior, quàm erit tunc, quia quàm obiectum diligibile distinctius, & præsentius apprehenditur, tantò actus est perfectior, & intensior; sed istud non variat habitum. Probatio: eodem enim habitu, quo volo aliquid in se, ut alicui bene esse in se apprehensum abstractiuè, eodem volo bonum apprehensum nudè, & intuituè, & eodem, quo volo remissè, eodem volo intensè. Vnde charitas inclinatur ad idem quocunque modo ostensum, & differentia ostensionis non distinguit habitum. Vnde quia ad actum voluntatis perfectum concurrunt voluntas, ut una causa partialis, & habitus charitatis, ut sit bonus moraliter, & meritorie, ideo manens habitu æquè perfectio potest esse actus perfectior, vel minus perfectus ex alia, & alia ratione ostensionis obiecti, scilicet ut præsentia eius, vel absentia. Manifestum est enim quod idem habitus æquè perfectus cum potentia æqualiter se habente in se tantò perfectius inclinatur in bonum aliquod, ad quod ordinatur, quàm distinctius, & sub propria ratione videtur; & similiter quàm ipsum est magis præsens in propria, & actuali existentia.

5.
Obiecto.

Sed contra, si voluntas, ut appetit summum honestum per charitatem, possit per eundem habitum tendere in ipsum, ut præsens, & ut absens abstractiuè, & intuituè: igitur eadem ratione, ut appetit summum commodum ex se æqualiter ex ratione habitus se habebit ad tale commodum appetendum, ut præsens habendo actum intentionis, & ut absens habendo modum imperfectum desiderij, sicut & charitas potest habere actum circa bonum iustum præsens, & absens.

Responsio.
Spem non manere in patria non ratione, sed ex Scriptura habetur.

Dicendum quod non videtur inconueniens ponere huiusmodi vnum habitum: sicut & in naturalibus eadem virtute tendit aliquid in terminum naturaliter, & quiescit in eo. Tamen quia Scriptura ponit hunc habitum euacuari, non autem charitatem: ideo dicendum quod sicut fides inclinando in assensum respicit ineuidens, & ideo est alia ratio obiecti specialis, secundum quam respicit ipsum habitus fidei, ab illa, secundum quam est obiectum visionis: & spes per se respicit summum bonum, ut conferendum, vel ut absens, secundum quod est obiectum actus expectationis: & ideo uterque habitus ex se, & essentialiter respicit obiectum specificatum secundum rationem imperfectam, secundum quam non erit obiectum alicuius actus in patria. Sed charitas nunc sicut tunc inclinatur ad summum bonum amandum in se sub omni ratione, quæ est amabile. Et ideo istæ differentie præsentis, & absentis non faciunt diuersitatem in charitate secundum se.

6.
Ad argumentum primum.

Ad rationem primam, quod imperfectio accidit charitati secundum se, quia idem habitus non variatur à parte sui est natus habere actum perfectiorem circa obiectum, ut præsens summa præsentia, quàm circa speculariter præsens. Soti oper. Tom. XI.

Si autem de ratione sua esset, ut esset tantum ordinatus per se ad obiectum, ut absens, vel sub alia ratione imperfecta, esset habitus essentialiter imperfectus de ratione sua, nec natus esset habere actum circa obiectum sub ratione communiori, sed ex determinatione ad perfectum & imperfectum. Vnde fides, quæ est huiusmodi, hic supplet imperfectionem intellectus, quia non potest perfectè intelligere Trinitatem, sed ibi non supplet, quia ibi erit manifesta visio.

Ad aliud, obiectum, ut cognitum, est causa volitionis, sed est partialis causa, & quando est præsens visum in particulari perfectius agit, quàm aliàs.

Vnde licet æqualis sit habitus, non tamen æqualis actus: quia est partialis causa, & non tota causa actus, sed cum potentia, & obiecto, quod imperfectius præsens est hic, quàm in patria.

Contra, cum obiectum sit idem formaliter, erit & idem actus specie; igitur beatus hic, &c. Respondetur. Prima consequentia non valet. Idem enim obiectum est respectu actuum diuersorum specie & genere.

Contra, si beatitudo est à charitate, aliquis est beatus hic, imperfectè tamen: quia actus charitatis, & dilectionis sunt eiusdem rationis hic & ibi.

Si verò non sit eiusdem rationis, igitur euacuatur, sicut & cognitio abstractiua respectu Dei euacuabitur, & visio dabitur. Dicitur autem euacuari: quia est alterius rationis. Dico quod non, quia beatitudo non est nisi in tali gradu, quem potest causare obiectum cognitum, & visum: & obiectum non est natum facere ita intensum actum absens, sicut quando est præsens.

Ad tertium, dicendum quod aliqua sunt credita, quorum visio nullo modo est de substantia beatitudinis, nec aliquo modo ad eam pertinet, sicut sunt historiæ de rebus gestis, & ipsorum fides potest manere in beatitudine, quia in nullo derogat statui illorum, sed nunquam aliter cognoscuntur. Aliqua verò sunt credita, & de rebus gestis, quarum cognitio aperta pertinet ad statum beatitudinis, sicut illa, quæ respiciunt Deum in se, & per illam simpliciter euacuabitur fides, quia derogat statui illi. Alia verò sunt gesta & credita nunc, quorum cognitio aliquo modo respicit beatitudinem, sicut Incarnatio, & Christi Passio, &c. quæ tunc videbuntur in Verbo.

Ad ultimum patet ex dictis in corpore quæstionis.

DISTINCT. XXXII.

QUESTIO VNICA.

De dilectione Dei.

Verum Deus diligat omnia æqualiter ex charitate?

Alenf. 1. part. quæst. 31. mem. 2. & 3. & quæst. 32. per totam. D. Thom. hic quæst. 1. art. 2. & 4. D. Bonavent. art. 1. quæst. 2. & 3. Rich. art. 1. quæst. 2. Durand. quæst. 1. Argem. quæst. 1. art. 4. Gabr. quæst. 2. Pir. gien. art. 2.

Z Z

CIRCA

I. Argumentum primum.



C I N C A distinctionem 33. Quæritur, *Verum Deus diligat omnia æqualiter ex charitate?* Et videtur quod non, quia charitas est habitus formaliter perficiens voluntatem; igitur præsupponit voluntatem de se imperfectam. Voluntas autem diuina est perfectionis infinitæ; igitur est sine charitate, & tamen fertur in omne diligibile perfectissimè.

Secundum.

Item, non omnia sunt diligibilia; ergo non omnia æqualiter diligit.

Tertium.

Item, ita opponitur charitati, quia est odium imperfectum. Deus ita scitur peccatoribus, quia punit vindictâ, & ita est appetitus vindictæ; igitur, &c.

Quartum.

Item, qui diligit, diligendo eligit; sed non omnes eligit; ergo, &c.

Quintum.

Item, Deum diligere aliquid, est velle sibi bonum; igitur si æqualiter diligeret, æqualiter bonum faceret omnibus, cuius oppositum videmus; igitur.

Sextum.

Item, ordinatè diligens, diligit omnia secundum quod sunt diligibilia; sed aliqua sunt magis diligibilia, quàm alia; ergo non æqualiter diligit omnia.

Contrà.

Contrà, æqualiter intelligit omnia; ergo æqualiter diligit, quia ita perfecta est voluntas, ut intellectus.

SCHOLIVM I.

Deus diligit omnia, probat: quia est intelligens & volens, ex Oxon. 1. dist. 1. quæst. 2. num. 20. quia ista sunt perfectiones simpliciter, in quibus consistit Dei beatitudo, ibi, dist. 1. quæst. 1. & sicut omnia intelligit, (quia eius intellectus est infinitus) ita diligit omnia diligibilia actu, alioquin esset in potentia ad ea, quod ei repugnat, sed diligit possibilia inefficaciter, seu complacenter, & ea quibus tribuit verum esse, efficaciter, de quo 1. dist. 47.

2.

Dicendum est primò, quod Deus diligit omnia. Secundò, quod illa dilectio est amor, & non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Tertiò, quod illa dilectio est una respectu omnium diligibilium. Ex hoc etiam sequitur quomodo potest in dilectione Dei esse æqualitas, & inæqualitas.

Deus omnium amator.

Ratio primi est, quia Deus est formaliter intelligens, & volens, quia omnis perfectio simpliciter est formaliter in Deo; sed omnis voluntas, siue potentia, in quantum præcedit actum, est imperfecta; igitur non est in potentia, cui succedit actus simpliciter; nec distans ab actu, vel differens, quia sic esset perfectibilis per actum; cum igitur habeat summum bonum præsens, habet volitionem summi boni in actu.

3.

Similiter patet de omni volibili, quia omnis potentia simpliciter perfecta, quæ habet aliquid obiectum commune adæquatam, potest in omne illud, quod continetur sub communi ratione subiecti, alioquin non esset simpliciter perfecta. Potest igitur habere actum circa omne bonum diligibile, non autem respectu alicuius diligibilis de nouo, & ex tempore, ita quod nunc diligit aliqua, quæ prius non diligebat; quia nihil Deo conuenit ex tempore, nisi quia importat respectum ad rem, ut in actuali existentia extra. Amor autem Dei respicit rem, ut est

in esse cognito, quod non dicit aliquod esse cogiti, in se, sed tantum in cognoscibilitate Dei, ut ostensum est in primo libro *. Et ideo necessarium ab æterno ordinatur ad esse diligibile, quia licet cognitio, vel dilectio cognoscibilis, vel diligibilis, quod est aliud ab essentia diuina, non faciat causaliter ad perfectionem cognitionis diuinæ, vel dilectionis; tamen consequitur de necessitate, ita quod non esset actus summè perfectus, si non extenderet se ad omnia alia obiecta.

* In 1. d. 36. quæst. 1. Cognitio Dei non est infinita, si non se extenderet ad omne cognoscibile.

4.

Et sic patet primum, scilicet quod amat omne diligibile ab æterno, & quod hic respectus diligendi est ad creaturam, secundum quod habet esse extra Deum; unde æternaliter lapis habet esse extra Deum, quod est esse possibile.

Contrà, non est esse possibile, nisi esse diminutum, & illud esse non potest esse nouum, nisi propter aliquod nouum in Deo, & sic Deus mutaretur. Et ideo dico quod potest omnia cognoscere, & diligere, non habendo aliquem nouum respectum realem ad illud, quod est extra ipsum.

Esse volitum, est perfectio simpliciter.

Item, omnis perfectio simpliciter dicitur de Deo formaliter; esse volitum est huiusmodi; ergo, &c. Sed hoc volitum est in actu respectu cuiuslibet obiecti, & hoc ratione voluntatis. Probatio minoris, sicut enim quæ dicuntur de omnibus entibus, ut conuertibilia cum ente dicunt perfectionem simpliciter; illa quæ sub distinctione conuertuntur cum ente, & dicunt passionem conuertibilem cum ente, illud membrum quod est perfectius, dicit perfectionem simpliciter; tale est volitum, & non volitum, intelligibile non intelligibile, antequam dicitur infinitum, & finitum, quia ista sunt communia finito, & infinito. Igitur cum non volitum non sit perfectio simpliciter, erit volitum perfectio; igitur Deus potest velle omnia.

SCHOLIVM II.

Amor creatura non est proprium Spiritus sancti, sed ei appropriatur, sicut Verbo esse declaratum. Et nulli personæ diuinæ est intrinsecus, aut necessarius respectus ad creaturas.

Secundò videndum, quod huiusmodi amor non sit proprius alicui personæ, quia huiusmodi amor respectu obiecti secundarij non importat nisi respectum tantum rationis; nullus autem respectus rationis est alicui personæ proprius maxime ad extra, secundum esse existentie creaturæ. Quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, & ita vel Spiritus sanctus non necessariò procederet, vel Deus amaret necessariò aliquid aliud à se. Præterea, respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia utrumque extremum præexigit: sed nihil aliud à Deo in quocunque esse est ex se necessarium; ergo nullus respectus ad quodcunque aliud à Deo in quocunque esse est necessarius simpliciter; igitur nec intrinsecus alicui diuinæ personæ.

Similiter dicendum est de Verbo, in quantum est notitia declaratiua creaturæ, scilicet declarare formaliter est commune omni personæ sicut actualis intellectio, quia non tantum pater meminit, sed intelligit & vult, secundum August. declarare autem formaliter pertinet ad actum intelligentiæ, & importat respectum rationis, qui est

5. Amor non est proprius alicui personæ.

6. Declarare nulli personæ est proprium, sed Verbo appropriatum d. 3. q. 2.

est declarantis ad declaratum, & ille est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiæ genitæ. Est tamen communis tribus, accipiendo formaliter, sed accipiendo principiativè potest esse proprius Patri, quia Pater principiativè declarat, sicut assimilatur. Vno modo dicitur agens assimilare, alio modo forma, sic importat respectum duplicem. Primo modo solus Pater declarat Verbo. Dicit enim Verbum relationem originis, & relationem declarationis formalis, quæ appropriatur sibi ex vi productionis suæ, & pro tanto dicitur Verbum notitia declaratiua potius, quàm alia personæ: & eodem modo, quo ad aliquid est dicendum de respectu appropriato Spiritui sancto, quo ad omnia volita. Unde nullus respectus rationis est proprius, sed appropriatus tantum.

7.

Item, nulla perfectio simpliciter potest esse propria alicui personæ, quia secundum Anselmum Monol. 14. *Perfectio simpliciter melior est suo opposito*, ita quod melius est ipsum non ipso, id est, quocunque impossibile sibi. Sed si esset aliquod tale proprium vni personæ, esset impossibile alteri, & sic non esset in ea perfectio simpliciter.

Obiectio.

Dices, quod Anselmus ibi excipit relationes, dicens, *quia quicquid est præter relatiua, aut tale est ut ipsum omnino melius sit, quàm non ipsum, aut tale ut non ipsum in aliquo melius sit quàm ipsum.*

Solutio. Relationes diuinae non dicunt perfectionem simpliciter.

Dico quod Anselmus excludit relationes, quia non sunt perfectiones simpliciter. Unde ostendit ibi aperte quod relatio non est perfectio simpliciter, quia secundum eum perfectio simpliciter est melius in omni esse. Unde si aliquid tale esset proprium vni personæ, esset impossibile alteri. Nec valet dicere aliter, sicut aliqui dicunt, quod diligere est proprium Spiritui sancto, non propter istud, sed quia ostendit affectionem remotam, qua dicitur diligere creaturam, sicut Filius ex vi productionis habet respectum declarantis ad declaratum: unde Pater dicit Verbo, non autem arte, nec aliquo alio. Unde in Spiritu sancto, & in Filio est relatio rationis consequens originem necessariò.

8.

Contra hoc est prima ratio, & arguitur secundò sic: Quod conuenit ex vi productionis personæ propriæ, necessariò conuenit sibi, & per consequens Spiritui sancto necessarius erit amor creaturæ; igitur impossibile est Spiritum sanctum esse, & creaturam non diligi, & ita necessariò diligit eam.

Respectus ad lapidem est in memoria Patris.

Item, iste respectus, quem habet Verbum ad lapidem, quem non habet Pater, nec Spiritus sanctus, si consequitur ex vi productionis, ut proprium, sic erit ad lapidem, ut est in memoria paterna, aut in intelligentia sua productum in esse agnito? Si primo modo, ista relatio erit realis, quia relatio originis inter realiter distincta est realis. Si autem ponis lapidem in memoria, ut facit ad ignitionem Verbi, Verbum erit lapidis sicut essentia. Et præterea cum lapis, per se, ut ibi est in esse intelligibili distinctus ab essentia diuina, non sit formaliter infinitus, ut in memoria, essentia non includit ipsum per identitatem. Si etiam exprimitur virtute productionis realis, consequitur realem originationem respectus fundatus super lapidem, ut expressus, & fundatus super lapidem in memoria, & sic simul cum essentia in memoria esset ratio exprimendi Ver-

Scoti oper. Tom. XI.

bum, quia Verbum producit de his, quæ sunt in memoria Patris.

9.

Item, posito, per impossibile, quod solùm esset lapis in memoria paterna, & non extrà, sicut aliquando est in mea, si Pater exprimeret actualement notitiam eius, verè esset cognitio, & verè Verbum lapidis.

Item: tunc intellectus paternus vilesceret, quia lapis esset ratio mouendi intellectum diuinum ad exprimendum Verbum, in quantum est eius, & sic infinitum. Nihilominus hoc sequitur, si omnia simul exprimat de memoria sua, in quantum distinctis respectibus ex natura productionis respicerent memoriam, ut eam consequentia in esse intelligibili distincto, & sic essent tot verba, quot respectus, & esset notitia cuiuslibet expressa. Ideò dicendum quod nec in Verbo, nec amore notionali, qui est Spiritus sanctus, est ponere aliquem respectum proprium. Qualiter autem Verbo videt Pater, & non arte, vide dist. 32. quæst. 1. primi Oxoniensis.

SCHOLIVM III.

In Deo est vnus actus dilectionis omnium, ex parte sua equalis, sed inæqualis respectu obiectorum, super quæ transit, vel volitionum ipsius, vel quoad ordinem volendi. Primò vult Deus se. Secundò, propinquiora sibi, nempe electos. Tertiò, bona gratia ad finem electorum necessaria. Quartò, reliqua omnia sensibilia, de quibus vide Dist. supra dist. 19. & 1. d. 41.

10.

Ex his patet tertium, quod est propositum, quod in Deo est vnus actus diligendi omnia, quia est vnus obiectum, quod est ratio diligibilitatis sui, & ratio diligendi omnia quocunque modo diligibilia sunt. Est tamen vnus obiectum primum, & necessarium, aliud contingens, quod nullo modo causat actum distinctum ab actu perfectissimo, & primo. Nam si vnus intelligeret, vel veller actu vno, & aliud alio, respiciendo ea sicut obiecta principalia, sic vilesceret eius intellectus, quia tunc actus eius ab extrinseco aliquo essentialiter perficeretur.

Ex quo quartò concluditur, quod iste actus elicitus est ex charitate, scilicet habitu vno. Sicut enim ratio potentie non dicit imperfectionem formaliter, nec ratio actus, ut dependet à potentia dicit imperfectionem, sic licet potentia plus possit cum habitu, quàm per se, & sic faciliore modo dicit imperfectionem in potentia, tamen esse idem habitui realiter non est imperfectionis. Sic habitus charitatis est formaliter charitas, & tunc iste actus vnus est ab illo habitu vno, & vno obiecto, qui Deus est.

Ex quibus quintò patet non esse inæqualitatem ex parte dilectionis suæ, ut consideratur in se, vel in ordine ad suum principium, sed tantum ut in ordine ad volita, super quæ transit, non tantum quia illa volita sunt, vel inæqualia bona sunt eis volita, sed etiam secundum quandam ordinem transit super illa. Vult enim Deus ex charitate primò bene esse sibi, tanquam finem omnium. Secundò, vult alium velle sibi bonum esse. In isto instanti potest poni prædestinatio. Ex eodem enim habitu potest velle mihi omnia necessaria ad diligendum se, & ex consequenti illa efficere in me. Nam post volitionem finis, primum immediatissimè volitum videtur illud, quod propin-

Non est inæqualitas dilectionis ex parte Dei in se.

Primum volitum ad extrinsecam gloriam electorum.

Z z 2

quissimè

iusta sic aliquis iustus 6. Ethicorum; sed ad eam facilitandam, & habilendam, ut delectabiliter operetur.

Dico ergo quodd voluntas, ut determinata, eligat recte secundum rectum iudicium prudentiæ, cum non statim æquè facilius, & delectabiliter eligat, non est determinata ex se ad facilius, & delectabiliter eligendum actum suum; alioquin si ratio ostenderet oppositum, statim æquè faceret facilius, & delectabiliter eligere, & sic æquè delectabiliter utrumque oppositum faceret secundum solam ostensionem rationis: sed hoc est falsum; igitur saltem ut voluntas delectabiliter moueatur in obiectum suum, eligendo actum suum, oportet ponere huiusmodi virtutes in voluntate.

8. Dices quodd nunc delectabiliter monetur in obiectum bonum, sed illa motio est in appetitu sensitivo.

Contrà, Augustinus super illud Psalm. 7. *Scrutans corda*, dicit quodd bona delectatio tantum est in voluntate. Nec valet aliter dicere, quodd sic moueri est delectabile, quia ratio dicitur esse conueniens sibi pro nunc; quia si sic conuenit aliquem habentem habitum virtuosum esse virtuosum, quia delectabiliter agit actum habitus virtuosus, & quia potest per doctrinam reduci ad bonum; igitur statim concludit sibi per rationem de bono opposito eliciendo actus contrarios habitui priori, qui non totaliter est ablati, quo ad facilitatem & delectationem in opere, neque primus, aut secundus actus bonus esset statim delectabiliter, & facilius elicitus, quia contrarium est verum, nam adhuc virtuosus esset magis delectabilis, & facilis. Cum igitur virtus sit habitus electius secundum rationem rectam ex propria ratione, ut patet 2. *Ethic. cap. 6.* & hoc ad facilius, & delectabiliter operandum, conuenit ei ex hoc, quodd habitus poterit generari in voluntate ex actibus secundum rectam rationem frequentatis.

Item, licet ratio in primo actu determinetur ad determinandum, sollicitando in agibilibus, ita quodd magis necessariò, & determinatè tendit ex ratione ad debite agendum, ut isti ponunt; tamen ex actibus sic sollicitando frequentatis generatur habitus scientiæ operatiuæ sine prudentia: ergo eadem ratione voluntas non absolute determinata, ut ponunt eam ex iudicio rationis, cum non sit summè determinata ad vnam partem, quia tunc non esset libera, nec est magis determinata, quam intellectus ad dicendum; ergo potest ex frequentia actuum suorum aliquem habitum sibi generare.

9. Item, ex Philosopho patet quodd proprius actus, ad quem ordinatur virtus, est electio. Habitui definitur per actus proprios, & virtus dicitur habitus electius, ex 2. *Ethic. cap. 2.* Electio autem est actus voluntatis, quia est actus ipsius appetitus consequens deliberationem, quæ est voluntas; igitur virtus est in voluntate, in qua est actus eius, quæ est electio. Nam de bono simpliciter, ad quodd determinatur voluntas, æquiuocat; argumentum contrarium, quia bonum simpliciter, vel accipitur ut distinguitur contra bonum apprens, & sic non est voluntas determinata ad bonum simpliciter pro statu viæ, quia sic esset naturaliter confirmata in bono.

Electio actus voluntatis sequens deliberationem.

Si primum obiectum eius adæquatum esset bonum verum, sic non posset se extendere ad bonum

apprens, quia nulla potentia potest se extendere ultra obiectum commune sibi adæquatum.

Alio modo accipitur bonum simpliciter, ut distinguitur contra bonum ut nunc, siue singulariter: & sic bene est voluntas ad bonum simpliciter determinata, quia respicit bonum in vniuersali, sicut vis apprehensua verum in vniuersali.

Et quia primo modo voluntas non determinatè respicit bonum simpliciter, quodd est secundum rectam rationem: idèò necessariò indiget aliquo determinante intra se: quia ratio, ut ostensum est, non sufficienter determinat, nec causat aliquas perfectas condiciones in actu voluntatis, quæ possent sibi inesse, habitu virtutis non inexistente.

SCHOLIUM II.

Ducitur secunda ratio D. Thome ad oppositum, idèò enim eget voluntas virtute, ut rectè se determinet, quia libera est ad rectè, vel non rectè se determinandum, & causa naturalis, quia caret hac libertate, virtute non eget. Tertia ratio eius si valet, concludit, nec charitatem, nec spem ponendas esse in voluntate, quia omnis habitus inclinatur per modum nature, tamen earum actus erunt liberi ratione causa principalis, si est libera. Quarta etiam ratio est ad oppositum, quia in voluntate sunt passiones, & ipsa conuenientius moderatur passiones appetitus, quodd optime explicatur.

Similiter autem ex medio alterius rationis magis concludit oppositum. Nam quia voluntas habet actum, & determinationem actus in potestate sua: idèò potest se liberè determinare ad bonum, vel ad malum, rectè, vel non rectè. Idèò indiget virtute inclinante, ut rectè determinetur: sed non sic est determinatum agens naturale, quodd sic est determinatum ex se ad vnum, quodd non potest se determinare ad oppositum: & idèò licet determinetur ex se formaliter per formam naturaliter inclinantem ad vnum, tamen aliunde determinatur effectiue, scilicet ab imprimente sibi actum primum, ex quo naturaliter sequitur actus secundus, & nullo modo oppositum eius per se.

Sed voluntas ex se determinatur effectiue, ut ipsa est actus primus ad actum secundum indifferenter se habens ad hoc, vel oppositum, & idèò ut determinatè inclinetur rectè, oportet ut per exercitium actus acquirat maiorem inclinationem ad vnam partem, quodd est habere habitum.

Alia ratio, quæ tertid adducitur, concludit quodd non esset ponenda iustitia in voluntate, vel habitus charitatis, vel aliquis habitus; quia quilibet habitus, quantum est de se, inclinatur per modum nature, & charitas per modum nature suæ ad actum supernaturalem inclinatur naturaliter, sicut habitus acquisitus ad actum sibi proportionatum, quoniam habitus non est liber, sed tantum voluntas; habitus enim ita inclinatur per modum nature potentiam in obiectum, sicut grauitas ipsum graue deorsum.

Idèò dicendum ad tertium, quodd non valet, quia quandocumque ad actum vnum concurrunt duæ causæ proportionatæ partiabiles, si causa principalis sit libera, in cuius potestate est actio alterius, tunc quantumcumque naturaliter causat minus principalis, quantum est ex parte sui, nihilominus actio est libera, quia primò ad libertatem, quæ est ad agere, & non agere, requiritur deter

Bonum simpliciter, dupliciter sumitur.

10. Ad argum. 2. D. Thome. Agens naturale ad vnum tantum determinatum.

11. Ad tertium. Habitui inclinatur per modum nature.

Ad libertatē actus sufficit libertas causa principalis.

determinatio principalis causæ, licet non quoad inclinationem naturalem, quæ est ad vnam partem, quam conditionem habet ex natura sua, & idèò ad illam partem habilitat potentiam. Licet enim visus, quantum est de natura sua, inclinatur ad actum videndi tantum, quia hoc facit ex imperio voluntatis, idèò non videre est liberum, quantum igitur magis actio, in quam inclinatur naturaliter ille habitus, qui est in illa potentia libera, erit libera.

12. Ad quartum. Passiones sibi in voluntate & quomodo? Quod vterius dicunt, scilicet quodd habitus est ad moderandum passiones, quæ non sunt in voluntate. Dicendum quodd hoc est falsum, quia gaudere, & tristari, quæ sunt passiones, in voluntate inveniuntur, quia secundum Augustinum 14. de Trinit. cap. 5. & 6. *Passiones sunt in voluntate, ut gaudere, & tristari, & timere*: imò naturale est voluntati delectari, vel tristari, licet passiones eius non sint cum alteratione corporali, ut sunt in appetitu sensitivo, & idèò non possunt passiones eius facilius discerni.

Vnde voluntas prona est ad condelectandum appetitui sensitivo. Aliter enim peccatum veniale non esset ex motu surreptitio primi motus, qui præueniunt deliberationem rationis, quæ sunt venialia peccata in voluntate, quia delectationes subitæ causantur immediatè ex passionibus consimilibus in appetitu inferiori, idèò ex opposito magis posset argui quodd in ea essent ponendæ virtutes, ex quo potest habere passiones inordinatas.

13. Virtus moderatur passiones potius ponenda in voluntate. Item, virtutes inclinant in contrarium eius, ad quodd inclinant delectabiliter passiones. Si igitur videtur rationabiliter virtutes posse poni in subiecto passionum, ita quodd habens actum circa illas moderandas, cum insint, quia actio virtutis est delectabilis ex hoc, quodd est virtuosior, & actio respectu obiecti est tristabilis. Impossibile est autem quodd eadem potentia habeat simul delectationem contrariam, quæ est ex actu virtutis, moderando, vel impediendo, quia tunc delectaretur, & tristaretur, quia necessariò alterum contristatur.

Et idèò rationabile est quodd virtus cohibens delectabiliter passiones delectationum inordinatarum in sensu, ponatur in alia potentia, cuius est delectari in bono, ratione cuius substat imperio eius appetitus sensitivus.

14. Si autem debeant præueniri huiusmodi passiones, ut non insint, & non imprimant obiecta, quæ nata sunt imprimere huiusmodi passiones inordinatas, magis potest hæc voluntas, quam appetitua tantum circa delectabile præsens, quodd apprehendit voluntas absens secundum rectam rationem, ut quid fugiendum.

Vnde necesse est virtutem esse in mente, non in eo, in quo est passio; sed voluntas regulat passiones, & idèò in voluntate ponendæ sunt virtutes morales.

Et idèò dicitur quodd habitus virtutis secundum apprehensionem rectam videtur immediatè poni in appetitua voluntatis, quia immediatè eam respicit, licet ex eo ipso possit alia impressio voluntatis quodammodo mediatè derelinqui in appetitu sensitivo, scilicet mediante recta inclinatione habituali in appetitu intellectiuo, ex frequentate bene eligere derelicta.

Confirmatur, quia prius naturaliter potest voluntas, cum sit proprius appetitus intellectiuus, eligere secundum dictamen rationis rectè ali-

quam cognitionem in agibilibus, ut puta fornicationem in vniuersali fugiendam, qua faciet appetitum sensitivum appetere conformiter rectæ, qui non est proprius appetitus intellectus, & ex frequenti sic eligere secundum rectam rationem in se causare habitum facilius eliciendi rectè circa tales passiones, quæ insunt sibi, vel quæ possunt inesse alteri: ita quodd potest in se generare habitum rectè eliciendi circa omnes passiones tales, ita ut cum potentia consideret in particulari delectabiliter, eligeret in particulari secundum rectam rationem; ita quodd sufficit habere passiones apprehensas, & cognititas, & huiusmodi habitus erit electius, licet non respiciat immediatè actualiter, & in particulari, & inexistenter. Aliter enim non esset virtuosus, nisi habens prius passiones in actu; nec fortis secundum virtutem, nisi fuit aggressus; nec liberalis nisi habens pecunias, nec temperatus, nisi prius habens passiones inordinatas. Et idèò sufficit quodd obiectum sit apprehensum intellectu, vel imaginatione, ad hoc quodd voluntas se habeat inclinando secundum virtutem.

SCHOLIUM III.

Ad primam instantiam, non putat improbabile quodd in Angelis essent virtutes morales, si in puris naturalibus creati essent, quia possent habere plures electiones de rectè agibili in alio. Ita Maior hic quæst. 6. Salas 1. 2. tract. 1. 2. d. 2. sect. 5. Verius tamen est oppositum, quia non habent difficultatem in rectè eligendo, sicut nostra voluntas ob coniunctionem ad appetitum. Hoc secundum est magis secundum mentem Doct. in Oxon. hic & 2. dist. 3. quæst. 10. num. 18. Vide Scholium in Oxon. hic num. 16.

Item, arguitur contra conclusionem. Ibi ponenda est virtus, quæ semper est perfectio hominis, ut homo, in quo ponenda est pro omni statu: sed huiusmodi non est appetitus sensitivus, quia in statu innocentie non fuit necessaria virtus in ea, quia fuit obediens rationi, ad quodd sufficiebat iustitia originalis: ergo voluntas erit obiectum, in quo virtus pro omni statu est ponenda.

Sed contra hoc arguitur. Nam si electio voluntatis ubi consequitur dictamen rationis rectæ, possit per hoc aggenerare habitum virtutis moralis ad delectabiliter eligere rectum circa passiones huiusmodi: ergo posset Angelus in se aggenerare virtutes morales, & frequenter bene eligere circa passiones, cum voluntas eius posset conformiter eligere rationi rectæ circumscripto appetitu sensitivo. Quia si hoc potest voluntas in nobis, ut præest appetitui sensitivo, & hoc tam circa passiones, tam suas, quam alterius: igitur accidit voluntati quodd coniungitur appetitui sensitivo, & passionibus, in quantum est subiectum virtutis moralis.

Item, tunc qui non haberet passiones, posset in se generare virtutes morales; & ego possem generare virtutem in me ex passionibus tuis.

Ad primum dicitur, quodd conclusio est vera. Et similiter ad secundum, quodd passio alterius imprimere potest delectationem, & intellectus potest ostendere volutari, & ita potest habere actum circa illam delectationem, sicut in seipsa, quia potest eligere oppositum bonum, & sic reprimere passionem sic ostensam. Vnde passiones sunt

Acquiri possunt virtutes morales antequam insint passiones.

15. Arguitur contra D. Thomam virtutes morales in appetitu sensitivo non esse ponendas. Vide Henri. quodl. 6. q. 11. Obiectio prima.

An sint in Angelis?

Secunda.

16. Responsio.

DISTINCTIO XXXV.

QUESTIO VNICA.

De natura donorum.

*Vtrum sapientia, scientia, intellectus,
consilium, sint habitus intelle-
ctuales?*

Alenf. 3. part. quest. 40. mem. 1. D. Thom. 1. 2. q. 68. art. 4. &
2. 2. quest. 8. art. 6. & quest. 55. art. 1. & hic quest. 1. art. 1.
Rich. art. 1. quest. 1. D. Bonau. ibidem. Azor. tom. 1. lib. 3.
cap. 29. quest. 5.



QUÆRITVR: An dona omnia,
scilicet, sapientia, scientia, & in-
tellectus, & consilium, sint habitus
intellectuales? Ad hoc patet ex
dictis. Sapientia non est intelle-
ctualis, vt ibi numeratur, vt communiter tra-
ditur in Scriptura: sed cum habetur charitas.
Vnde intellectus, scientia, & consilium sunt ha-
bitus intellectuales, vt hic sumuntur. Intellectus
est circa prima credibilium: scientia respectu
omnium credibilium, & est explicita cognitio.
Vnde intellectus, & scientia dicuntur fides im-

*Scientia &
intellectus
quomodo dif-
ferunt.*

plicita, & explicita, & consequuntur se inuicem
tam in via, quam in patria. In via dicitur aliquis
habere intellectum, qui assentit articulis: scien-
tiam vero, quæ scit articulos defendere in patria.
Intellectus dicitur visio diuinæ essentiae: scientia
cognitio articulorum in Verbo. Ideo intellectus,
& scientia est vnus habitus perfectus diuinæ co-
gnitionis primi credibilis, & expressiui aliorum.
Vnde sapientia est charitas, consilium est pru-
dentia, intellectus, & scientia sunt vnus habitus
respectu primi credibilis, & aliorum credi-
bilium inclusorum sicut in acquisitis, in-
tellectus est principiorum, scientia conclu-
sionum.

Contrà, in actibus acquisitis scientia & in-
tellectus sunt diuersi habitus; ergo & scientia
infusa, & intellectus. Dico quodd verum est an-
tecedens, vt patet 6. *Ethic.* Consequentia tamen
non valet, quia intellectus, & scientia credibi-
lium, habitus sunt excedentes facultatem natu-
ralem, quæ sunt in cognitione primi credibilis.
Et licet scientia, & intellectus acquisiti sint di-
uersi, quia inclinant ad diuersa euidencia per ha-
bitum intellectus, & scientiæ in patria, non video
alia credibilia, nisi in Deo. Ideo idem habitus est
ibi, quia non aliam euidenciam habeo, quam eui-
denciam essentiae diuinæ.

Reliqua huius tertij. libri vide in scripto
Oxonienſi.

*Sapientia, est
charitas, con-
silium, pru-
dentia.*

F I N I S.

DISTINCTIO XLIII.
Quaest. unic. Vtrum possibile sit peccatum in Spiritum sanctum. 415
DISTINCTIO XLIV.
Quaest. unic. Vtrum potentia peccandi sit à Deo. 417

LIBRI TERTII

DISTINCTIO I.
Quaest. 1. Vtrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturæ, vel in alia natura. 419
 2. Vtrum possibile sit naturam humanam personaliter vniri vni soli personæ diuinæ. 421
 3. Vtrum natura humana possit personari simul in tribus personis. 424
 4. Vtrum possibile sit plures naturas esse assumptas simul ab vna persona. ibid.
 5. Vtrum suppositum creatum posset sustinere aliam naturam. ibid.
DISTINCTIO II.
Quaest. 1. Vtrum tota natura humana fuit primò, & immediatè vnita Verbo. 427
 2. Vtrum possibile sit aliquam naturam personari Verbo, & non frui Deo. 429
DISTINCTIO III.
Quaest. 1. Vtrum beata Virgo concepta fuit in peccato originali. 431
 2. Vtrum Christus fuit conceptus sine originali. 435
 3. Vtrum Incarnationem præcessit organizatio, & similiter animatio. ibid.
DISTINCTIO IV.
Quaest. 1. Vtrum Beata Virgo fuit vera Mater Christi. 437
 2. Vtrum Beata Virgo fuit naturaliter Mater Christi. ibid.
DISTINCTIO V.
Quaest. unic. Vtrum natura diuina potuit assumere personam creatam. 441
DISTINCTIO VI.
Quaest. 1. Vtrum in Christo sit aliquod esse aliud ab esse Verbi increato. 442
 2. Vtrum Christus sit aliqua duo. 444
 3. Quid tenendum de opinionibus quorundam hinc. 445
DISTINCTIO VII.
Quaest. 1. Vtrum hæc sit vera, *Deus est homo.* 446
 2. Vtrum sit hæc vera, *Deus factus est homo.* 448
 3. Vtrum hæc sit vera, *Homo est factus Deus.* ibid.
 4. Vtrum Christus sit prædestinatus esse Filius Dei. 450

DISTINCTIO VIII.
Quaest. 1. Vtrum in Christo sit filiatio realis ad Matrem alia à filiatione ad Patrem. 452
 2. Vtrum relatio Christi ad Matrem sit relatio accidentalis. ibid.
DISTINCTIO IX.
Quaest. unic. Vtrum cultus latriæ debeatur Christo secundum naturam humanam. 454
DISTINCTIO X.
Quaest. unic. Vtrum Christus sit filius adoptiuus Dei. 457
DISTINCTIO XI.
Quaest. 1. Vtrum Christus sit creatura. 458
 2. Vtrum Christus secundum quod homo, sit creatura. ibid.
DISTINCTIO XII.
Quaest. unic. Vtrum Christus fuerit impeccabilis. 461
DISTINCTIO XIII.
Quaest. 1. Vtrum possibile fuit conferri animæ Christi summam gratiam conferibilem creaturæ. 463
 2. Vtrum summa gratia sit collata animæ Christi. ibid.
 3. Vtrum possibile fuit animæ Christi frui fruitione summa creata. ibid.
DISTINCTIO XIV.
Quaest. 1. Vtrum possibile fuit intellectum animæ Christi primò, & immediatè videre Verbum perfectè perfectissima visione. 468
 2. Vtrum possibile fuit animam Christi nosse omnia in Verbo, quæ Verbum nouit. 469
 3. Vtrum anima Christi perfectissimè nouit omnia in genere proprio. 474
DISTINCTIO XV.
Quaest. unic. Vtrum in Christo fuit passio secundum portionem superiorem. 477
DISTINCTIO XVI.
Quaest. 1. Vtrum Christus assumpsit necessitatem moriendi. 480
 2. Vtrum in potestate animæ Christi fuit non mori tunc ex violentia passionis. ibid.
DISTINCTIO XVII.
Quaest. 1. Vtrum in Christo sint duæ voluntates. 483
 2. Vtrum Christus aliquid voluit, vel aliquid orauit, quod non fuit factum. ibid.
DISTINCTIO XVIII.
Quaest. 1. Vtrum Christus meruit in primo instanti suæ conceptionis. 485
 2. Vtrum Deus potest remittere culpam sine infusione gratiæ. 490
 3. Vtrum sit necessarium ponere habitum charitatis in anima Christi propter actum fruitionis veræ. 492
DISTIN

LIBRI QVARTI

DISTINCTIO I.

Quaest. unic. Vtrum Christus meruit omnibus nobis gratiam, & gloriam. 495
DISTINCTIO XX.
Quaest. unic. Vtrum necesse fuit genus humanum reparari per passionem Christi. 499
DISTINCTIO XXI.
Quaest. unic. Vtrum corpus Christi fuisset putrefactum si resurrectio fuisset dilata. 502
DISTINCTIO XXII.
Quaest. unic. Vtrum Christus fuit homo in triduo mortis. 504
DISTINCTIO XXIII.
Quaest. unic. Vtrum ponenda sit fides infusa respectu credibilium. 510
DISTINCTIO XXIV.
Quaest. unic. Vtrum creditum potest esse scitum, vel è contra. 516
DISTINCTIO XXV.
Quaest. unic. An ante Christi aduentum fuit eadem fides necessaria ad salutem, quæ post eius aduentum, & an de iisdem credilibus, quæ credit Ecclesia. 522
DISTINCTIO XXVI.
Quaest. unic. Vtrum spes sit virtus Theologica à fide & charitate distincta. 525
DISTINCTIO XXVII.
Quaest. unic. Vtrum ponenda sit charitas infusa. 531
DISTINCTIO XXVIII.
Quaest. 1. Vtrum eodem habitu diligimus Deum & proximum. 534
 2. An habenti charitatem necessarium sit diligere proximum. 535
DISTINCTIO XXIX.
Quaest. unic. An homo tenetur post Deum, maximè diligere se. 536
DISTINCTIO XXX.
Quaest. unic. Vtrum inimici sint diligendi ex charitate. 537
DISTINCTIO XXXI.
Quaest. unic. Vtrum sola charitas manet in Patria. 540
DISTINCTIO XXXII.
Quaest. unic. Vtrum Deus diligit omnia æqualiter ex charitate. 541
DISTINCTIO XXXIII.
Quaest. unic. Vtrum virtutes morales sint in voluntate. 544
DISTINCTIO XXXIV.
Quaest. unic. Vtrum virtutes, dona, fructus, & beatitudines distinguantur. 550
DISTINCTIO XXXV.
Quaest. unic. Vtrum sapientia, scientia, intellectus, consilium, sint habitus intellectuales. 554

Quaest. 1. Vtrum possibile sit aliquam creaturam habere aliquam causalitatem effectiuam respectu cuius effectus producendi per creationem. 557
 2. Vtrum hæc sit per se essentialis definitio Sacramenti, quod est *inuisibilis gratia visibilis forma.* 563
 3. Vtrum Sacramenta nouæ legis habeant causalitatem actiuam respectu gratiæ. 566
 4. Vtrum Sacramentis nouæ legis insit aliqua virtus supernaturalis, quæ sit aliquo modo causa creationis gratiæ in anima. 567
 5. Vtrum in Circumcisione conferebatur gratia. 570
DISTINCTIO II.
Quaest. 1. Vtrum Sacramenta nouæ legis habeant efficaciam suam respectu gratiæ conferendæ à passione Christi. 574
 2. Vtrum baptizati Baptismo Ioannis tenebantur de necessitate salutis iterum baptizari Baptismo Christi. 577
DISTINCTIO III.
Quaest. 1. Quæ sit definitio & essentia Baptismi. 578
 2. Vtrum hæc sit præcisè forma huius Sacramenti, *Ego baptizo te in nomine Patris & Filij & Spiritus sancti.* 579
 3. Vtrum sola aqua naturalis & pura sit conueniens materia Baptismi. 582
 4. Vtrum institutio Baptismi euacuauerit Circumcisionem. 584
DISTINCTIO IV.
Quaest. 1. Vtrum paruuli sint baptizandi. 588
 2. Vtrum paruuli baptizati recipiant effectum Baptismi. 589
 3. Vtrum paruulus in vtero matris possit baptizari. ibid.
 4. Vtrum Adultus non consentiens possit recipere Sacramentum Baptismi. 591
 5. Vtrum Adultus fictus recipiat effectum Sacramenti. 593
 6. Vtrum baptizati Baptismo flaminis teneantur ad susceptionem Baptismi. 595
 7. Vtrum omnes baptizati æqualiter recipiant effectum Baptismi. 596
DISTINCTIO V.
Quaest. 1. Vtrum malitia ministri impediatur effectum Baptismi, & an possit conferre verum Baptismum. 597
 2. Vtrum recipiens Baptismum à malo ministro peccet mortaliter. ibid.
 3. Vtrum