

secunda. — *Responsio.* — Possunt vero contra hanc expositionem divi Thomæ nonnulla objici. Primum est, quia constat in doctrina divi Thomæ existentiam realiter distinguui ab essentia, ex quo fundamento videtur in hoc articulo procedere. Sed hæc objectio in præsentibus non urget, tum quia sensus divi Thomæ in illa quæstione metaphysica variis modis exponitur, etiam a discipulis divi Thomæ; tum etiam quia præsens quæstio theologica non omnino ab illa pendet, ut constat ex rationibus sectione præcedenti factis. Secundo vero objicitur, quia D. Thomas nullo alio loco disputavit de propria existentia humanitatis; de unitate autem personæ Christi satis in superioribus dixerat; ergo hic non intendit agere de hoc secundo, sed de primo. Respondetur forte

Thomam non movisse specialem quæstionem de creata existentia humanitatis, quia ut evidens supponit hanc esse actualem et realem entitatem creatam, quæ sine creata existentia neque mente concipi potest. Ideo vero movit quæstionem de unitate ipsius esse Christi, quia hæc consequens erat ad quæstionem de unitate ipsius Christi. Unde, sicut ex superioribus constare poterat Christum esse unum, quia ostensum fuerat esse unam personam compositam, et hanc unionem esse substantialem, et nihilominus quia unitas est veluti quid consequens ipsum ens, ideo hic D. Thomas specialiter disseruit quomodo sentiendum sit de unitate Christi, ita, licet ex dictis de unitate personæ et substantiali unionem incarnationis, constare posset esse in Christo unum esse, nihilominus hoc diserte explicandum fuit, propter eandem rationem. Concedo ergo hic esse sermonem de esse existentie ut sic, et de unitate illius, non tamen de unitate simplici, sed composita, nec de existentia solius humanitatis, sed totius Christi Dei et hominis, de quo in præcedenti articulo quæsitum fuerat, an sit unum vel duo. Et quod hic fuerit sensus hujus quæstionis D. Thomæ, inde etiam confirmari potest, quia hoc modo explicata proprie pertinebat ad hunc locum; si autem quæstio esset de unionem essentiali creatæ cum existentia increata, potius pertineret hæc quæstio ad explicationem ipsius mysterii, quæ supra, q. 2, tradita est, ut ex ibi etiam dictis facile constare potest. Quam difficultatem vidit Cajetanus hic in explicatione tituli, eamque expedivit, dicens, omnia, quæ antea tractata sunt, pertinere ad esse vel fieri incarnationis in se,

vel in enunciationibus; nunc vero agi de unitate quæ sequitur ens. Sed re vera non ita est, nam, quæ supra de scientia et gratia, et similibus, dicta sunt, non pertinent ad esse vel fieri incarnationis quoad substantiam ejus; unio autem in existentia ipsius naturæ maxime pertineret ad substantiam mysterii, si revera intercessisset.

7. *Objectio tertia.* — *Responsio.* — Tertio objici potest, quia D. Th. aperte hic dicit, secundum humanam naturam non advenire Filio Dei novum esse, sed solum habitudinem esse præexistentis ad humanam naturam. Respondetur tamen facile ex dictis, non negare simpliciter novum esse, sed novum esse personale; advenit enim humanitas Verbo, tanquam natura supposito, et ideo non affert esse simpliciter, et completum, tanquam id quod est, sed solum esse naturæ, quod est esse secundum quid, et potius habet rationem in-existentiæ in Verbo. Unde, licet respectu Verbi secundum se, nullum esse illi addatur per unionem humanitatis, sed solum quædam habitudo ad ipsam, tamen respectu Verbi ut hominis, revera additur esse naturale ipsius humanitatis. Et ad eundem modum facile intelliguntur omnia, quæ D. Thomas dicit in solutionibus argumentorum.

8. *Objectio quarta.* — *Responsio.* — Unum solum, quod in solutione ad tertium dicit, scilicet, tres personas divinas non habere nisi unum esse, quia in eis idem est esse naturæ et personæ, difficile est. Ostendimus enim in superioribus, esse in Trinitate non tantum unum esse absolutum, sed etiam tria relativa. Sed hæc difficultas solvenda est etiam a discipulis D. Thomæ, qui admittunt tres existentias relativas. Unde dicendum est, D. Thomam loqui de esse perfectissimo, quod est esse simpliciter Dei, et omnium personarum, quod secundum se et ex proprio conceptu est, non solum existentia, sed etiam subsistentia; et ideo ratione illius tres personæ sunt unum absolute, et habent simpliciter unum esse, quamvis personaliter distinguantur, et ut sic habeant distincta esse relativa, et secundum quid.

QUÆSTIO XVIII.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO,
QUANTUM AD VOLUNTATEM, IN SEX ARTICU-
LOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem. Et circa hoc quærentur sex.

Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, et alia humana.

Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, et alia rationalis.

Tertio, utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates.

Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

Quinto, utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo sint due voluntates¹.

1. *Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Christo non sint due voluntates, una divina, et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet, divina.*

2. *Præterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo, sicut instrumentum divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.*

3. *Præterea, illud solum multiplicatur in Christo, quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea, quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate. Quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.*

4. *Præterea, Damasc. dicit, in 3 lib. 2, quod aliquantulum velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ, scilicet, personalis. Sed omnis voluntas est aliquantulum voluntas, quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet; sed in Christo fuit, et est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.*

Sed contra est quod Dominus dicit, Luc. 22:

¹ 3, d. 14, a. 1, q. 1, corp., et d. 17, a. 1, q. 1; et 4 contr., c. 36. Et Pot. q. 10, a. 4, ad 13, et opus. 2, c. 102, et Jo. 6, l. 4, co. 3, fin.

² Orth. fid., cap. 14.

XVIII.

Pater, si vis, transfer calicem istum a me, veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat.

Quod inducens Ambrosius ad Gratianum imperatorem, dicit¹: Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. Et super Lucam dicit²: Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad divinitatem; voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis æterna.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in Christo esse unam solam voluntatem, sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo; sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione (ut Philosophus dicit, in 3 de Anima³), sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes, qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit, unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macharius, Antiochenus Patriarcha, et Cypus⁴ Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas; quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate; ut patet ex epistola synodica Agathonis Papæ⁵. Et ideo in VI Synodo, apud Constantinopolim celebrata, determinatum est oportere dici, quod in Christo sint due voluntates, ubi sic legitur⁶: Iuxta quod olim Prophetæ de Christo, et ipse nos erudit, et sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum, duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes prædicamus. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostendit.

¹ L. 2 de Fid. ad Gratia., c. 3, med., tom. 2.

² Super illud Luc.: Non mea voluntas, sed tua fiat, lib. 10 in Luc., tom. 5.

³ Tex. 42, tom. 2.

⁴ Alias Cypus seu Typus.

⁵ Hæc epistola missa fuit ad Synod., lecta in actione 4, et recepta in 8.

⁶ In epist. Agatho., quæ fuit lecta in act. 4.

18

sum est¹. Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt². Unde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit in humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ, nullam diminutionem passus est Filius Dei, in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est³. Unde necesse est dicere, quod in Christo sint duæ voluntates, una, scilicet, divina, et alia humana.

Ad primum ergo dicendum, quod quicquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ; quia etiam aliorum Sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle et perficere, ut dicitur Philipp. 2. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen moventur a Deo, ut in prima parte dictum est⁴. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalm. 39: Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Unde Augustinus dicit contra Maxim. 5: Ubi dicit Filius Patri: Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat, quod tua verba subjungis et dicis: Ostendit vere suam voluntatem, subjectam suo genitori? quasi nos negemus hominis voluntatem, voluntati Dei debere esse subjectam.

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti, quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimum, sicut securis, aut serra, moveatur ab artifice per solum motum corporalem. Instrumentum vero, animatum anima sensibili, moveatur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero, animatum anima rationali, moveatur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini moveatur servus ad aliquid agendum; qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit, in primo Politicorum⁶. Sic ergo humana natura in

¹ Q. 2, art. 5.

² Q. 79 et 80.

³ 1 p., q. 19, a. 1.

⁴ Q. 105, art. 4.

⁵ Lib. 3, c. 20, ante med., tom. 6.

⁶ C. 2 et 4, et lib. 8 Ethic., c. 11, tom. 5.

Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveatur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus hujus potentia (qui etiam voluntas dicitur) quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta, respectu felicitatis; quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis (sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt¹), et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo, præter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum quod, per hoc quod dicitur aequaliter velle, designatur determinatus modus volendi; determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cujus est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam, quod est aequaliter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum, ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut, scilicet, moveatur semper secundum autum divinæ voluntatis.

COMMENTARIUS.

1. Quæstio hæc, tam de facultate ipsa, quam de actu voluntatis, intelligi potest. D. Thomas autem proprie videtur illam tractare de ipsa potentia, ut patet ex ratione articuli; quamvis in solutionibus argumentorum, præsertim ad 3, ad motum seu actum voluntatis, responsionem extendat; directe vero de operatione ipsa in sequenti quæstione disputat.

2. Antea vero quam D. Thomas quæstionem definiat, refert hæreticos, qui unam tantum voluntatem in Christo posuerunt, inter quos numerat Apollinarem, Eutychetem, Nestorium, et Macharium Antiochenum, cum illius sectatoribus; ex quibus solum hi prætremi, qui Monothelitæ dicti sunt, hunc errorem directe asseruerunt, de quorum sensu infra nonnihil dicemus. Apollinaris vero, negando habuisse Christum animam rationalem, consequens est ut etiam negaverit habuisse voluntatem creatam, et eodem modo videtur

¹ Q. 5, a. 8, et q. 6, art. 1.

D. Thomas argumentari de Eutychete, sicut posuit in Christo unam naturam, ita etiam posuisse unam voluntatem, et est optima collectio, si ille posuit unam naturam per conversionem, seu transmutationem unius naturæ in alteram, vel utriusque in unam tertiam. Si autem posuisset unam naturam solum per compositionem, non est necesse ut posuerit unam voluntatem, nisi solum unitate ordinis seu conformitatis; sicut, licet natura hominis una sit, duplex in ea potest esse appetitus, ita tamen ut unus alteri subordinatus sit. De Nestorio autem, cum ille posuerit in Christo duas personas et duas naturas, mirum videri potest quomodo D. Thomas illi tribuat; quod unam tantum posuerit in Christo voluntatem. Sed considerandum est aliud esse loqui in sententia Nestorii de Deo et homine, aliud de Christo; ille enim in vero Deo ac vero homine ponebat duas personas et duas naturas, et consequenter etiam duas voluntates; at vero in Christo, quem a vero Deo ipse distinguebat, unam tantum voluntatem creatam esse credidit, et hic est sensus D. Thomæ, ut bene Cajetanus indicavit. Unde hic error Nestorii non est directe contra veritatem, quam hoc loco D. Thomas docere intendit, scilicet, esse in Christo homine voluntatem creatam; supponit enim ipsum esse verum Deum, et consequenter habere voluntatem divinam, et inde concludit habere duas voluntates, quia necesse est ut etiam habeat voluntatem creatam; nam, cum hæc pertineat ad perfectionem humanæ naturæ, eamque necessario consequatur, necesse est fateri illam assumptam esse a Verbo in humana natura. Denique de Machario sciendum est non fuisse ipsum primum hujus erroris auctorem, nam in VI Synodo, act. 10, versus finem, et act. 16, in fine, referuntur Themistius, Theodosius, et alii antiquiores hujus hæresis patroni, quamvis fere omnes illi unam tantum naturam in Christo ponerent. Damascenus etiam, qui Machario antiquior fuit, contra hanc hæresim disputavit, lib. 3 de Fide, c. 14.

3. In solutione ad primum et secundum, declarat D. Thomas optime, quomodo humana voluntas Christi possit esse instrumentum voluntatis divinæ, et ad nutum illius gubernari, et nihilominus libero et perfecto modo ac connaturali operari. Et significat D. Thomas ita fuisse motam Christi voluntatem a Verbo divino, sicut solent voluntates justæ et sanctæ ad nutum divinæ gratiæ moveri. Quod

putatione trademus. Aliæ solutiones claræ sunt.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem¹.

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus, in 3 de Anima², quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea, secundum August., 12 de Trin.³, sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit, super illud Joan. 3: Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto⁴. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est⁵. Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in 2 ad Gratianum imperatorem⁶: Mea est voluntas, quam suam dicit, quia ut homo suscepit tristitiam meam. Ex quo datur intelligi, quod tristitia pertinet ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est⁷. Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis.

Respondeo dicendum quod, sicut prædictum est⁸, Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut

¹ Infra, a. 5, corp. Et 3, d. 17, a. 1, q. 2, et opusc. 2, c. 230.

² Tex. 42, tom. 2.

³ C. 13, paulo post prin., tom. 2.

⁴ Tr. 11, a. med., et l. 4 de Peccat. merit. et rem., c. 32.

⁵ Art. præc.

⁶ Lib. 2 de Fide ad Grat., c. 3, a medio, t. 2.

⁷ 1. 2, q. 23, art. 1 et 2.



in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei assumpserit, cum humana natura, etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis, inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur; et ideo oportet dicere, quod in Christo fuerit sensualis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam quod sensualitas, sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationalis per participationem, ut patet per Philosophum, in 1 Ethicorum¹. Et quia voluntas est in ratione (ut dictum est²), pari ratione, potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, in quantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas signatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod, ubi est unum propter alterum, ibi unum tantum esse videtur, sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

COMMENTARIUS.

Supra hic articulus expositus est a nobis, q. 15, ubi de appetitu sensitivo Christi Domini egimus, quia necessarium nobis visum est ad explicandum motus et actus ejus, de quibus D. Thomas ibi disseruit. Hic vero, propter conjunctionem quam appetitus cum voluntate habet, sermonem de illo miscet. Est autem littera ejus satis clara. De re vero ipsa nihil aliud a nobis dicendum occurrit.

¹ C. ult., tom. 5.

² Art. præc.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem¹.

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Christo fuerint duæ voluntates, quantum ad rationem. Dicit enim Damasc., in 2 lib.², quod duplex est hominis voluntas, scilicet, naturalis, quæ vocatur thelisis; et voluntas rationalis, quæ vocatur bulisis. Sed Christus in humana natura habuit quicquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivæ; et ideo secundum differentiam sensus et intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Et similiter, in quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis et alia rationalis.

3. Præterea, a quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est quod in quolibet ordine est unum primum movens; sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quæ est voluntas rationis; Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est³, voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipitur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntatis enim, ut in secunda parte dictum est⁴, et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum. In id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo

¹ Supra, ead. q., a. 2, ad 2. Et infra, a. 4 et 5, corp. Et 3, d. 17, a. 1, q. 3. Et op. 2, c. 230.

² C. 22, et lib. 3, c. 14 et 18.

³ Art. 1 hujus q., ad 3.

⁴ 1. 2, q. 8, a. 2 et 3.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium¹.

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damasc., in 3 lib.²: Gnomem autem, id est, sententiam, vel mentem, vel excogitationem, et prohæresim, id est, electionem, in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. Maxime autem in his, quæ sunt fidei, est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 3 Ethic.³, quod electio est appetitus præconsiliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus; Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est⁴. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Isai. 7: Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum, et eligere bonum, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est⁵, in Christo fuit duplex actus voluntatis. Unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis. Alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit in 3 Ethic.⁶, electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem, eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura. Electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est⁷. Et ideo, cum in

¹ 3, d. 14, a. 1, q. 1, corp., et dis. 17, a. 1, q. 3, ad 5. Et dist. 18, art. 2, ad 5.

² C. 14, prop. fin.

³ C. 3, circa fin., tom. 5.

⁴ Q. 15, art. 1 et 2.

⁵ Art. 1 hujus q., ad 3.

⁶ C. 2, in fin., tom. 5.

⁷ Q. 83, art. 4.

alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est secundum se volitum, ut sanitas (quod a Damasc.¹ vocatur thelisis, id est, simplex voluntas; et a Magistris vocatur voluntas ut natura); et alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est volitum, solum ex ordine ad alterum; sicut est sumptio medicinæ; quem quidem voluntatis actum Damasc.² vocat bulisim, id est, consiliativam voluntatem, a Magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est, quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana, essentialiter, et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate, quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quæ est ut natura, quæ dicitur thelisis, et voluntas, quæ est ut ratio, quæ dicitur bulisis.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ duæ voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est³.

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in prima parte dictum est⁴.

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas, quæ consideratur ut natura, in quantum, scilicet, refugit alienum malum absolute considerationem.

COMMENTARIUS.

Articulus hic solum est positus ad explicandum varios modos operandi ejusdem voluntatis Christi, et diversa nomina, quæ ab illis sortitur. Et littera est satis clara; docet enim D. Thomas unam esse voluntatem humanam Christi, quæ interdum operatur ut ratio, interdum ut natura. Quæ doctrina ex 1 p., et 1. 2 constare etiam potest, nam in hoc eadem est ratio de Christo, et de aliis hominibus. In sequentibus etiam disputationibus nonnulla addemus.

¹ Loco citato in arg.

² Loco citato in arg. 1.

³ In corp. art.

⁴ Q. 79, art. 8.

Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in prima parte habitum est¹.

Ad primum ergo dicendum, quod Damasc. excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis impertiri dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Ephes. 1: Elegit nos in ipso, etc., cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in auctoritate prædicta².

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per iudicium. Illud enim, quod iudicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus, ut in 3 Ethicorum dicitur³. Et ideo, si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet, quod dubitatio sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad aliud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

DISPUTATIO XXXVII,

In quinque sectiones distributa.

DE VOLUNTATE HUMANA CHRISTI, EJUSQUE LIBERTATE.

De hac sola facultate animæ Christi superest nobis disputare, quam disputationem in hunc locum distulimus, ne a D. Thomæ ordine recederemus; nam alioqui disputanda fuisset statim post tractatum de intellectu, prius quam de appetitu sensitivo diceremus. De hac autem potentia duo disputanda videntur. Primo, de ipsa potentia et modo operandi quem in Christo habuit; deinde de actibus et efficacia ejus, nam cætera, quæ de ejus virtutibus desiderari possunt, supra, q. 7, satis disputata sunt.

¹ Ibid., et 1. 2, q. 13, art. 1.² Citata in arg. 1.³ C. 2 et 3, tom. 5.

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit voluntas humana.

1. Errores, qui circa quæstionem hanc olim fuerunt, satis in expositione textus D. Thomæ explicati sunt, ex quibus, qui processerunt ex aliis erroribus, scilicet, quia vel negarunt duas naturas, vel unam personam Christi, satis in superioribus refutati sunt. Monothelitæ vero proprie sunt hoc loco refutandi; eorum tamen sensus ambiguus est, quia, ut refert Agat. Pap., in epistola quæ refertur VI Synod., act. 4, tam varie tamque confuse locuti sunt, ut vix satis constet quo sensu errorem suum asseruerint. Imprimis vero certum est, illos non negasse habere Christum divinam voluntatem; cum ergo dicebant Christum tantum habere unam voluntatem, constat in eum errorem incidisse, quia putabant, Christum carere humana voluntate. Sed hoc quatuor modis asserere potuerunt. Primo, negando duas naturas Christi, et ita refert hunc errorem Præteol., verbo Monophysitæ. Secundo, non negando duas substantiales naturas, sed tantum ipsam potentiam voluntatis humanæ, et hoc sub dubitatione indicat Castro, verbo Christus, hæres. 6. Tertio, non negando potentiam, sed omnem ejus actum, ut Cajetanus hic interpretari videtur. Quarto, nec potentiam, nec omnem actum simpliciter negando, sed solum propriam determinationem, vel deliberationem voluntatis humanæ, ita ut dixerint, voluntatem Christi esse unam, unitate motionis liberæ, ut, sicut actio eleemosynæ dicitur una moraliter, quia unica motione libera fit, licet physice plures actiones vel facultates requirat, ita isti intellexerint, voluntatem Christi humanam non potuisse operari se movendo, et applicando libere ad actus suos, sed solum ex determinatione voluntatis divinæ, et ideo unam Christi voluntatem vel operationem affirmarint. Quomodo videtur D. Thomas exponere hunc errorem, 4 lib. contra Gent., c. 36, et q. seq., art. 1; et sumitur ex Agath. Papa supra. Sed hic postremus sensus pertinet ad sectionem sequentem; nunc contra secundum et tertium breviter dicendum est, nam de primo in superioribus fuse satis dictum est; quid autem Monothelitæ senserint, incertum est, ut dixi. Quantum vero ex VI Synodo, act. 4, in ep. Agathonis, et act. 8, 10 et 11, colligi potest, verisimilius est tam secundo quam tertio mo-

do negasse in Christo humanam voluntatem, potentiam, scilicet, et operationem; et hoc significat D. Thomas hic, et citatis locis.

2. Dico primo, in Christo Domino fuisse humanam seu creatam voluntatem. Conclusio est de fide, definita in VI Synod., act. 4, 8, 11 et 18, ubi traditur esse in Christo duas voluntates. Idem in VII Synod., act. 7, in definitione fidei; et in Lateran., sub Martino I, can. 11, quibus locis multa ex sacra Scriptura et Patribus referuntur in confirmationem hujus veritatis, præsertim illa in quibus Christus Dominus suam voluntatem a Patris voluntate distinguit, ut Matth. 26: *Non sicut ego volo, sed sicut tu;* et Luc. 22: *Non mea voluntas, sed tua fiat;* et Joan. 5: *Non quero voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me;* et c. 6: *Descendi de celo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.* Et illa, in quibus Christo tribuitur obedientia, quæ cadere non potest nisi in voluntatem creatam, ad Phil. 2: *Factus obediens usque ad mortem;* Joan. 4: *Cibus meus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me.* Et similia multa congerit Leo Papa, epist. 19 et 83; Caius Pap., ep. ad Felicem; Agap. Papa, ep. ad Ant. Rationes etiam sunt evidentes. Prima est Agat. Papæ, supra dicta epistola, qua etiam sæpe utitur Damasc., lib. 3, c. 14: *Quia voluntas, inquit, est naturalis, non personalis, id est, sequitur naturam, non personam.* Unde in Deo est una voluntas omnium personarum propter unitatem naturæ, non triplex propter distinctionem suppositorum; ergo, e contrario, in Christo Domino sunt duæ voluntates propter duas naturas, non una propter personam unam; ergo præter voluntatem divinam est in eo voluntas humana. Secunda est D. Thomæ hic, et explicat præcedentem, quia voluntas est naturalis proprietas, necessario consequens humanam naturam, et pertinet ad magnam perfectionem ejus; sed omnia naturalia fuerunt in Christo integra et perfecta; ergo. Tertia sumi potest ex fine incarnationis, quæ fuit mereri et satisfacere pro hominibus; sine voluntate autem creata nullo modo esse potest meritum vel satisfactio; ergo fuit in Christo voluntas creata.

3. Dico secundo, in Christo non solum fuisse hanc voluntatem, quoad ipsam facultatem seu actum primum, sed etiam fuisse expeditam ad operandum et eliciendum proprios actus secundos distinctos ab actu increato divinæ voluntatis. Quod etiam de fide est, ex eisdem

definitionibus, testimoniis et rationibus. Sacra enim Scriptura potissimum de actibus loquitur, et Concilia eodem modo de potentia et actibus loquuntur; et merito, quia potentia est propter operationem, et præsertim in præsentia materia, quia meritum et satisfactio non consistit in ipsa potentia, sed in actibus ab illa elicitis. Neque hic occurrit specialis difficultas. Legantur quæ afferuntur de hac re in VI Synodo act. 4 et 10; et Damasc., lib. 3, c. 15.

SECTIO II.

Utrum voluntas Christi humana fuerit libera ad operandum.

1. Hæretici, qui universaliter negant liberum arbitrium in humana natura, consequenter illud in Christo negabunt. Sed non est hujus loci generaliter errorem illum refutare, sed potius supponendum est, voluntatem humanam ex sua natura esse liberam; et inquirendum an in Christo Domino hac libertate privata fuerit propter aliquam singularem causam, vel perfectionem. In qua re nihil invenio specialiter ab hæreticis dictum esse, præter ea quæ de Monothelitæ, sectione præcedenti explicavi. Inter Scholasticos vero, quamvis omnes consentiant, et simpliciter affirmant voluntatem Christi fuisse liberam, ut videre licet in D. Thomæ hic; Alens., 3 p., q. 16, et aliis, cum Magist., d. 18; Bonaventura, art. 1, q. 1, et q. 2, ad 2; Rich., art. 1, q. 1; Scoto, q. 1; Durand., q. 1; Palud., q. 2, art. 2; Gabriele, art. 3, dub. 1; Marsilio, q. 12, art. 1, concl. 1; tamen in modo explicandi hanc libertatem est nonnulla diversitas. Dupliciter enim potest voluntas dici libera, scilicet, vel tantum a coactione, quia voluntarie operatur, et non coacte; vel etiam a necessitate, quia, scilicet, aliquo modo habet in sua potestate operari et non operari. Quidam ergo voluntatem Christi faciunt liberam priori tantum modo, et non posteriori, ut evitent difficultates quæ sunt in salvanda Christi libertate, quoad indifferentiam, et earentiam necessitatis. A qua sententia non multum discrepat Gabriel supra; vide ibi Marsil., q. 12, ad 4 principale; quam nonnulli moderni amplectuntur. Quin potius etiam D. Thomas, in 3, c. 48, q. 1, art. 2, ad 5, in 2 solutione illius, hanc sententiam ut probabilem relinquit. Sed nunquam D. Thomas in partibus hoc docuit, sed sæpe contrarium; est enim illa sententia omnino falsa et improbabilis.