

230



UAN

SIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO
CCIÓN GENERAL DE BIBLIOTEC



SCC
Lib. Sē
Tom. III

BX1749

.P4

D8

1754-55

v.3

c.1

132615



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



1080046597

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
CAPILLA ALFONSO BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

Rollo-16 MICROFILMADO 14/12/82

UANL

®

BX 1749

.P4

D8

1754-55

V.3



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MEXICO IIII

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

VEN. P. ET DOCT.

JOAN. DUNS
SCOTI,
ORDINIS MINORUM,

Theologi eminentissimi,

Atque Academiae Subsilium Antesignani,

Questiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis
super Sententias, & Quodlibeta,

A. R. A. P. FR. ANTONIO BARROS

Observantis Provinciae S. Jacobi Alumno, Lect. Jub.

Archiepiscop. Compostellani Examinatore Synodali,
dioc. Provinciae Ex-Ministro Provinciali, ac P.

Digniore, & in Romana Curia Procuratore

Generali Ordinis accurate recognita, & juxta

emendatiorem, & exaltatiorem ex iis, quae

hucusque prodierunt, hujus Operis

editionem quinque voluminibus

pro majori studentium

commodo publicae luci,

& utilitati datae.

46257

In III. Sententiarum,



ROME M. DCC. LIV.

Typis Angeli Rotilii.

SUPERIORUM PERMISSO.





JOANNIS DUNS
SCOTI,
DOCTORIS SUBTILIS
ORDINIS MINORUM,
THEOLOGORUM OMNIUM PRINCIPIS.

Super Tertium Sententiarum Questiones exactissimæ.

DISTINCTIO PRIMA.

POSTQUAM Magister in primo lib. determinavit de Deo quantum ad rationem suæ naturalis perfectionis, & in secundo libro determinavit de ipso Deo, in quantum ejus perfectio refulcet in operibus creationis. In hoc tertio determinat de Deo, in quantum ejus perfectio refulcet in operibus reformationis. Et circa primam distinctionem hujus tertii quærentur quinque. (a) Primo, utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi. Secundo, utrum tres persone possint assumere eandem naturam numero. Tertio, utrum una persona possit assumere plures naturas. Quarto, utrum suppositum creatum possit sustentare hypostaticè aliam naturam creatam. Quinto, utrum formalis ratio terminandi situm unionem sit proprietates relativa (b).

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi.

CIRCA primum arguitur quod non, quia actus purus, & infinitus non est alicui composibilis, ut probatum est *distinct. 8. primi lib.* Verbum est talis actus; ergo, &c. (c) Præterea, inter unibilem est aliqua proportio; hæc ad infinitum nulla est proportio;

A 3

Ver-

a a. l. 1. b a. l. 1. d. 1. c prima.



FONDO BIBLIOTECA MÚLTIPLE
DEL EST. UNIV. DE LEÓN

132915

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



JOANNIS DUNS
SCOTI,
DOCTORIS SUBTILIS
ORDINIS MINORUM,
THEOLOGORUM OMNIUM PRINCIPIS.

Super Tertium Sententiarum Questiones exactissimæ.

DISTINCTIO PRIMA.

POSTQUAM Magister in primo lib. determinavit de Deo quantum ad rationem suæ naturalis perfectionis, & in secundo libro determinavit de ipso Deo, in quantum ejus perfectio refulcet in operibus creationis. In hoc tertio determinat de Deo, in quantum ejus perfectio refulcet in operibus reformationis. Et circa primam distinctionem hujus tertii quærentur quinque. (a) Primo, utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi. Secundo, utrum tres persone possint assumere eandem naturam numero. Tertio, utrum una persona possit assumere plures naturas. Quarto, utrum suppositum creatum possit sustentare hypostaticè aliam naturam creatam. Quinto, utrum formalis ratio terminandi situm unionem sit proprietates relativa (b).

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi.

CIRCA primum arguitur quod non, quia actus purus, & infinitus non est alicui composibilis, ut probatum est *distinct. 8. primi lib.* Verbum est talis actus; ergo, &c. (c) Præterea, inter unibilem est aliqua proportio; hæc ad infinitum nulla est proportio;

A 3

Ver-

a a. l. 1. b a. l. 1. d. 1. c prima.



FONDO BIBLIOTECA MÚLTIPLE
DEL EST. UN. DE LEÓN

132915

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Verbum est infinitum, (A) natura humana est finita; ergo non sunt unibilia. Præterea: contraria non possunt simul esse propter eorum repugnantiam; natura creata, & increata plus repugnant sibi invicem quam contraria, quia contraria sunt in eodem genere, non sic creata, & increata natura, patet, ergo &c. prima probatur per Philosophum a *Metaph.* ubi arguit, quod si contraria essent simul in eodem, & contradictoria essent simul vera.

Præterea, incarnate est agere, ergo incarnati est pati; Verbum divinum non patitur; ergo non incarnatur. Probatio consequentia, quia omni actioni correspondet aliqua propria passio. Et si negetur hoc propter instantiam de *amore*, & *amari*, ergo eodem modo de *unire*, & *uniri*. Non valet instantia, quia illa est actio inveniendi, cui non correspondet passio aliqua in obiecto; sed incarnate est ratio transiens in obiectum extra, igitur sibi correspondebit passio aliqua.

VERITAS

Præterea, per aliquas rationes speciales arguitur; & primo ex parte naturæ assumptæ; quia eadem natura humana est *hæc* per se existens, & personarum personalitate creata; sed natura non potest assumi, nisi sit *hæc* per se existens; igitur non potest assumi, nisi personarum personalitate propria, sed si sit sic personata, non potest assumi a persona increata; igitur est inassumibilis: igitur &c. Probatio primæ propositionis, quia per se existens in natura intellectuali est persona; probatio secundæ propositionis, quia non potest assumi, nisi actu existens; & hoc existentiæ sibi propria: sed existentiæ propria naturæ quæ est substantia, est per se existentiæ. Probatur etiam eadem propositio, quia sicut natura creata se habet ad singularitatem, ita natura intellectualis, saltem singularis videtur se habere ad personalitatem; sed natura creata, ita est singularis quod non potest manere eadem sine sua singularitate; igitur nec natura intellectualis singularis potest manere eadem sine sua personalitate. Secundo sequitur ex parte assumendi, quia quæ sola ratione differunt, unum non potest esse ratio unionis realis, & non alterum; persona & essentia sola ratione differunt; alia videretur esse compositio in divinis; igitur &c. maius probatur, quia cum unio realis sit ad aliquam rem, secundum quod habet esse rationis præcisè istam unionem præcisè, secundum quod habet esse rationis præcisè causatum per actum intellectus, igitur si unio est realis, & illa realiter sunt tantum unum, (b) totum, quod est sibi, terminat istam unionem realem. Præterea, omnis dependentia est ad independentem, & ad absolutum (ut videtur) persona divina inquantum talis non est absoluta; igitur natura non dependet ad personam inquantum personam, sed non uniter personæ nisi dependat a persona inquantum persona; igitur non uniter personæ. Tertio, arguitur ex parte

te

te unionis, quia omnis dependentia alicuius ad alterum, vel est causati ad causam, vel causati posterioris ad causatum prius, hoc videtur non futurum in omnibus dependentiis: natura humana non dependet ad Verbum, ut causatum posterioris ad causatum prius, quia in principio erat Verbum; per quod creata sunt omnia, nec dependet ad ipsum præcisè, ut causatum ad causam; quia si dependet ad ipsum, ut ad causam, terminus istius dependentiæ est communis tribus personis, (A) igitur &c. Oppositum lo. 1. *Verbum caro factum est*, ubi est pro homine semitur, secundum Augusti.

SUPPONENDO partem affirmativam, & tanquam articulum fidei, præcipualem inter illa, quæ respiciunt temporalia, ad intelligendum istam possibilitatem in tria sunt videnda. Primo, quid debet intelligi per unionem personalem. Secundo, qualiter ipsa sit possibilis ex parte personæ quæ assumit, ita quod ex parte ejus non invenitur repugnantia. Tertio, qualiter sit possibilis ex parte naturæ, quæ assumitur, ita quod ex parte ejus non invenitur repugnantia.

AD PRIMUM dico, (b) quod ista unio non dicit per se aliquid absolutum, quia quocunque absoluto intellecto in altero extremo, non intelligitur perfecta ratio unionis, quia unio non intelligitur ad se; sive igitur concedatur absolutum in uno extremo, sive in duobus, cum non sit nihil, falsum dicitur unionem, non autem communem, quæ sit eadem rationis in utroque extremo, qualis est similitudo, quia non est habendum eisdem rationis in natura assumptæ, & personæ assumente; persona autem assumens nullam habet relationem realem ad naturam creatam *ex distinct.* 30. 1. lib. 6. converso autem, nisi natura assumptæ aliquam haberet relationem ad assumentem, nihil intelligeretur per se per istam unionem, nec illa ratio in natura assumptæ est tantum res rationis, quia tunc ipsa unio non esset realis. Et igitur ista unio ratio disjunctivæ realis in uno extremo, cui in altero nulla ratio correspondet, vel saltem nulla realis: & ita ratio ista est ordinis in uno extremo relationis. Non est autem ordinis causati ad causam, quia illa est communis ad totam Trinitatem. necque causati posterioris ad causatum prius, quia Verbum non est aliquid causatum. Et igitur ratio ordinis sive dependentiæ alterius rationis ab omni dependentia & ordine causati ad causam, & causati posterioris ad causatum prius, quia illa est invariabilis ratione naturæ in utroque extremo. (c) Et licet difficile sit videre aliquam dependentiam esse talem, tamen ista potest patere aequaliter in subjecto, & accidente. Accidens enim ad substantiam, sive ad substantiam suam duplicem habet habitudinem, scilicet informatam ad informatum, & ista necessarii includit imperfectionem in subjecto informato; eo scilicet quod potentialitatem habet respectu actus secundum quod scilicet accidentalis. Aliam habet

ut

A 4

a Boetius in arithmetica. 2. *Phys.* 1. c. 15. & per *scot.* 1. c. 6. Bar. vide infra *dist.* 6. q. 1. *sol.* 1. princ. 1. c. 9. q. 27.

b a. l. unitive.

a Vide 19 q. quod. b In 1. vide in *en. bin.* 33. & 4. *Tri.* ubi c. 23. & 14. c. 2. & *scot.* 1. c. 6. c. *scot.* 1. c. 6. q. 27.

ut posterioris naturaliter ab prius, a quo dependet, non ut ab aliqua causa, quia si haber subiectum pro aliqua causa, habet ipsum pro causa materiali, & hoc est inquantum incommensuratum ipsum; si igitur istae duae habitudines accidentis ad subiectum ab invicem distinguantur, altera necessario est ad subiectum sub ratione imperfectionis in ipso subiecto scilicet potentialitatis. Altera nullam imperfectionem necessario ponit in eo, sed tantum prioritatem naturalem, & sustentationem respectu accidentis. Hinc simillima est ista habitudo, quae est dependentia naturae humanae ad personam divinam, quae est extra omnem dependentiam causati ad causam; & haec etiam non habent pro termino primo naturam, sed personam inquantum personam, ista quod sicut entitas naturae est alterius rationis ab entitate propriae personae ut personae, ita dependentia ad tale esse, & tale est alterius, & alterius rationis.

De secundo dico, quod si repugnaret persona divina se assumere, aut terminare dependentiam naturae humanae, aut hoc esset inquantum est persona divina, aut inquantum est haec persona. Non primo modo, quia istud terminare dependentiam non infert aliquid repugnans personae divinae, quia nec compositionem, nec potentialitatem, nec limitationem. Non enim oportet, nisi quod terminant istam dependentiam, sit in se aliquid independentis, habens entitatem talem, qualis requiritur ad terminandum istam dependentiam, nec requiritur aliqua compositio, nec potentialitas. Patet, nec dependentia in persona divina, quia non oportet eam realiter reitari, sed tantum terminare dependentiam naturae humanae assumptae relatae ad eam. Nec secundo modo, est aliquid repugnantis ea parte divinae personae inquantum haec, puta quod haec persona una assumit, & non alia, quia licet respectus consequens naturam, vel terminare talem respectum sit communis tribus, & ideo omnis casualitas respectu creaturae conveniat tribus, non tamen oportet, quod sic respectus: qui non consequitur entitatem quiddamivam, sed personalem, sit communis tribus. Nam omnis entitas personalis independentis potest sufficere terminare istam dependentiam; talis est entitas propria cuiuscunque personae, etiam ut distinguitur ab alia signatur &c. (a) Sed istud probatur aliter, quia persona divina continet, & includit in se virtualiter perfectionem cuiuscunque personae creatae; ergo respectu naturae creatae supplere potest vicem personae creatae ad terminandum istam dependentiam naturae creatae. Istud repugnans dupliciter dicitur. Primo secundum eos qui sic arguunt, quia possunt realitatem personalem non esse perfectionem simpliciter; illud autem quod est ratio continendi multas perfectiones virtualiter, & quantum est de se, infinitas, oportet quod sit perfectio simpliciter: persona autem divina, si contineret realitatem unius personae creatae per idem & infinitas, & ita entitas personalis ejus esset perfectio simpliciter, quod ipsi negant.

Pre-

Præterea, ita perfecta continentia est in essentia divina respectu naturae creatae, sicut in persona divina respectu personae creatae, in quo ad aliquid magis, quia essentia est absolute infinita, non sic entitas personalis, sed ipsa essentia est perfectione sua non potest esse formaliter essentia alius personae creatae, ut supplet formaliter vicem naturae creatae, quam tamen continet virtualiter: igitur nec multo magis persona illa potest supplere vicem illam respectu personalitatis creatae. Ideo non arguo ex perfectione entitatis personalis, quasi ipsa continet virtualiter aliquam personalitatem creatam, sed ex hoc quod illa entitas personalis est independentis, & independentis inquantum tale potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, quod natum est habere terminum talem. Ista autem dependentia nata est habere per se terminum, & non naturam; igitur persona divina independentis potest sufficienter terminare talem dependentiam naturae creatae ad ipsam.

Tertius Articulus est difficilior, quia ibi oportet ostendere dissimiliosum simpliciter naturae creatae a personalitate creatae: probatur tamen propositum tripliciter. (a) Primo, quia simpliciter praecedit naturaliter personalitatem. Deus igitur potest influere ad singularitatem, sicut ad prius naturaliter, non influenda ad personalitatem, & ita potest pervenire in illo instanti, in quo natura singularis debet personari in se, ne ipsa personetur in se, sed in alio. Secundo, quia illud quod est unius generis potest habere modum alterius generis, ut patet de accidente per se existente in Euclidibus; (b) igitur sicut accidens potest habere modum substantiae, ut ibi apparet, ita substantia potest habere modum accidentis e converso, scilicet dependere, sed hoc posito ex parte naturae humanae, quae est substantia, salvatur dependentia, & unio illa quae dicta est, ergo &c.

Tertio arguitur, quia quanto aliquis sunt magis diversa, tanto magis sunt ad invicem umbilica; hoc probatur inducens quia individua ejusdem speciei sunt minime umbilica; res diversorum generum sunt magis umbilicae, quam aliqua ejusdem generis, ut patet de subiecto & accidente: igitur cum maxime diversa sint creaturae, & increatae, quia non unius generis, sequitur quod ipsae erunt maxime umbilica, quia tunc potentialiter respectu alterius.

Ista rationes non ostendunt propositum. Primum non, quia si ipsa valeret, probaret quod Deus posset facere naturam simul manere & non singulariter, vel si singulariter primo hac singularitate posset eam etiam manentem posset facere singulariter alia singularitate. Praecedit enim naturaliter natura ut natura, seipsam ut singularitatem, quod si negaret naturam posse fieri non singulariter hac determinata singularitate, & ipsam posse manere, nisi sub eadem singularitate, multo magis sequitur hoc de natura singulari, & ejus personalitate.

QUIA

a *Var. lib. 3. q. 1. v. 1. S. Tho. in 3. dist. q. 9.*

a *Var. lib. 3. q. 1. v. 1. S. Tho. in 3. dist. q. 9.*

b *Var. lib. 3. q. 1. v. 1. S. Tho. in 3. dist. q. 9.*

quia hæc est ultima actualitas ejus (a). Secunda ratio, videtur peccare; quia modus ille, quod vere est proprius unius generis, non convenit alicui alterius generis; licet enim est illi proprius, ita est cuiusqueque alii incommensurabilis. Nec quod adducitur de accidente separatim concludit proprium, quia non habet illum modum, qui est proprius substantiæ, modus enim substantiæ est per se esse naturaliter; hoc est in essendo non inclinari naturaliter aptitudine ad aliud, non se autem accidens separatim. Et si adducatur illud *9. Metaph.* quod differentia (b) substantiæ habet modum qualitatis. Respondetur, quod non intelligit ibi Philosophus de modo proprio qualitatis, ut generis, sed inchoat ibi ponere multipliciter huius vocabuli qualitatis, & unus modus ejus est secundum quod differentia substantiæ dicitur *qualitas*. Ille modus huius nominis *qualis*, non convenit alicui speciei qualitatis, ut est generis, nec ille modus est modus proprius generis qualitatis, sed tantum est modus istius quod dicitur *qualis* in communi, igitur in proposito oportet ostendere distinctionem naturæ a personalitate creatæ per aliud: quam per illud. Tertia ratio non videtur concludere, quis ratio unionis non requirit distantiam unibilium, nisi propter preteritatem in uno extremo, & actualitatem in altero extremo; licet patet de subiecto, & accidente, quæ se habent ad invicem sicut potentia, & actus. Ista ratio non concludit de illis maxime distractionibus scilicet Verbo & natura creatæ, quia neque Verbum est formaliter actus naturæ creatæ, neque natura creatæ est formaliter potentia, & respectu Verbi, neque e converso, quia tunc ex cit naturaliter naturam esset fieri unum.

IDEO PROPTER istum totium articulum, (c) oportet videre quomodo se habet illud, a quo natura intellectualis dicitur persona, ad illud a quo natura talis est singularis, & individua, & patet quod non eodem formaliter, & ultimate est individua, & personata hæc personalitate creatæ: quia secundum *Dam. lib. 3. c. 11.* Verbum assumptis naturam in aethero, non tamen personam. Quod autem sit illud proprium (d) quo natura est personata, dum videtur via probabilis. (e) Una quod persona sit persona per aliquid positivum in natura ultra illud, quod natura est individua, & hoc via illud positivum sit absolutum, sive respectu. Alia via (f), quod per solam negationem additam naturæ sit persona. Prima via posset poni aliquo modo proportionabiliter et quod dictum est in 2. lib. de individua *ione distinct.* 3. quod licet est aliqua realitas propria, qua natura est *hæc*, ultra illam qua natura est natura, & hæc non est formaliter illa, ita ultra utramque istorum esset realitas aliqua, qua posset natura personari, & illa neutri istorum esset formaliter eadem. Secun-

a Scot. arguit contra seipsum hic, vide 19. q. quæst. idem dicitur quod sunt persuasiones. b l. c. 19. c Barri. tamen hanc progressionem inveniet. 19. q. quæst. art. 3. d Quæst. in max. inu. Alani. e par. 1. c. 2. § 6. quære. f q. 17. huius.

cunda via negat omnem realitatem positivam constitutivam personam, & ponit illam realitatem, qua natura est *hæc* esse ultimam entitatem positivam, & ultra hanc non esse nisi negationem aliquam, qua dicitur aliquid esse subsistens in actu intellectuali, & persona.

CONTRA primam viam arguo quadrupliciter. Primo, quia tunc esset aliqui entitas positiva in natura humana que esset inassumptibilis a Verbo. Probatur consequentia. Illi enim ultimi entitatis, quam addit persona ultra singulariter repugnare contradistinctive communicari, licet natura communicatæ supposito. Patet quia persona est incommunicabilis existentis, & ita repugnare sibi contradistinctive assumi, consequens videtur in convenientiam (a). Tum quia secundum *Damasc.* 25. quod est inassumptibile est incurabile. Tum, quia omnis entitas positiva creatura æque est in potentia obedientiæ respectu personæ divinæ. Secundo, quia sequitur quod natura, que iam assumpta est a Verbo, careat illa entitate positiva, que tamen ponitur ultima, & quasi actualissima, & determinatissima in natura tali. Et si non videretur inconveniens concedere naturam istam careere ea, arguo quod ista natura non posset dimitti sibi, quin oporteret dari sibi aliam realitatem ab ea quam habet, scilicet personalitatem; vel e converso non personata, quia tunc non esset personata, siue illa realitate, & illam nunc non habet; ergo oportet istam de novo illi naturæ dimitti dari. Immo sequitur tertio quod ista natura non posset dimitti, & esse personata, quia talis realitas, non potest esse realitas naturæ (sicut ostensum est in 2. d. 3. q. de individualitate) nec potest contineri per identitatem in aliqua natura, que non est eadem sibi; quocirca enim non continet aliquam realitatem per identitatem manens idem, non potest eam continere per identitatem. Quarto, sequitur quod natura intellectualis posset fieri *hæc*, & actu existens, & nullo modo personata. Pius enim naturaliter posset fieri, & non sub ista realitate, qua personatur; quia ex quo ista realitas, & non posset realiter, nec formaliter eadem naturæ; & natura ut natura est naturaliter prior seipsa, ut est sub ista realitate, posset fieri non sub ista realitate, & in secundo instanti naturæ, quo assumitur a Verbo non esset necesse Verbum tunc eam assumere: posset ergo tunc illam non assumere, & ita relinquere tunc sibi, & tunc non esse personata aliqua personalitate creatæ, nec increata.

CONTRA secundam viam videtur esse multa. Primo, quia illa negatio non posset poni, nisi in dependentia ad personam extrinsecam; sed si ista sit fecerit ad personalitatem propriam; tunc anima separata esset persona, quod est falsum secundum *Ric. 10. de Trin. c. 23.* Secundo, quia eadem argumenta videtur esse contra istud, que sunt contra illud, quod *ingenium* sit proprietas constitutiva Patris, 2. lib. d. 28. Nulla enim negatio potest esse de se incommunicabilis, sed tantum per affirmationem (b) & ita cum de ratione persona sit incommunicabilitas, nulla persona potest esse formaliter persona per

negativitatem. Similiter (ut arguitur est ibi) nulla negatio potest inesse alicui subiecto primo, sed tantum per affirmationem, quia negativitas absoluta, & libera est communis enti, & non enti; ergo negativitas ista, qua persona est persona, non est propria illi personae, nisi ponatur aliqua affirmatio propria illi personae; & ita prius est persona per affirmationem, quam per negationem. (a) Quarto, quia sicut argumentum est in quasi de individuatione, dividi est imperfectio; ergo necesse est illud quo repugnat alicui dividi, esse entitatem positivam, & ex hoc conclusio est entitas positiva, quia natura est individua, & indivisa. A simili arguo in proposito, dependere ad personam extrinsecam est imperfectio; igitur non dependere sive repugnare taliter dependere, non potest esse nisi per alicuiam entitatem positivam.

NON ASSERENDO, potest mediari inter istas vias, nec concedendo, cum prima via aliquam entitatem positivam esse in natura intellectuali increata, cui supponitur contradictiose communicari communicatione aliqua repugnans personae, quia nulla videtur entitas positiva in natura creata; quae non sit possibilis dependere ad Verbum, & ita communicabilis eo modo, quo dicitur in natura communicari supposita, ut qua supponitur dicitur ens in natura, pura immunitate dicitur homo; & hoc hominiter hic homo. Nec cum secunda concedendum est quod sola negatio dependens ad personam extrinsecam est completivum formale in ratione personae creatae, quia (sicut argumentum est) tunc anima separata est persona. (b) Sed, distinguendum est inter dependentiam actualem, potentialem, & aptitudinalem; & hoc vocando aptitudinalem; quae semper quantum est de se est in actu; quo modo grave appetit naturam esse in centro; ubi semper est, quantum est de se, nisi esse impeditur; & potentialem incho absolute illam, ubi nulla est impossibilitas ex repugnantia, vel incompatibilitate terminorum; & ista possibilitas potest esse quicunque respectu potentiae alicuius supernaturalis, non tamen naturalis. Licet igitur sola negatio dependens actualis non sufficit ad rationem personae; neque independentis tertia possit poni in natura creata ad Verbum; nulla enim est natura, vel entitas creata cui repugnet contradictorie dependere ad Verbum; tamen negatio dependens aptitudinalis, potest concedi in natura creata personata in se ad verbum, aliquando violenter quiesceret in persona creata, sicut lapis violenter quiescit sursum, & in ista negatio scilicet non dependens, non quidem actualis tantum, sed etiam actualis & aptitudinalis, talis complet rationem personae in natura intellectuali, & supponit in illa natura creata; hae tamen hae independentes aptitudinalis, ponit repugnantiam ad dependentiam actualem, quia licet non sit appetitudo talis naturae ad dependentiam, est tamen appetitudo obedientiae: quia natura illa est imperfecta obedientia, ad dependentiam per actionem agentis supernaturalis, & quando datur sibi talis dependentia, personatur personalitate illa, ad quam dependet; quando autem non datur, personatur in se in negatione

tot.

formaliter, & non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam, qua est hae natura.

PER HOC AD argumenta contra illam viam negatione, patet ad primum, & ad aliud quando arguitur, quod negatio de se non est incommunicabilis (a). Respondeo, (bene dicitur in ista dist. 3. 1. Ho. 23.) incommunicabile quod pertinet ad rationem personae excludit duplicem communicabilitatem, videlicet communicabilitatem, ut quod, & ut quo, natura autem creata est incommunicabilis primo modo, quia singulariter. Singulariter enim non est communicabile ut quod, nisi sit illimitatum, ut essentia divina: sed natura creata non est incommunicabilis, ut quo, nisi intelligendo per incommunicabile negationem communicationis actualis, & aptitudinalis, non autem intelligendo repugnantiam formalem utrique communicationi.

Contra; tunc non videtur persona esse univoca in divinis, & in creaturis, quia ibi est aliquid formaliter incommunicabile, cui repugnat utroque modo communicari, hic non, immo non videtur esse persona, quia non habet distinctionem personae. Respondeo iste conceptus incommunicabilis, qui negat communicationem actualem, & aptitudinalem univocis est Deo, & creaturae, persona divina, & creatae; negatio enim est univoca multis, quando idem affirmatum a pluribus negatur: sed negatio communicabilitatis quae includit repugnantiam ad communicari, non est univoca, quia non convenit creatis, & hoc modo concedit non esse personam in creatis. Unde si incommunicabile prout pertinet ad rationem personae potest dici non tantum negationem communicationis utroque modo, sed etiam repugnantiam ad communicari; nulla enim potest esse persona, nisi divina. Illa enim includit aliquid absolute, quo contradictorie repugnat sibi communicari quocunque modo, & ut quod, & ut quo, persona enim divina non tantum habet negationem communicationis actualis, & aptitudinalis, sed etiam habet repugnantiam ad communicationem, & ut quod, & ut quo, & repugnantia talis nunquam potest esse, nisi per entitatem positivam; & ideo sequitur personam istam nunquam esse sine tali entitate; sed persona creata quia non repugnat se communicari, cum sit in potentia obedientiis non est sic incommunicabilis, & ideo non oportet sibi tribuere talem entitatem personalem. Ex hoc patet, qualiter ista ratio prius concludit propositum de ingenito, non autem hic. Istud dicitur facillime videri potest, si videamus differentiam inter negationem modam actualis, & negationem aptitudinalis, & negationem quae requirit repugnantiam. Prima est in gravi existente sustinet respectu ubi in centro, secunda est in superficie nigra, respectu albedinis, si est in potentia neutra ad ipsam; tertia est in homine respectu irrationalis. (b) Et licet negatio sit unius rationis in se, tamen distinguitur comparando ad illud, cui inest respectus tertia; ita hae negatio potentiae dependendi, nulli creato convenit, negatio aptitudinalis inest cuilibet naturae personabili in se, etiam quando actu dependet,

quia

quia actum supernaturalen non concomitantur appetendo in natura, cum sit tantum in potentia obedientialis ad infum (a); negatio actus inest animæ separatae: nec secunda negatio sola, nec tertia negatio sola sufficit ad personam in se, (b) sed apud simol cum prima, qua non potest haberi hic. Ad tertium dico, quod negatio potest dici propria, quia non est communicabilis multis, ut *quod*, & ita negatio in creaturis est propria per se ipsam existentem positivam, qua natura est *hoc*, cui repugnat communicari multis, ut *quod*, vel potest intelligi propria, id est non communicabilis alii, ut *quis*; & sic non est in creaturis. Ad quartum concedo, quod si dependere repugnat alicui creaturæ preparare ei necessarium per aliquod positivum; sed nulli potest repugnare, quia omnis entitas etcetera non solum dependet ad increatum, ut ad causam, sed etiam potest dependere hac speciali dependentia.

SED CIRCA istum articulum tertium est alia dubitatio; an sit aliqua entitas absoluta nova, quæ sit proprium fundamentum huius relationis novæ, scilicet dependentiæ, & uniois ad Verbum, ita quod ipsa posita non possit eam non consequi relatio ejus ad Verbum; videtur quod sic, quia aliter mutatio esset primo ad relationem, & a relatione, quia si Verbum dimitteret illam naturam absolutam assumptam, relatio uniois non esset; & per te nullum absolutum novum esset; ergo mutatio primo, esset a relatione; similiter si assumeret naturam modo personatam in Petro, si non oporteret aliquod novum absolutum advenire ad hoc, ut personaretur a Verbo, primus terminus huius mutationis esset relatio nova, sed consequens illud esse contra Philosophum, s. *Phys.* quia *In ad aliquid non est motus nec mutatio*, (c) Contra etiam per rationem, quia relatio non videtur esse nova, nisi aliquid absolutum sit novum in altero extremo, si enim aliquid omnino eodem modo se habet in se; ergo ad quodlibet alterum, nihil autem est novum in verbo in se, nec in natura assumpta, nisi sit aliquid absolutum novum; ergo tale absolutum novum oportet ponere.

SED OPPOSITUM videtur probabilis, quia illud absolutum esset necessarium unum Verbo, ita quod sicut impossibile est illam unionem esse, & non esse ad Verbum ut ad terminum, ita impossibile esset illud absolutum, quod esset necessarium fundamentum unionis esse non unum Verbo; nulla videtur talis entitas absoluta in creatura. Propterea, talis entitas absoluta quæ esset proprium fundamentum unionis ad Verbum, aut esset accidentalis, aut substantialis; non accidentalis, quia natura substantialis videtur personabilis in se, loquendo de natura intellectuali; inquantum scilicet est prior omni accidente; igitur sic, quando personatur in alio videtur personari ut prior omni accidente, & ita nullum accidens est propria ratio personationis illius, & per consequens nec illius unionis. Si substantialis, non potest dici quod illa sit aliqua res a se ab illa, quæ potest esse in persona creata, quæ tunc aut materia aut forma, aut substantia composita esset in Christo secundum humanitatem, qualis

null

nulla ejusdem rationis esset in alio homine; esset igitur entitas substantialis eadem tantum materie, vel forma vel institutione composita. Sed quod esset illud alicui substantiæ minus manente illa substantia; igitur natura assumpta non posset divineri a Verbo, inquantum illa entitas absoluta.

AD ILLUD in oppositum de Philosopho, s. *Phys.* potest dici, quod relatio potest tripliciter se habere ad fundamentum. Uno modo, quod fundamentum non potest poni sine relatione illa absque contradictione, quia fundamentum non potest esse sine contradictione esse sine termino illius relationis, nec etiam sine relatione ad terminum, quia illa natura accessorio requirit talem terminum ad sui esse; tales sunt relationes creaturæ inquantum creatura ad Deum inquantum creator; huiusmodi relatio est idem realiter fundamentum; sicut patet ex *dist. 1. c. lib.* Alio modo, fundamentum potest esse sine relatione, quia potest esse terminus; tamen fundamentum, & terminus positivus, necessario consequitur ista relatio, ita quod ista duo simul posita sint necessaria causa relationis, sive in utroque extremo, sive in altero. Exemplum de similitudine in alio, & alio. Tertio modo relatio potest non necessario consequi fundamentum, quia non necessario coexistit terminum, nec habet unionem illam ad terminum; neque etiam fundamentum, & terminus positivus, necessario consequitur relatio ambobus extrema, vel unum; sed contingenter dicitur advenire extremo, etiam postquam ipsum, & quodlibet absolutum in ipso, & in termino fuerit positum in esse, & in isto modo non oportet ponere aliquid absolutum novum in altero extremorum, etiam dato quod relatio sit nova; hoc modo se habent multe relationes; puta communiter uniones absoluti ad absolutum. Si enim forma per se esset, ut corpus organicum, & anima, vel subiectum per se; esset, & accidens per se; ut panis, & quantitas, si de novo uniois, nullum absolutum novum esset in altero extremo, sed ista relatio contingenter se habet, ut possit inesse, & non inesse etiam extrema posita. Tunc ad Philosophum, concedo quod non est motus, nec mutatio ad relationem primum, vel secundo modo se habentem, & per consequens nec universaliter ad relationem de genere relationis, ut ipse sibi loquitur de relatione predicamentali. Illa enim est relatio intrinseca adveniens idem necessario consequens fundamentum intrinsecum, puta quantitatem vel qualitatem, vel substantiam, quæ intrinsecus inest non absoluta necessitate, sed positivo termino ad quem, est relatio; quia ista non advenit, nisi propter novitatem alicuius absolute in altero extremo, & semper est sub primo, & secundo modo relationum diciturum; sed ad relationem tertio modo se habentem, quia illa est extrinsecus adveniens, idem non necessario consequens fundamentum intrinsecum; puta qualitatem, vel quantitatem, vel substantiam, sed absque novitate alicuius absolute in illo in quo est, vel in termino contingenter consequitur, bene potest esse mutatio; & ali-

quæ

que tales relationes forte pertinet ad illa sex principia, quæ dicuntur extrinsecus advenientes; unde, & secundum eam in *e. Poyf.* motus est ad *ubi*, & tamen *ubi* nullam circumscriptam absolutam dicit, sed tantum respectum (a) in corpore circumscripto ad locum circumscriptiventem, & iste respectus pertinet ad modum prædictum.

Ad Argumenta. Ad primum dico, quod infinitum non est compossibile, ut patet quia parte totum est periclitum, infinito nihil est perfectius. Infinitum tamen est unibile, id est potest terminare dependentiam alterius ad ipsum. Et cum additur ibi quod infinitum non potest fieri addito, igitur nec unio. Respondet, infinitum non habet in se quodcumque est formaliter, sed virtualiter vel eminenter, & ita Verbum eo inodo quod non habet in se naturam humanam, illa potest fieri addi, hoc est quod formaliter talis natura dependat ad Verbum. Vt autem est in Verbo eminenter vel virtualiter, non dependet sic ad Verbum, quia sic non habet eandem dependentiam. Ad secundum conceditur proportio id est determinata habitudo non quantitativa qualis dicitur esse dupli ad dimidium, nec quanti ad quantum, sed qualis dicitur esse generaliter passivi ad activum, & o converso activi ad passivum, vel actus ad potentiam. Natura autem humana possibilis est dependere respectu personæ divinæ dependentia aliqua speciali, & illa dependentia est sui generis proportio ad talem unionem. Ad tertium dico, quod contra non quia diversa, id est in nullo convenientia, ideo sunt incompossibilia; nam hoc modo diversa genere sunt magis diversa, quam contraria, sed quia in illis est repugnantia; hæc in nullo convenient, qualis repugnantia non est in illis, que in nullo vel in paucis conveniunt. Natura igitur divina, & humana, licet sint magis diversa, quam contraria, non tamen magis repugnantia. Exemplum: superfluitas, & albedo magis sunt diversa, quam albus, & nigrum, & tamen superfluitas potest esse alba, non tamen albus potest esse nigrum formaliter, vel o converso propter eorum repugnantiam formalem. Ad quartum dico (d), quod incarnationi a ratione correspondet aliquis passus, ex quo est actio transiens; sed ista passio non significatur per hoc quod est *incarnari*, proprie loquendo, sed per hoc quod est *carere*, vel *assumi*; nam ista actio, ut transit in obiectum transit in naturam humanam, non in Verbum, & ideo illud quod correspondet sibi ex parte nature humane est passio; licet igitur vocaliter, & grammaticè *incarnari* videtur significare passivum huius actionis *incarnare*, tamen realiter significatur per hoc, quod est *carere*, vel *assumi*, & concedo quod natura assumpta patitur, & est in potentia. Ad illud speciale ex parte nature assumptæ, dico quod non eodem co-pletive est: natura humana per se existens, & personata personalitate creata, quia dictum fuit in tertio articulo, quod non est (e) personata ultimata aliquo positivo

tivo, per se autem existit existentia positiva creata, loquendo de propria existentia nature. Ad primum probationem illius assumptæ, cum dicitur, quod istas existentias est per se existentia, concedo secundum quod per se existere distinguitur contra *in se*, quod convenit accidenti. Cum assumitur quod per se existit in natura intellectuali est personata, nego universaliter accipiendo per se, ut patet, ut scilicet distinguitur contra *in se a illi*, quia ad personationem requiritur natura solitudo, sive *in se* dependens actualis, & aptitudinalis ad personam alterius nature, non autem omne quod per se existit primo modo ut distinguitur contra *in se*, oportet per se existere secundo modo. Ad secundum patet, quod natura creata est hæc aliquo positivo non eodem formaliter eorum nature, quia repugnantia ad dividi, non competit nature creata, nisi per aliquam entitatem positivam, non sic autem ultra entitatem illam positivam singularitatis oportet ponere aliquam aliam positivam personalitatis. Ad aliud qui dicitur personam tantum differere ratione ab essentia, habet contra se illud argumentum, sed aliqua distinctio posita est nature, & proprietatis, ut patet *dist. 2. c. 1. d. 1.* primi; ut tamen penetraret primum adhuc possit responderi ad argumentum illud per fallaciam amphibologie; quare in *dist. 16. c. 1. lib. de personis absolutis* (d) Ad aliud de primo membro, quod respectus non terminat dependentiam nature absolutam, dicitur, quod persona divisa in quantum relativa est, terminat dependentiam nature creata ad ipsam, & hoc in duplici genere causæ, scilicet efficientis & formalis, primum declarat ut sic, quia Verbum assumit id est ad se sumit non sit, alie persone, & etiam quia incarnati est specialiter illi; & illi pertinet ad causam efficientem, & quia Verbum est potentia operativa Patris, ideo potest habere operationem propriam præter illam que est communis toti Trinitati. Secundum declarat ut sic, quia secundum hoc est causa formalis secundum quod formaliter terminat, terminat autem in quantum persona relativa, ita quod proprietates relative est ratio terminandi; ergo non debet intelligi causa formalis, (e) que sic altera pars compositi, neque causa formalis succedens compositioni, neque forma exemplaris, quia hæc est communis toti Trinitati; sed causa formalis, quia formaliter terminat, hoc est dant formam specialiter illi, quod est inter naturam unicam, & ipsum ut terminatio.

CONTRA HOC quod dicitur de propria essentia Verbi, que non sic communis toti Trinitati, sunt autoritates quæ addunt Magister in *lib. 2.* quod tota Trinitas equaliter est operata incarnationem illius. Et sic dicit quod alius modus agendi formalis est ibi præter quem dicitur subsistere naturam, modo quo Pater, & Spiritus Sanctus non dicuntur subsistere eam. Contra. In adione ad extra non est distinctio trium personarum in agendo nisi consequens origi-

Tom. III.

B

nom.

a *1. c. 8.* b *Varr. q. presentis dixit de triplici proportione.*
 c *Vide de hoc plenius in 4. dist. 11. q. 2. respons. ad primum.*
 d *ubi personata.*

a *par. 2. q. 2.* b *Hen. quæst. 13. q. 1. vide vobis q. 4.*
 c *Vide 5. Met. q. 2. in prin. d Varr. ubi sup.*

nem, puta (a) quia una persona agit a se, alia non a se, sed ab alio; sed illa dicitur non est ratio, quare una persona dicitur alio modo naturam humanam vel personam naturam, & alia non; quia si Pater incarnaretur, & Trinitas illam incarnationem efficeret, esset illa distinctio in operando, quia Pater ageret a se, Filius non a se sicut modo. Præterea: respectus personalis non potest esse propria ratio agendi ad extra. *1. lib. dist. 4. c. 18. de dona (b)*. Præterea, suppositum creatum non agit respectu naturæ cuius est, quia secundum eorum naturam præcedit naturaliter suppositum, non sic autem agens; ergo nec illud quod supplet vicem suppositi creati in quantum tale est agens respectu naturæ. Quod secundo dicitur de totum, videtur obliqua locutio sive in propria de forma, sive causa formalis, quia secundum hoc Pater in quantum Pater esse causa formalis Filii, quia in quantum Pater terminat relationem Filii ad Patrem. Quod etiam adducitur ibi de supposito quod habet rationem totius signat & rationem totum, sicut totum esse totum ex *Met. & antecedens esse totum, & consequentia nulla. Primum patet ex dictis*; quia persona nullam addit entitatem absolutam (e) ultra naturam singularem; & ita nec suppositum in communi sicut nec persona in natura intellectuali, & per consequens non est totum respectu naturæ singularis. Secundum probatur, ille enim totum est totum, quia quilibet pars est quasi potentialis respectu perfectionis totius? In proposito autem Verbum non est potentiale (d) respectu persone quasi compositæ. Si etiam debet esse hoc totum prout Damasc. dicit, & concludi personam compositam esse Verbum; hoc non est de persona absolute accepta secundum entitatem personalem comparatam ad naturam, sed de persona in natura ad naturam comparata, ita igitur debet concludi quod Verbum (e) incarnatum est ut forma, non autem Verbum absolute. Si enim absolute consideraretur entitas propria suppositi, & naturæ respectu entitatis totius creati, entitas propria suppositi non est formalis respectu naturæ, sed magis materialis. Quod autem adducitur pro isto dicto *assumere* est ad se timore. Respondet *assumere* ut notat absolute actionem, est equaliter totius Trinitatis absque omni distinctione præter illam que consequitur originem, sed ad se ut notat terminum actionis est Verbi, ut terminat dependentiam assumptæ naturæ. Similiter quod dicitur de *illabi*. Respondet, si accipitur *illabi* pro aliqua conditione efficientis sive producentis, sive conservantis, tota Trinitas eodem modo illabitur illi naturæ; sed si accipitur pro diminutione aliqua qualis est suppositi ad naturam que dependit ad ipsum, hoc modo solum Verbum illabitur, quia solum terminat dependentiam illius naturæ, sed illud *illabi* non est aliqua efficientia, sed omnino prioritas alterius rationis. Quod etiam addit quod Ver-

Verbum est potentia operativa Patris, verum est, quia agit aliter quam Pater, quantum ad distinctionem que consequitur originem scilicet a se & non a se sed ab alio, propter quam dicitur Pater creare per Verbum, & non e converso, sed propter istam distinctionem non est quod una persona hoc modo agat ut incarnata, & alia non sic agat ut non incarnata. Ad argumentum igitur principale, dico quod si persona Divina est absolute, absolute terminat dependentiam illius naturæ. Si autem est relativa dico, quod est relativum in quantum tale non potest terminare dependentiam causari ad causam, potest tamen terminare dependentiam que est alterius rationis, illam scilicet que est natura ad suppositum in quantum suppositum; & ad terminandum eam illam dependentiam sufficit quecumque entitas, que potest esse propria ratio suppositi, & talis ponitur hæc entitas relativa. Ad ultimum dico quod ista propositio est falsa scilicet quod omnis dependentia est causati ad causam vel ad causatum prius, est enim aliqua dependentia alterius rationis, sed illa que non est ad alium quod in quantum habet dignitatem, sed in quantum quid, vel ens subsistens, vel suppositum, talis est illa dependentia.

QUESTIO SECUNDA:

Verum tres personæ possint assumere eandem naturam numero.

Circa secundum arguitur quod sic, hæc natura antequam assumatur ab aliqua persona est alium, tibiis quæcumque divinis, arguit igitur omnes simul in eodem instanti ad assumptionem ejus: aut igitur assumetur ab omnibus & habebitur propositum, aut a nulla, quod est inconveniens, si agant ad assumptionem ejus in quantum possunt, quia est in perfectio obedientiæ carum; aut ab aliqua una sola persona, quod est inconveniens, quia non est major ratio, quare ab hac magis assumatur quam ab illa, cum æqualiter qualiter agat ad hoc. Præterea ante assumptionem hujus naturæ a filio ipsa fuit assumptibilis a Patre, igitur & modo, probatio consequentia, quia prius fuit assumptibilis per hoc quod fuit in potentia obedientiæ ad personam Patris, sed istam non evacuat assumptio ad personam Filii, quia personalitas Filii non est ejusdem rationis cum personalitate Patris, aut si esset ejusdem rationis, non tamen hinc eadem potentia obedientiæ ad personalitatem Patris, & Filii, sicut nec personalitates ad quas fuit illa potentia, igitur per hoc quod una rediit ad actum non reducit alia.

Præterea, Natura existens in Verbo habet inclinationem ad propriam suppositum; quia illa inclinatio sibi est naturalis: ergo habet inclinationem ad quodcumque potens supplet vicem proprii suppositi, tale est persona Patris: igitur cum hoc, quod personatur a Filio Patris potentialitas ejus, ut pertinetur a Patre.

Præterea, idem accident potest esse in duobus subjectis: ergo eadem natura in duobus suppositis: consequentia probatur, quia habi-

a Vide Aug. 2. Trin. c. 7. & A. Trinit. c. 21. b Vide eadem

dist. 27. de Verbo & in quæst. 2. c. 1. 2. & 31.

d Ilib. 3. c. 2. 3. & 15. a. h. Christum. c Quare Bon. & Alanus & glo. ad propositum hinc c.

tudo accidens ad subiectum est simillima illi dependentie, ut dictum est in *quæst. præcedente* (a); probatio antecedens, simul possunt esse corpus gloriosum, & non gloriosum; igitur habent idem ubi, quod ubi est accidens locati. Quod autem fit idem ubi probatur, quia est idem locus, idem autem locus habet unam circumscriptio- nem adivam: igitur ubi correspondet una circumscriptio passiva (b), quæ est ubi. Contra, Ansel. de incarnatione Verbi, & secundo cur Deus homo, *cap. vi. Plures persona eodem inuicem asserere omnino negantur.* Præterea, multiplicato supposito creato multiplicatur natura: ergo similitudine & inæreata; consequentia probatur, quia in- creaturum vicem vicem supposito creati; igitur ita distinguitur sicut crea- tum distingueret.

Præterea; quod convenit alicui ut distinguitur ab alio, non potest inesse illi. Incarnatio competit Filio ut distinguitur a Patre: ergo non potest competere Patri; minor potest, quia convenit sibi secundum personificationem ejus, secundum quam distinguitur a Patre.

Hic dicitur quod sic (c), quia sicut prius potest esse sine posteriori absolute contradictione, ita potest manere id in pluribus posteriori prior autem est ratio singularitatis five individualitatis in natura crea- ta, quam ratio personæ, ut apparet, quia Verbum assumpsit natu- ram hominum, non tamen personatam, igitur potest manere eadem individua natura, sicut plurificatur personalitates extrinsecæ respes- su illius nature. Præterea, distinctio relationis non est causa sufficiens distinguendi absolute, sicut patet inductive: igitur cum distin- ctio personarum divinarum sit relativa, non oportet propter eam natu- ram absolute distinguere: potest igitur assumi a tribus sine distinc- tione sui. Dicitur igitur, quod licet anima eadem potest esse in diver- sis partibus corporis simul, & idem corpus miscuere in diversis locis simul, ita potest una natura simul esse in duobus suppositis, quan- do illa supposita sunt extrinsecæ, & non eadem illi nature.

Contra hoc obijcitur facti, quia essentia divina concluditur esse infi- nita ex hoc, quod ipsa eadem potest esse in tribus personis: igitur ipsa natura esse infinita si p. sit esse in pluribus personis. Probatur con- sequentia, quia quia ratione potest esse in duabus personis, pari ratio- ne & in infinitis. Si etiam simul potest habere plures personalitates perfectas inæreatas; igitur potest habere personalitatem creatam, & inæreatam, vel plures creatas: quia non magis repugnant simul esse personalitates creatæ & inæreatæ in natura quæ, quam duæ personalitates inæreatæ, quantum utraque perfectæ supplet vicem personalitatis creatæ.

Ad primam istarum rationum dicitur quod essentia divina est ead- dem illis tribus personis, & ex ista identitate sequitur, quod sit infi- nita; non autem ex hoc, quod absolute est in illis tribus simul. Illa autem natura assumpta non esse eadem illis tribus personis, sed ad-

ven.

ventia, sicut simul esse in eis. Similiter natura divina fundat tres rela- tiones, & tres personalitates inæreatas, & ex hoc sequitur ejus infi- nitas: illa autem natura adventitia non fundaret eas.

Contra istud obijcitur sic; quia sicut forma substantialis, quæ sub- stantialiter perficitur plura supposita, efficit actualiter illimitata: ita accidens consequens quod accidentaliter perficitur eadem supposita, efficit illimitatum. Exemplum: sicut anima est illimitata ad perseveran- dum plures partes corporis substantiales: ita scientia efficitur illi- mitata unum, respectu plurium partium corporis. Igitur sicut essentia divina; quia est essentialiter natura relictum suppositorum, est infinita; quæ natura essentialis eorum; ita natura humana efficit infinita, licet quæ natura adventitia pluribus suppositis.

Confirmatur istud, quia ita impossibile videtur unum accidens esse in duobus subiectis, sicut unum formam substantialem esse in duabus materiis: igitur si necessario sequitur infinitas ex hoc, quod una for- ma substantialis est in pluribus materiis; necessario sequitur infinitas ex hoc, quod unum accidens est in multis.

Secunda ratio peccat; patet de voluntate, quæ potest fundare rela- tiones diversas, & alterius rationis, & tamen est finita: similitur idem album multas similitudines, & idem Patet multas patefaciatas sine infi- nitate, & eadem natura multas personalitates creatas, immo infinitas; quia non magis repugnant personæ, quam duæ, & tamen infi- nitas non sequitur.

Ad questionem igitur dici potest distinguendo; quia aut potest esse relinqui plures terminus istius unionis, esse persona, aut essentia subsi- stens, communis tribus. Primo modo, non videtur quod una natura possit simul assumi a tribus personis; quia in omni dependentia essen- tiali unum dependens non dependet a multis nisi ad unum, quod tota- liter terminat ejus dependentiam: in ista unione est dependentia essen- tialis unius nature; & una persona terminat totaliter eam: igitur non potest idem dependere hoc modo ad plures tales personas. Major pro- barur in omni dependentia causati ad causam, quia impossibile est idem causatum, habere plures causas totales in eodem genere causan- di, a quibus dependeat. Sequitur enim quod si essentialiter depende- ret ab illo, ut a causa, quo non existent: nihilominus est. Si enim habeat A. pro tali causa efficiente, & eum hoc B. similitur A. hi- terentur efficeret ipsum quocumque alio circumscripto; illas non esset ejus totalis causa: igitur effectus esset ab A. B. non existente; & ita non dependet a B. Confirmatur suppositis & converso de A. si B. ponit- tur causa ejus totalis: igitur si A. sit causa totalis, & B. similitur, utrumque est causa totalis & neutrum: ita videtur in omnibus depen- dentis, etiam que non sunt causarum ad causas, quod eum depen- dentia alicujus meriti totaliter terminat ad aliud, ipsum non potest dependentia ejusdem rationis dependere ad aliud. Confirmatur hoc de accidentibus respectu plurium subiectorum primorum. Minor proba- tur, quia personalitas creatæ totaliter terminat ipsam, & illa stan- tis non potest simul esse in alia persona creatæ, vel inæreatæ. Non mi-

a Artic. primo. b Cap. 7. c Cap. 13. q. 5. D. Th. in 3^o artic. 6. q. 3. d. Henr. quæst. 1. q. 7.

nus enim terminat naturam, & dependentiam ejusdem, personalitas quædamque personæ divinæ, qua terminatur in se: igitur, &c. Objicitur contra illa, quia non valetur inconveniens plures relationes ejusdem rationis esse in eodem subiecto, sicut si idem album pluribus albis sit simile: igitur similiter in proposito non erit inconveniens plures dependentias ejusdem rationis idem absolutum dependere ad plures personas, quod si ponatur dependentiæ ille alterius rationis, magis habebitur propositum. Respondetur, sicut non omnis relatio unde relatio, est eadem fundamentum, licet aliqua sit talis, quæ scilicet est prima in fundamento ad recurrendum, sine qua impossibile est, tandem tamen esse aliquid modo, sicut dicitur *in dist. 1. secundæ (a)* de relationibus creaturae ad Deum, ita hoc unde relatio, repugnat tibi, quod plures ejusdem rationis sint in eodem: sed aliquibus specialibus relationibus repugnat: quia dependentiæ essentialibus. Talis enim si est una ad terminum taliter terminantem, non relinquit fundamentum dependens dependentia simili ad quodcumque aliud: quia tunc non esset dependentia terminata. Si vero intelligatur secundo modo, quod primus terminus unionis sit ipsa natura in tribus per se subsistens, videtur possibile, quod una natura affirmetur a tribus, quasi mediante una essentia existente in tribus: sicut una albedo potest esse in tribus corporibus, si una superficies, in qua esse, esse in eis. Quod autem ipsa essentia per se existens, potest esse tantum proxime illius unionis, videtur, quia ipsa nullum esse habet a persona, sed est prius naturaliter, quam sit in persona, & dat esse personæ. Sit enim natura de se hæc, & per se subsistens, licet non incommunicabiliter. Videtur autem, quod incommunicabilitas non sit necessario ratio propria terminandi ipsam dependentiam, sed subsistentia singulari.

Ad argumenta principalia. Ad primum dico, quod si omnes tres agerent locandam ultimam potentiam suam ad assumptionem illius nature, non possent agere ad assumptionem ejus a tribus, qui essent tres termini trium assumptionum, sed ad assumptionem ejus ab aliqua una, quæ terminet, ita quod licet tres agant una, tamen terminat eam. Et cum quaerit, a qua igitur numerus? Dico, quod ab illa, ad quam tres unius sunt nature. Et si dicitur, quod possunt simul agere qualibet persona ad univendum eam sibi, nego, quia impossibile est, ut simul uniantur pluribus: quia impossibile est totaliter dependere dependentia ejusdem rationis ad plures personas, cum sit nata terminari ad unam personam, & ad impossibilia non possint persone simul agere.

Ad secundam, & tertiam simul dico, quod si una potentia obiectivialis est in natura, qua potest uniri tribus, hoc est eademque trium distinctam, illa una reducta est ad unum per hoc, quod Verbum eam sustentat. Si autem sint tres potentia. Concedo, quod si hoc, quod una reducta est ad actum, non reducitur alia, & potest reduci illa alia, sed non cum actu alterius potentia propter impossibilitatem actuum.

actum, sicut potentia ad albedinem non potest reduci ad actum cum albedine: & ita natura nunc personata a Verbo, si dimitteretur ab eo, potest assumi a Patre: sed statim actuali assumptione a Verbo, licet sit in potentia assumptionis a Patre, non potest tamen reduci illa potentia ad actum propter impossibilitatem illius actus ad illum.

Ad quartum, nego assumptum de accidente & subiectis. Ad probationem dico, quod sunt duo *abii*, & tamen ad uno loco circumscriptibile. Et cum dicitur, quod unus loci erit una circumscriptio activa. Dico, quod si locus fit aliquid absolutum formaliter, in quo fundatur non actio, sed relatio illa, qua signatur per modum actionis, ut circumscriptio actio, duæ circumscriptioes possunt fundari in eadem absolutio de duo corpora circumscripta. Si autem locus dicit formaliter respectum ad locatum, & materialiter fundamentum, in quo fundatur ille respectus, tunc est unus locus propter unitatem materialis, sed duæ locationes formaliter, & utroque modo consuepicitur circumscriptio activa & passiva.

Ad primum in oppositum, potest dici, quod Anselm. loquitur, si primus terminus unionis sit persona, quod modo nunc natura est assumpta: quia sic tres persone non possunt eandem naturam assumere.

Ad aliud, hoc concludit, quando suppositum increatum est primum, & proximus terminus unionis, non autem quando mediatum, quia tunc natura absoluta potest esse in multis propter unitatem nature illius, cui primo unitur. Nec natura assumptæ de se & immediate convenit esse in tribus, sed tantum per illam naturam infinitam, cui primo unitur. Et si hic arguerit, sicut arguitur contra primam opinionem, quod accidens existens in pluribus est illimitatum, sicut substantia existens in pluribus est illimitata. Dicit potest, quod si verum est, quando accidens dat aliquem actum localem illis, quorum cum accidens. Illa autem natura assumpta, si primo unitur essentia, nullam actum dat personis, sed tantum dependet ad essentiam, ut ad unum terminum primum: cui ut sic accidit esse tribus, sicut modo omnes creature dependunt dependentia causali ad causam ad tres personas, ut in primo in natura: hoc propter illam dependentiam causam ad tres personas ponitur causatum illimitatum. Unde nec illa ratio multum valet contra primam opinionem, sed habet solvi, sicut hæc: licet licet contra responsum tibi dictam. Ad tertium dico, quod tunc non convenit Filio substantiare naturam, si quantum distinguitur a Patre: sed in quantum hic Deus existens.

Ad argumenta pro prima opin. Licet individualitas possit esse sine personatione, non tamen inquiri, quod individuo potest esse eadem, & una cum pluribus personalitatibus. Tunc enim potest hoc concludi de personalitatibus creatis, respectu quantum individuo ratio est prior naturaliter. Unde non quodcumque prius potest univendum individuum cum distinctione cuiuscumque posterioris, maxime quando distinctio posterioris concludit in priori aliquid sibi repugnans, si sit idem. Ad aliud dico, quod distinctio relativa, & si non caute

distinctionem absoluti fundantis relationem: potest tamen causare distinctionem absoluti sequentis naturaliter relationem, & dependens ab ea: quia distinctio prioris sufficit ad causandum distinctionem posterioris. Ista autem natura absoluta assumpta non præcederet relationem sed sequeretur: & ideo secundum ea distingueretur. Exempla naturæ de anime in diversis partibus corporis, & uno corpore in diversis locis, non sunt ad propositum: quia non includitur ibi aliquid impossibile anime informanti, vel corpori locato, sicut hic includitur.

Sed contra secundum membrum solutionis arguitur. *Quæritur enim ad quam unitatem esset assumptio in illo membro?* non ad unitatem naturæ, quia tunc esset eadem natura assumpta cum assumente: & nec ad unitatem persone, quia persona, quæ terminus illius unionis per positum, sed essentia: igitur ad nullam unitatem esset assumptio. Respondetur & dicitur quod esset ad unitatem non identitatis, vel compositionis: sed unionis nature hujus, ad illam: & ista unio esset specialis dependens nature, ad naturam, in illis illi, quæ unie est natura ad personam. Quando igitur dicitur: Si esset ad unitatem naturæ, igitur esset una natura assumpta, & assumpta: idem, quod non est concedendum, quod sit ad unitatem naturæ, sed tantum est illi unio ad naturam, vel ad unitatem unionis nature cum natura: quæ cum dicitur unitas nature, accipitur ibi, *unitas nature* ex vi constructionis, pro unitate identitatis, vel compositionis: natura est ibi: Non sic autem accipitur *unitas*, cum dicitur aliquid assumi in unitate persone, quia ibi ex vi constructionis accipitur *unitas* pro unitate notionis.

Contra. Sicut sequitur, persona est primus terminus unionis, ergo assumptum naturæ in unitate persone, ita videtur sequi hoc: Natura est primus terminus unionis: igitur assumptum unitæ in unitate nature. Respondetur licet prius consequentia teneat, quia idem significat consequens, quod antecedens ex vi constructionis unitatis cum *ly persona*; tamen secunda consequentia non tenet: quia antecedens significat naturam esse terminum unionis, sed consequens significat unitatem identitatis nature ad naturam, vel compositionem ex natura, & natura. Unde propositio tacta in primo enthymemate vera est, hæc videlicet, *Quod unitas persone, unitas ad unitatem, vel in unitate persone*: propositio autem tacta in secunda consequentia, falsæ est hæc scilicet, *Quod unitas nature, unitas ad unitatem, vel in unitate nature*: nec est hæc differentia realis, sed tantum Grammaticalis. In re enim unitas persone non communicatur formaliter nature assumptæ, sed tantum ex terminis dependentiæ: sicut nec unitas nature communicatur formaliter nature assumptæ, si natura esset terminus unionis. Neque etiam ex persona assumente, & natura assumpta fit certum compositum, sicut nec ex natura, & natura: sed tantum modus loquendi est alius, dicens unitatem nature, & unitatem persone, quia in primo modo loquendi notatur unitas identitatis, vel compositionis; in secun-

do non notatur nisi unio ad personam, ut ad terminum.

QUÆSTIO III.

Utrum una persona possit assumere plures naturas?

Circa tertium arguitur quod non: quia aut esset unus homo, aut plures. Non unus homo, quia non una natura tantum. Non plures, quia non plura supposita. Prima consequentia probatur per oppositum, quia tres persone sunt unus Deus. Secunda probatur per hoc, quod habet plures scientias propter unitatem suppositi, est tunc sciens.

Præterea. Natura habet numerationem, & unitatem a supposito, quia natura, ut abstracta ab individuis, non numeratur: igitur si unum suppositum, & una natura. Contra: alla natura ponit assumptam, illa non assumpta: igitur & modo potest. Probatur consequentia, quia nec potentia alterius nature est restricta ad alium per hoc, quod hæc est assumpta: nec relatio ex parte Verbi assumpti habet istam naturam adequatam sibi in ratione terminati dependentis ad terminans independentem. Quia est unum causatum non potest dependere totaliter ad plures causas reales: tamen bene potest una causa totaliter terminare dependentis multorum causarum: igitur, &c.

Respondetur, cum aliqua natura posset habere dependentiam a judicio rationis cum ista, & etiam simul cum ista, quia non est repugnancia respectu naturarum. Actualis enim dependentia unius nature non repugnat dependentiæ alterius nature; nec est repugnancia ex parte Verbi, quia per hoc non concentur in eo nisi plures relationes rationis, vel nulla relatio rationis, sed tantum, quod ipsum terminet plures relationes reales ad ipsum. Hoc autem non est impossibile: sicut tota Trinitas terminat omnes relationes reales creaturarum. Nulla est igitur cetera impossibilitas vel inconpossibilitas assumptionis alterius nature, etiam ista natura existente unita.

Ad primum argumentum dicitur, (a) quod nec esset unus homo, nec plures. Sed contra: *unum*, & *multa* sunt opposita immediate dividenda ens: igitur a simili circa hoc, ens quod est homo, unum, vel alterum est immediate verum: ut si est homo, necesse est: quod si unus homo, vel plures, alter non esset homo. Probatur etiam hoc per unum, & non unum, quæ circa quodcumque includunt contradictionem, & non unum in ente est multa necessitas. Alter dicitur, quod esset unus homo ab unitate suppositi, sicut unus sciens, licet sciret plures scientias. Sed contra hoc est, quia tunc propter pluralitatem suppositi debere pluralitatem tale concretum, & natura: & ita plures persone dicitur essent plures Dei. Ideo dico tertio modo, sicut dictum est *dist. 12. prim. lib.* quod Pater, & Filius sunt

Ad arg. 1. Ric. de Media Prima lib. 3. di. 1. ca. 1. D. Thom. 3. p. sum. q. 3. a. 7. in soluta. argum.

sunt unus spirator, non tamen unus spirans, sed duo spirantes; quare ibi.

Contra (a) Sicut esse hominem, est esse personam; ergo esse plures homines, est esse plures personas. Responsum in uno in duodecima Distinctione primi, in illa distinctione grammaticali de *ly spirans, & spirator.*

Ad aliud dico, quod sicut singularitas præcedit rationem suppositi: ita potest pluralitas naturarum stare in eodem supposito.

QUESTIO IV.

*Utrum suppositum creaturæ possit sustentare hypostatice
aliam naturam creaturam?*

Quæstionem sequitur, quod sic. Quia maior est proportio illius naturæ creatæ ad suppositum creaturam, quam ad suppositum increatum: tum, quia hic utrumque finitum, ibi alterum infinitum, alterum finitum; tum, quia hic persona est absoluta, & ita similis illi persone, que nara est et lux nature; persona divina est relativa. Igitur si persona relativa potest sustentare aliam naturam, quam suam, vel multas naturas creatas, ita multo magis hic.

Præterea. Omnium perfectionem limitatam potest Deus dare creature, que non repugnat sibi, sed suppositum unius nature potest sustentare aliam naturam creatam non ponit infinitatem in eo; igitur nec repugnat. Minor probatur, quia illud suppositum, & illa natura sunt finita, & finitum additum finito non facit infinitum.

Præterea. Superius continet inferius in natura finita: igitur perfectio superioris continet perfectionem naturæ inferioris: igitur potest suppletare vicem suppositi inferioris. Contra, natura creatæ, & suppositum creatum sunt æqueque proportionabilia: igitur neutrum excedit alterum: igitur sicut natura non potest esse eadem plurium suppositorum, sic nec e converso.

Respondio, sustentare naturam potest accipi dupliciter, effective, & formaliter, sive terminative. Primo Trinitas sustentat naturam humanam in Christo, id est, facit eam sustentatam. Secundo modo solum Verbum sustentat unionem nature creatæ ad ipsum. Primo modo dico, quod suppositum creatum non potest sustentare aliam naturam creatam, quia natura alia ad eam unionem cum ipso, non est in potentia, nisi tantum obedienciali, quia aliter esset violenter sub proprio supposito, sicut præve factum. Potentia obedienciali (b) in creatura respicit efficientiam primi efficientis, non aliam potentiam activam. Secundo modo dicitur, quod non potest sustentare: quis non est illustratum suppositum, & ideo

non

non continet in se perfectionem alterius suppositi creati: continere enim eminenter totam perfectionem suppositi creati, non convenit nisi infinito: quia licet finitum unum fit eminentius altero, non tamen unum continet totam perfectionem alterius; quia entia ordinata essentialiter tantum distingui videntur per negationem, quis inferior debere a superiori.

Contra: (a) Terminare dependentiam causam ad causam, est maiori perfectioni, quam ipsa, que convenit Deo, & illa potest sine illustratione ejus competere creature, ut substantia respectu accidentis.

Sed ista ratio non videtur concludere, quia Verbum non est infinitum secundum rationem personalitatis suæ, secundum quam sustentat naturam assumptam: igitur non requirit illustrationem, vel infinitatem in illo supposito, quod sic sustentat. Assumptum patet quia tunc aliqua perfectio inhiuita formaliter deest Patri, que est in Filio. Alia ratio apponitur, quod solus Deus potest illi creaturæ illisus generali: Ergo & isto illisus speciali. Sed ista ratio non concludit, quia illisus generalis includit in se primitivam causam efficientem in illabente, non sic autem ista sustentatio nature a supposito. Patet in exemplo, cui est hæc sustentatio maxime similis; accidentis, videlicet a subiecto, quia est subiectum sustentans propriam accidentem, non tamen habet primitivam efficientiam respectu ejus, nec aliquam causalitatem injunctam præcise sustentat illud.

Potest ergo dici, quod vel dum nature creatæ non sunt visibiles in eodem supposito, nisi altera sic actus, & altera potentia: & tunc non remanet utraq; natura in se inconsufa cum reliqua; quod tamen pertinet ad illam unionem, scilicet, quod natura proprii suppositi illamentis ita remanet in se non consufa alteri, sicut si nature extraneæ non esset unita. Vel dici potest, quod oportet, quod suppositum, cui fit ista unio, sit simpliciter independent; quia ista dependentia non terminatur ad unum suppositum, mediante altero; non est enim ordo essentialis in ista dependentia, qualis est in ordine causati ad causam. Vel potest dici tertio modo, quod omnes nature substantiales creatæ directe de prædicamento Substantiæ sunt simpliciter incompossibiles in eodem supposito; ita quod altera illarum sit naturalis illi supposito, quia tunc per se conveniet illi, & per consequens nec per se, nec per accidentem ei poterit altera inesse: non hæc autem sunt impossibiles dum nature creatæ, si comparantur ad suppositum divinum, cui ambe sunt accidentales, & adventitiæ; quia neutra convenit ei per se.

Sed primum iterum, scilicet, quod nullæ eam nature possunt uniri in tertio, difficile est probare. Secundum etiam, scilicet, quod terminans dependentiam oportet esse independentem, non videtur verum, quia dependentiam aliquam terminat aliquid, ut subiectum

tuum

a Addit.

b Varr. lib. 3. d. 2. q. 2.

a Addit.

Etiam dependentiam accidentis, quod tamen non est omnino independentis. Tertium non videtur probabile, quia si sit formalis repugnancia naturarum creaturarum in eodem supposito; ita non videretur posse eisdem competere simul per accidens, sicut nec simul per se. Sicut enim non potest idem per se esse album, & per se nigrum; ita nec per accidens album, & per accidens nigrum. Sicut enim nullus idem color potest esse albus, & nigrus simul; sic nec idem corpus potest esse album, & nigrum simul, quia qui formaliter ex se esse simul repugnant, in quolibet repugnant simul esse. Si igitur nulla invenitur ratio impossibilitatis, quare suppositum creaturam non possit sustentare naturam sibi extraneam, Deo tamen efficiente illius dependentiam in natura sit unita, & sustentata, & in supposito alterius nature, non videtur possendum hoc esse impossibile aliqua commutatione.

Si teneatur pars negativa. Ad primum argumentum dico, quod proportio convenientie non requirit ad istam unionem, sed proportio naturæ dependentis. & suppositi independentis: qualis forte non est in natura creata ad suppositum creaturam alterius nature, sed solum ad suppositum incarnatum. Et ad confirmationem illam de absolutione dico, quod absolutio non facit sustentationem: sed tantum quod ipsa persona sit independentis non nata esse actus, vel potentia in seipso alterius quibilibet. Ad aliud dico, quod est utrumque oppositorum sit limitatum, tamen non possunt simul ambo esse in eodem, quia licet hoc non concludatur in eis formaliter illuminationem, ponit tamen impossibilitatem: ita in proposito una natura existente in supposito per se repugnat alii esse in eodem per accidens, propter impossibilitatem eorum in eodem.

Ad tertium dico, quod non omne superius continet totam perfectionem inferioris. Si tamen teneatur alia pars. Ad argumentum in oppositum potest dici, quod non est ibi ratio propria, quia suppositum creaturam possit terminare dependentiam alterius nature: non tamen potest simul dependere ad altera supposita terminantia: quia universaliter in dependentiis est causa, & causati, licet una causa possit terminare dependentiam plurium causarum, non tamen plures causas in eodem genere, & ordine causa possit terminare dependentiam multis causati, quia pluralitas priorum arguit pluralitatem posteriarum, non e converso.

QUESTIO V.

Utrum ratio formalis terminandi istam unionem sit proprietatis relatiua?

Contra quintum, quod presupponit possibilitatem incarnationis, & quærit de facto, scilicet de termino formalis incarnationis. Utrum scilicet formalis ratio terminandi unionem nature humanæ ad Verbum sit proprietatis ejus relatiua? Arguitur quod non, dupli-

citer. Primo, quod nulla proprietas personalis, sed essentia terminat, quia per illam rationem convenit Verbo terminante unionem, per quam convenit sibi continere perfectionem suppositi creati, & per quam natura creata est in potentia obedientialis ad Verbum. Illa enim assignatur esse rationis possibilitatis incarnationis ex parte assignantis, & nature assumpta: sic ista convenit Verbo per essentiam, non per aliquam rationem personalem, quæ non est formaliter inhærens: & ideo, non continet formaliter perfectionem omnium suppositi. Similiter potentia obedientialis in creatura respicit omnipotentiam facientis, quæ non est proprietas personalis, sed essentialis. Præterea. Assumptio communicat esse nature assumptæ: sed esse in divinis est essentialis: igitur aliquid essentialis, quod præcisè est ratio essendi, est Verbo ratio terminandi.

Præterea. Quod non proprietatis Verbi relatiua, quia eo Verbum terminat formaliter unionem (si persona est primum terminus unionis) quo Verbum formaliter est hæc persona; sed non proprietatis relatiua est hæc persona. Probo per illas rationes, quæ adductæ sunt *diff. 26. prima lio. pro illa opinion.* quare ibi.

Contra. Persona una assumit, & non alia: igitur per illud, quo est hæc persona distincta, & determinata; sed hoc tantum est proprietatis relatiua, secundum Anselmum, de *pra. essentia spiritus sancti*, ubi volens ostendere Spiritum sanctum esse de Filio, arguit per divisionem. Aut enim Spiritus sanctus est de Patre, quia de Deo, id est de Patre ratione essentia, quia est Deus. vel ratione relationis, quia est Pater. Si ista est divisio immediata, habetur propositum, quia nihil habetur in persona divina nisi proprietatis propriæ, & communis essentia, si divisio est mediata, tunc ad destructionem unius membri, intendendo aliquid aliud fallaciam consequentis. Si dicatur, quod sicut per unum membrum, scilicet per hoc, quod est esse de uno Deo, intelligit aliquid commune tribus personis, puta vim spiritalitatis, quæ sui proprietatis ignota in toto corpore, sicut communiter exponunt eum Doctores; ita per aliquid, scilicet per relationem intelligit ipse id, quod est proprium personæ Patris, sive sit relatiua, sive absolutum; & ita, si ponatur utriusque absolutum, non intelligitur per illud membrum de essentia Patris. Spiritus sanctus spirari de absoluto proprio Patris, si quod sit, sicut nec de proprietate Patris.

Contra Augustinum, de *Trinitate cap. 9.* sub essentia ponit quidquid est ad se, sive sit essentialis communæ tribus, sive personalem. Patet enim ibi, quod eodem modo dicitur aliquid persona, & Deus; licet persona accipiatur pro prima substantia, non autem eo est Deus; licet fuerit, secundum eum, sed alio est Deus, & Pater: igitur non intelligitur personalem, si sit absolutum sub ratione personæ; sed magis sub ipso communi, quod est ad se. Præterea (a). Si aliquid absolute coexistatur persona Verbi; ergo ratio Arii est demon-

stratio. Cum enim arguit, quod ingenium esse est unum, & genitum esse est aliud; si unumque dicitur secundum substantiam; igitur persona prima est alia secundum substantiam a secunda. Conclusio tunc necessaria sequitur, si persona ponatur esse absoluta, illa enim consistit substantiam, & non relationem, vel essentiam, & ita illud, quod est aliud secundum istam proprietatem, est aliud secundum substantiam. Ingenium autem est aliud secundum proprietatem; igitur, & secundum substantiam. Si dicatur quod ratio Arrii est philosophica dupliciter. Tum, quia commutatur ad aliquid in quod arguendo: ingenium esse est aliud a genito, vel hoc est aliud inquam ingenium ergo est aliud secundum substantiam. (a) Commutatur enim ad aliquid in quod; quod ostendit Augustinus, quia ingenium dicitur formaliter ad aliquid licet negative: Tum, quia si non accipitur ingenium pro ipsa proprietate, quam significat, sed pro illa proprietate absoluta, quae submittit, si honorat: dicitur. A. & arguitur. Ingenium est aliud a genito personaliter; igitur est aliud ad eo secundum substantiam: est iterum figura dictionis commutatio hoc aliquid in quod. In proxima enim intelligitur substantia pro substantia prima; in consequente inferunt pro substantia secunda, sive pro quidditate, quia ita intellexit Arrius: dicit enim ipsi, quod Filius Dei est creatura pura, & habet aliam substantiam, & aliam naturam a Patre. & ibi obicit sibi Aug. 5. Trin. c. 6. quod si est aliud secundum substantiam, non intelligitur nisi de substantia secunda, quae est quidditas, & hoc modo tam Aug. quam illi heretici, contra quos loquitur, accipiunt substantiam; & ideo est aliter suppositi, quod est substantia prima, in terra, quod est aliud secundum substantiam, hinc ipsi loquuntur, est commutare hoc aliquid, in quod. Si altero, inquam, istorum modorum, respondetur ad rationem Arrii, quod sit philosophica. Contra. Substantia prima ex maxime substantia igitur si persona constituitur per absoluteum, per illud erit maxime substantia, & ita si secundum hoc sit aliud, erit maxime aliud secundum substantiam.

Perterea. Ad istam conclusionem sunt aliquae rationes factae d. 26. primi lib. Pro parte illa, quod relationes constituunt personas.

In ista questione sunt duo articuli. Primus, quae sit proprietates constituentes, personam; secundus, an ista sit ratio terminandi istam unionem. De primo articulo in primo lib. dicitur praedicta (b). Quantum ad alium articulum principalem questionis, scilicet de ratione formalis terminandi istam unionem, qui dicitur istam esse, propter convenientiam perfectionis realitatis suppositi creati in ipso assumente, & propter potentiam obedientialem in natura assumpta, habere dicere, quod essentia esset propria ratio terminandi istam unionem: sicut arguitur fuit dicitur ista q. 1. sed illud suppositum videtur esse factum, quia ista dependentia est alterius rationis ab omni dependentia causati ad causam. Continentia autem virtualis, quae est in termi-

no,

no, & potentia obedientialis in dependente, vel contento, pertinet ad dependentiam causati ad causam. Unde propter istas rationes non potest in prima quaest. Verbum posse terminare istam dependentiam; sed propter substantiam independentem. Dico ergo, quod essentia non est formalis ratio terminandi istam unionem, sed propria ratio formalis. Quod probatur sic: In quocumque supposito est ratio formalis terminandi istam unionem, ipsum terminat eam; Patet in quo est essentia divina, non terminat eam; igitur, &c. Probatio majoris suppositum non terminat, nisi quia habet rationem formalem terminandi; sicut non creat nisi quia convenit ei formaliter ratio creandi, & propter hoc in quocumque est ratio formalis creandi proxima, creat, unde necesse est tres personas simul creare. Dicitur forte, quod proprietates est tres personas simul creare. Utrumque, quod proprietates est tres personas, ut sine qua non. Contra hoc, in quocumque est formalis ratio agendi, & peius natura, quam actio eius sit elicta actu, vel terminus productus, illud est ei ratio, & principium agendi. Si autem posterius habet, non agit illo formaliter; tunc nec si formalis natura cum termino habeatur, quia tunc Filius generaret se, &c. Et intelligitur quod licet ratio formalis formaliter terminat, si suppositum suppositivae; si actu, actus; si appetitudo, aptitudo; si potentia, potentia; sic intelligitur conclusio. Sicut frequenter declaratur in 1. lib. (a) quomodo Pater, & Filius spirent Spiritum sanctum, quia habent vim spirantem, & uterque prius respicit, quam Spiritus sanctus spiratur, & propter hoc etiam tres personae creant, & ita quod potentia creandi est cuiuslibet ratio creandi, quia quilibet habet eam prius naturaliter, quam creatura producat: igitur a simili, illud est ratio terminandi istam unionem, erit habenti prius ratio terminandi, & est praecisa. Peius enim, quia terminus unionis, & maxime istius, quae est dependentia, non est simul natura cum unione; immo nec cum fundamento, si prius naturaliter habeatur, quam ipsa unio terminetur; sed certum est, quod ipsa natura habeatur a tribus naturaliter prius, quam ista unio facta sit; igitur, &c. Aliter potest responderi ad rationem, quod tres personae alio, & alio modo habent essentiam, & propter istam alium modum habendi eam, una potest terminare; ita, quod essentia sit sibi ratio terminandi, & non alia. Contra hoc dupliciter potest argui. Primo sic: Quia si ista unio sit realis, habet terminum realem, & sibi ratione reali: igitur relatio rationis non est formalis ratio terminandi unionem. Ille autem modus habendi essentiam, est tantum relatio rationis in ipsa essentia, quia alia essentia realiter relatorum ad se, vel ad personam; igitur essentia, ut sic habita, non est formalis ratio terminandi eam, ita quod sic haberi sit proxima ratio terminandi eam. Secundo, quia non est distinctio in modo habendi essentiam, nisi pertinet ad originem, sed propter istam non terminat unionem una persona, & non alia; quia ista

illa distinctio est eadem, si pater fuisset incarnatus, & non Filius: & tamen tunc non terminative Filius sicut modo: igitur propter illam distinctionem, quæ necessaria est, non est essentia ratio terminandi unum, & non alii, quod terminare est contingens.

Ad argumenta. Ad primum, pater quod illa major est falsa, nec illæ sunt rationes ad probandum existentiam incarnationis. Ad aliud dico, quod communicare sic esse non est idem, quod esse divinum inornare formaliter naturam humanam; nec etiam esse communicare, quod scilicet persona assumens activè dicit aliquid esse naturæ assumptæ, ex hoc, quod assumens est, sed illud communicare est terminative dependentiam existentiam actualis nature assumptæ, & hoc non est, quod existentia tealis nature assumptæ sit ratio terminandi, sed substantia, id est, communicabilis existentia. Ad formam tunc concedo, quod communicare esse, hoc est, existentiam factam incommunicabilem, ut existentiam incommunicabilem non ex alio, potè ex natura, est ratio terminandi dependentiam nature assumptæ. Ad aliud concedo majores, & minor negat, secundum communem opinionem tenendo personam esse relativam. Et ad probationes illas dicta est *distinct. 16. primi libri.*

DISTINCTIO II.

CIRCA distinctionem secundam in qua Magister agit de modo assumendi naturam, aut contentam. Primo: Utrum naturam humanam uniri Deo hypostaticè, & tamen non frui includat contradictionem? Secundo: Utrum uniri alii quod medium congruenter, & includat utrumque medium, scilicet intermedium, ut animam, & extrinsecum, ut gratiam, quæro: Utrum Verbum primo, & immediate assumpsit totam naturam humanam? Tertio: Utrum incarnationem præcessit corporis organizatio?

QUESTIO PRIMA.

Utrum naturam humanam uniri Deo hypostaticè, non tamen frui includat contradictionem?

Circa primum arguitur, quod sic, quia aut illa natura nata est frui, aut non: Primo modo non potè non frui. Probatur, tum quia hæc unio major est unione, quæ est per habitum gloriæ, quia secundum August. 13. de Trinitate cap. 19. *In rebus per tempus certis illa summa gratia, &c. Sed contra, idem est, naturam unitam per habitum gloriæ non frui: ergo multo magis de illa.* Confirmatur per Aug. 13. de Trinitate cap. 9. Ubi arguit per locum a minoribus, si Filius Dei naturalis actus est Filius hominis: igitur magis creditio est, quod Filius hominis naturalis sit gratia Filius Dei: Si autem consequentia tenet universaliter a minori: igitur in Christo potè non credente, necessario ponitur consequens: & per consequens, quod

quod necessario fruatur. Tum, quia si talis natura non necessario ignoretur, potè peccare, & ita Deus diceretur peccare, & damnari per consequens. Confirmatur illa probatio per August. 2. *Contra Deum homo.* c. 10. Si primus homo erat peccabilis, quia non erat Deus: igitur ex ista unione secundus homo, ex qua erat Deus, erat inpeccabilis; sed non erat inpeccabilis, nisi quia beatus: igitur, &c. Secundum membrum divisionis includit contradictionem: scilicet, quod aliqua natura non nata frui potè esse unio hypostaticæ; tum, quia tunc natura non personabilis personaretur. Natura enim, quæ unitor personæ in unitate suppositi, personatur; natura non nata frui, non est personabilis. Tum secundo, quia tunc esset communicatio idiomatum, & sic Deus diceretur esse lapis, vel ignis. Immo videtur esse perfectior communicatio idiomatum tunc, quam modo, cum qualibet parte lapidis sit lapis, quicquid est Dei est Deus; non ita est de homine: igitur, &c. Conerit, in triduo immediate unitor caro Verbo, & tamen non fruatur; quicquid autem Verbum potè conservare sibi unitum immediate, potè immediate assumere.

In illa questione sent duo articuli: (a) primus de natura nata frui, an illa potè non frui; & secundus, an natura non nata frui, potè assumi. Et dicitur ad utrumque, quod non.

Ratio ad primum articulum ponitur talis: fructio completur in hoc, quod obiectum fruibili præsens immutat intellectum ad actum videndi, & per hoc erit præsens voluntati alliciens illam, ut necessario fruatur non præsentem. Sed per illam unionem est necessario immutatio intellectus: igitur & ipsa fructio voluntatis est necessario consequens illam immutationem. Probatio minoris. Si oculus potè fructu lucem inexistens sibi, ad præsentiam lucis; necessario sequeretur, quod ipsa esset præsentem, ut immutans oculum ad videndum. Intellectus autem potè videre aliquid præsens in se: igitur cum per unionem illam lux inextata sit præsentem intellectui in se, erit necessario præsentem, ut immutans intellectum ad intelligendum. Confirmatur per Augustinum ubi supra; ubi arguit per locum a minori de duplici unione. Præterea. Potentia iudicatur in essentia unius, non e converso: igitur essentialior est ordo, ut illud, quod est in essentia, redundet in potentiam, quam e converso, sed beatitudo non potè esse in potentia, nisi necessario redundet in essentiam: igitur non potè esse in essentia, nisi redundet in potentiam: sed per illam speciem essentia unius beatificatur, quantum est beatificabilis, quia est unum aliquid cum Deo: igitur, &c. Confirmatur, quia beatitudo potè esse in essentia, quantum in potentia: est enim prius in supremo nature beatificabilis: essentia autem magis habet rationem supremam, respectu potentiarum, quam e converso: sed in essentia non potè poni beatitudo, nisi quidam illius specialis obiecti fruibilis; ite autem illapsus, qui est in unione, est supremus:

Tom. III.

C

& ideo

illa distinctio est eadem, si pater fuisset incarnatus, & non Filius: & tamen tunc non terminative Filius sicut modo: igitur propter illam distinctionem, quæ necessaria est, non est essentia ratio terminandi unum, & non alii, quod terminative est contingens.

Ad argumenta. Ad primum, pater quod illa major est falsa, nec illæ sunt rationes ad probandum existentiam incarnationis. Ad aliud dico, quod communicare sic esse non est idem, quod esse divinum incarnare formaliter naturam humanam; nec etiam esse communicare, quod scilicet persona assumens activè dicitur aliquid esse naturæ assumptæ, ex hoc, quod assumens est, sed illud communicare est terminative dependantiam existentiam actualis nature assumptæ, & hoc non est, quod existentia tealis nature assumptæ sit ratio terminandi, sed substantia, id est, communicabilis existentia. Ad formam tunc concedo, quod communicare esse, hoc est, existentiam factam incommunicabilem, ut existentiam incommunicabilem non ex alio, potè ex natura, est ratio terminandi dependentiam nature assumptæ. Ad aliud concedo majores, & minor negat, secundum communem opinionem tenendo personam esse relativam. Et ad probationes illas dicta est *distinct. 16. primi libri.*

DISTINCTIO II.

CIRCA distinctionem secundam in qua Magister agit de modo assumendi naturam, aut contentam. Primo: Utrum naturam humanam uniri Deo hypostaticè, & tamen non frui includat contradictionem? Secundo: Utrum uniri alii quod medium congruenter, & includat utrumque medium, scilicet intermedium, ut animam, & extrinsecum, ut gratiam, quæro: Utrum Verbum primo, & immediate assumpsit totam naturam humanam? Tertio: Utrum incarnationem præcessit corporis organizatio?

QUESTIO PRIMA.

Utrum naturam humanam uniri Deo hypostaticè, non tamen frui includat contradictionem?

Circa primum arguitur, quod sic, quia aut illa natura nata est frui, aut non: Primum modo non potest non frui. Probatur, tum quia hæc unio major est unione, quæ est per habitum gloriæ, quia secundum August. 13. de Trinitate cap. 19. *In rebus per tempus certis illa summa gratia, &c. Sed contra, idem est, naturam unitam per habitum gloriæ non frui: ergo multo magis de illa. Confirmatur per Aug. 13. de Trinitate cap. 9. Ubi arguit per locum a minoribus, si Filius Dei naturalis actus est Filius hominis: igitur magis creditur esse, quod Filius hominis naturalis sit gratia Filius Dei: Si autem consequentia tenet universaliter a minori: igitur in Christo potest an antecedente, necessario ponitur consequens: & per consequens, quod*

quod necessario fruatur. Tum, quia si talis natura non necessario ignetur, posset peccare, & ita Deus diceretur peccare, & damnari per consequens. Confirmatur illa probatio per August. 2. *Contra Deum homo.* c. 10. Si primus homo erat peccabilis, quia non erat Deus: igitur ex ista unione secundus homo, ex qua erat Deus, erat inpeccabilis; sed non erat inpeccabilis, nisi quia beatus: igitur, &c. Secundum membrum divisionis includit contradictionem: scilicet, quod aliqua natura non nata frui possit et illi hypostaticè; tum, quia tunc natura non personabilis personaretur. Natura enim, quæ unitor personæ in unitate suppositi, personatur; natura non nata frui, non est personabilis. Tum secundo, quia tunc esset communicatio idiomatum, & sic Deus diceretur esse lapis, vel ignis. Immo videtur esse perfectior communicatio idiomatum tunc, quam modo, cum qualibet parte lapidis sit lapis, quicquid est Dei est Deus; non ita est de homine: igitur, &c. Conerit, in triduo immediate unitor caro Verbo, & tamen non fruatur; quicquid autem Verbum potuit conservare sibi unitum immediate, potuit immediate assumere.

In illa questione sent duo articuli: (a) primus de natura nata frui, an illa posset non frui; & secundus, an natura non nata frui, possit assumi. Et dicitur ad utrumque, quod non.

Ratio ad primum articulum ponitur talis: fructio completur in hoc, quod obiectum fruibili præsens immutat intellectum ad actum videndi, & per hoc erit præsens voluntati alliciens illam, ut necessario fruatur non præsentem. Sed per illam unionem est necessario immutatio intellectus: igitur & ipsa fructio voluntatis est necessario consequens illam immutationem. Probatio minoris. Si oculus posset fructu lucem inexistens sibi, ad præsentiam lucis; necessario sequeretur, quod ipsa esset præsentem, ut immutans oculum ad videndum. Intellectus autem potest videre aliquid præsens in se: igitur cum per unionem illam lux inextata sit præsentem intellectui in se, erit necessario præsentem, ut immutans intellectum ad intelligendum. Confirmatur per Augustinum ubi supra; ubi arguit per locum a minori de duplici unione. Præterea. Potentia iudicatur in essentia unius, non e converso: igitur essentialior est ordo, ut illud, quod est in essentia, redundet in potentiam, quam e converso, sed beatitudo non potest esse in potentia, nisi necessario redundet in essentiam: igitur non potest esse in essentia, nisi redundet in potentiam: sed per illam speciem essentia unius beatificatur, quantum est beatificabilis, quia est unum aliquid cum Deo: igitur, &c. Confirmatur, quia beatitudo prior est in essentia, quam in potentia: est enim prior in supremo nature beatificabilis: essentia autem magis habet rationem supremam, respectu potentiarum, quam e converso: sed in essentia non potest poni beatitudo, nisi quidam illius specialis obiecti fruibilis; ite autem illapsus, qui est in unione, est supremus:

Tom. III.

C

& ideo

Et ideo per hanc naturam summe eleuatur.

Modus declarationis primam rationem habet talis; quia habens intellectus: aliquando est necessarius ut representet obiectum sicut in Angelis: aliquando autem est facilitans ipsam potentiam, ut iacobus possit in ipsum sicut in nobis: habitus autem glorie non ponitur in ista unione propter primum: quia per nihil formaliter inordinans naturam, est Deus sine praesentia, ut obiectum fruibile: sed tantum se representat voluntatis potentiae potenti frui immediate, ut obiectum fruibile: ergo habitus iste requiritur propter facilitatem, vel propter aliquam eleuationem potentiae, ut ipsa possit facilius immutari a tali obiecto: etiam sine tali habitu absolute potest a tali obiecto immutari, quia potentia naturae assumptae est summe inclinata, & eleuata, & propensionis obiecto fruibili: nam huiusmodi potentia naturae assumptae per unum in eleuata est ad esse supernaturale, ideo ipsa potentia est sufficienter eleuata ad operationem supernaturalem, sicut igitur ista unio ad Verbum: quantum ad fruitionem, quidquid laboris gloriae possit facere in alio.

Contra istam opinionem. Et primo. contra conclusionem in se, arguo sic. Prius ex ratione prioris potest esse sine posteriori sicutque contradictionis, & hoc quando nulla est necessaria connectio. Ista necessaria connectio potest esse, vel propter identitatem realem, sicut subiectum, & prout passio, vel propter similitudinem naturae, ut in correlatiuis. Alter non saluaretur proportionibus unius ad aliud. Patet ex distinctione eius (a). Sed natura personabilis prius naturaliter personatur, quam operatur, & hoc quando personatur in se: quia operatio est suppositi praesentis, & in natura intellectuali est persona. Igitur quando personatur in alio, prius naturaliter personatur in eo, quam operatur. Ista consequentia ultima probatur, quia natura in eodem instanti naturae, in quo personatur in se. si sibi dimittitur, in eodem personatur in persona assumente: ergo non est contradictio, naturam istam personari in persona diuina, & tamen non operari in fruendo. Praeterea. Rationem positionis duco ad oppositum. Primo, quia natura nulla necessario fruatur isto obiecto, nisi quod necessario immutatur ab eo, ut praesente; sed ipsa anima non necessario immutatur ab eo: tum quia nec ad actum intelligendi, quia obiectum istud non necessario immutat aliquem intellectum nisi diuinum. Nihil enim extra causat nisi voluntate, & contingenter. Tum, quia nec ad actum fruendi, quia voluntas ex parte naturalibus non necessario fruatur sine, sicut ostensum est *distinct. prima primi*: igitur ipsa non necessario fruatur sine, nisi aliquid addatur sine naturae, per quod sit necessitas ad fruendum. Sed nihil hic ponitur superadditum formaliter in voluntate per istam unionem, sed tantum ponitur quaedam dependencia ad Verbum: igitur, &c. Praeterea. Quod hic negatur necessitas habitus, improbat; quia, sicut statum est *distinct. 17. primi*, potissima ratio ponendi charitatem

tem creatam, est, ut actus diligendi Deum sit in potestate voluntatis. Nullum enim agens habet in potestate illa actum nisi in potestate eius in totum illud, quod necessario requiritur ex parte eius ad talem actum. Voluntas autem creata ex parte naturalibus non habet in potestate sua actum diligendi bonum meritorium, ut actus sit acceptus Deo: & ideo necesse est ipsam habere eiusmodi aliud, quod requiritur ad opendum, ut possit Deum per illud meritorie diligere: fructus autem multo magis excedit naturam voluntatis humanae, quam actus meritorius, quia fructus est actus, vel forma supernaturalis magis, quam actus meritorius: igitur fructus non erit in potestate voluntatis humanae, nisi ipsa habeat aliquam formam supernaturalem, qua possit uti ad istum actum elicendum. Voluntas autem humana assumpta a Verbo est voluntas naturae humanae uniuocaeus nostra: igitur ipsa non potest frui sine charitate. Et si obicitur, quod quidquid Deus potest per consensum efficacem medium, potest per se: habitus autem iste, qui ponitur respectu fruitionis tantum, est causa efficiens, quia nulla alia causa. Patet dicendum per causas: igitur Deus potest per se frui quocumque alia causa media, causare fruitionem in anima. Concedo conclusionem, siue dicitur *dist. 13. huius*: scilicet, quod fructus potest immediate causari a Deo in anima: sed tunc respectu fruitionis voluntas non habet rationem causae adiuuae, quia non habet ex se quo agit, & ita non diceretur illa anima frui immo taliter elicitive, sicut illa anima dicitur frui: quod videtur inconueniens. Similiter istud dicitur non argui, neque evitare necessitatem fruitionis, quia secundum hoc voluntas se habere tantum passive respectu fruitionis, & hoc ex potentia contradictionis ad ipsam: necessitatem autem non accipitur ex parte illius, quod est in potentia contradictionis ad aliquid, ergo oportet necessitatem huius fruitionis attribueri Deo: sed ipso non necessario causat esse: licet nec aliquid extra se: igitur. Et si dicatur, quod immo, quia praesupposita immutatione, intellectus necessario causat istud, ut concurrens: Hoc improbaturum est *dist. 1. primi*, quia cum intellectu, vel visio, & fructus sine quo absolutus, non est contradictio prius causari sine posteriori. Praeterea. Si concederetur animam Christi posse se habere ad fruitionem sine habitu, sicut aliam animam cum habitu: videtur omnino superfluum in Christo ponere habitum istum, qui tamen ab omnibus ponitur *dist. 13. & 14.* quod est inconueniens. Praeterea. Ex vi unionis solum Verbum est praesens animae assumptae, & hoc secundum esse personale: igitur se ex tali unione se idem praesens in ratione obiecti immutantis, non plus habetur, nisi quod ex vi unionis solum Verbum immutat intellectum creatum, & non tota Trinitas, quod est falsum: quia opera Trinitatis sunt indiuisa in comparatione ad extra. Si dicatur, quod eadem est ratio videndi tres personas, & unam, quia qui videt unam, necessario videt omnes. Offensum est *d. 1. primi*, quod hoc non est necessarium.

Ad secundum articulum principalem dicitur quod non, propter istam

istam rationem: quia sicut Deus se habet ad omnem creaturam in lapsu generali quantum ad esse, & operari: ita videtur se habere ad hanc naturam (a) in lapsu speciali, quantum ad hanc operationem; & hoc esse: sed primo modo nulli potest illabi ad esse, nisi cui illabitur ad operationem, secundum Philosophum quarto *Metaph.* in fine; quia unumquodque est tale, cum potest agere: cum autem non potest agere, non est tale: igitur non potest illabi isti naturae illapsu speciali quantum ad esse, nisi possit et illabi quantum ad operationem specialem. Operatio specialis respiciens objectum supernaturale, est operatio videndi, & fruendi, quae nullo modo competunt naturae non natae frui, ut naturae irrationali: igitur, &c.

Contra istud: natura intellectualis est assumptibilis: quia non habet in intellectu positivam repugnantem dependentiae illi speciali ad Verbum five communicationi eius Verbo, ut natura communicatur supposito: quidquid autem est communicabile, sic est assumptibile, & quod non habet unde repugnet sibi talis communicatio, non habet unde repugnet sibi dependere, & assumi a Verbo: sed natura non intellectus sui non habet per se diotorem rationem suppositi, quam natura intellectualis: igitur & natura non intellectus sui non habet aliquam entitatem positivam, per quam repugnet sibi dependere dependentia illa praedicta: igitur & ipsa ex parte sui est assumptibilis, & Verbum videtur ex parte sua posse istam dependentiam terminare, cum sit independentis in ratione suppositi: & ita potest terminare dependentiam hypostaticam. Hic diceretur, quod licet natura lapidis possit dependere hypostaticae, non tamen ad personam ut ad terminum, quia persona non terminat dependentiam naturae nisi personabilis. Hoc excludendo dico, quod licet naturae dependentes sint alterius rationis, & ita dependentiae earum, in quantum a fundamento possunt habere distinctionem, sunt aliquo modo alterius rationis: tamen idem terminus, & secundum eandem rationem ex parte eius potest esse omnium istarum dependentiarum. Similiter si natura Angelica assumereetur, ipsa esset alterius rationis a natura humana, & sic esset alia, & alia dependentia huius naturae, & illius: & tamen utraque possit dependere ad eundem terminum, ut ad personam Verbi. Sed diceretur, quod utraque est personabilis, licet habeant entitatem, vel dependentiam alterius rationis: & ideo utraque potest uniri personae; non sic natura non personabilis.

Contra istud, si Verbum esset hypostasis independentis, & non persona, possit terminare dependentiam naturae non rationabilis. Igitur cum nihil tollatur ab ipso, quod per se faciat ad rationem terminandi dependentiam alterius, per hoc, quod est persona, adhuc poterit terminare. Nec tamen sequitur, quod natura assumpta lapidis personaretur quia personati non tantum dicit uniri, sed sic uniri, ita quod ille modus respicit fundamentum unicum, five assumptum, five iste
modus

modus se intrinsecus illi unioni, five materialiter se habeat ad illam. Postea enim bene poni, quod relatio habeat aliquem modum intrinsecum a causam tamen a fundamento: quod fuisse modus superadditus, per hoc, quod est esse personabile, non sit intrinsecus relationi, tamen, ut uno significatur per hoc nomen *personatio*, necessatio connotatur ille modus. Est autem modus iste, quod fundamentum naturae esset in se personati, si non assumereetur ab alio: est ergo natura humana, & lapidis conveniant in ratione dependentiae ad hypostaticam; tamen quia non conveniunt in ratione talis modi dependentiae; ideo non possunt uniri personati. Aliqui tamen dicunt, quod hoc est propter distinctionem hypostaticam, & personae in Verbo, quod sibi potest aliquid uniri in ratione hypostaticae, ut lapsus (a); & tamen in ratione personae. Contra, sicut dictum est & d. 1. *libri in Deo* non est ordo aliquorum realitatum, quantum una connotat aliam: quia tunc non esset perfectio simplex (b). Et ista est ratio quare Deus non est in genere: igitur non est in eo aliquid realitas, a qua sit hypostasis determinabilis a realitate, a qua est persona; immo nulla omnino alia, & alia est realitas, secundum distinctionem ex parte rei, a qua sit hypostasis, & persona. Omnis autem unio realis est ad terminum realem, & secundum quod realis. Non igitur potest esse unio realis ad hypostaticam, & non ad personam, cum nulla sit ibi distinctio realis: & ideo non dico naturam illam irrationalium non personati, & naturam nostram personati propter aliquam distinctionem realem hypostaticam, & personae in termino dependentiae; sed propter distinctionem realem relationum per modum, quos habet a fundamentis, vel saltem quos causant fundamenta.

Ad questionem igitur, quantum ad primum articulum concedo, quod non includit contradictionem naturam naturam sui, uniri Verbo hypostaticae, & non sui eo, & hoc fit ponatur potest assumi sine habitu creato, sicut ponit opinio improbat. Si autem poneretur, quod necessario ad hoc, quod assumereetur, oporteret quod haberet actu habitum gloriae, huiusmodi necessitatem non video propter rationem positam contra opinionem praedictam.

Quantum etiam ad secundum articulum, concedo rationem factam contra opinionem, quia natura creata potest dependere non tantum dependentia causati ad causam, sed dependentia hypostaticam ad hypostaticam, quia non habet aliquid in se, per quod repugnet sibi sic dependere. Et Verbum potest terminare istam dependentiam. Quia etiam non sit in eo distincta ratio hypostaticae, & personae: tamen ita perfectio habet quidquid requiritur ad personam, & hypostaticam ut terminem, sicut in se non esset persona.

Ad argumenta principalia. Ad primum, cum arguitur quantum ad primum membrum divisionis de comparatione dictum unum in se. Respondendo, & dico quod ista est maior, quantum ad actum primum, quia per hanc communicatur esse personae assumentis natu-

a Henr. quael. 13, quaest. 5, 1. corp. ult. Item 7. Phys. 2. de ani. 1. 1. 1.

a Par. 1. 3. q. 9. a. 3.

b Qu. 2.

re affluere: Et etiam modo de factio illa includit illam unionem, quæ est ad actum secundum, & operari: sed de possibili, si separatur, illa est maior, quæ est naturæ ad Verbum, ut ad terminum, quantum ad actum primum, licet non quantum ad actum secundum, & est beatiorum; quia beatiorum magis est in operatione, & ideo illa est maior quantum ad operationem. Vel magis proprie loquendo potest dici, quod neutra est maior illa, quæ sunt alterius rationis, & cum neutra necessario includat aliam, potest una esse sine altera. Ad Augustinum conceditur, quod est summa gratia in illa unione, quia summa gratuita condescensio voluntatis divinæ, quæ hinc principium assumptionis. Non est autem summa gratia habitualis ex vi unionis in illa unione, licet de factio illa concommitetur illam unionem. Unde auctoritas Augustini. (a) potest exponi de factio, quia loquitur de rebus post tempus occis, quod inter illas summa gratia est in unione naturæ ad Verbum divinam. Per idem potest dici ad illam auctoritatem Aug. 13. de *Trinitate*. quæ arguit per locum a minori. Verum est quidem, non minus videtur esse possibile Filium Dei esse realiter Filium hominis, quam Filium hominis per gratiam posse esse Filium Dei: & ideo si hoc est possibile, multo magis, & illud non tamen necesse est, quod si Filius Dei est Filius hominis quod ille idem filius hominis, sit Filius Dei per gratiam: forte enim negaretur de eodem determinare. Immo nec conceditur, quod Christus sit Filius Dei adoptivus; sed sequitur quod aliquis alius posset esse Filius Dei per gratiam; quæ ad aliquam indeterminate habet illa comparatio, non ad istum, vel illum determinate. Ad rationem probantem Christum impeccabilem, vel naturam assumptam quamcumque aliter Deus diceretur peccabilis, & damnabilis, & Diabolus; &c. Quæ videntur horrenda. Dico, quod sicut habens lumen floridæ, & claritatem confirmatam non potest peccare, non quia illa formaliter repugnent peccato, licet nec actus primus repugnet opposito actu secundum contingentem casualibus; sed quia de potentia ordinata Deus non potest non cooperare ad actus secundos peccate vitiosos, & frivolos, qui actus repugnant peccato, sic Deus naturæ unitæ sibi personaliter non potest de potentia ordinata non dare summam claritatem, & virtutem summam intuitivam, quæ excludit peccatum; & sic ex hac unione est impeccabilis non formaliter, sed virtualiter dispositioe remota, licet necessario respectu Dei agentis, licet necessarium est aliquem beatum non peccare. Ad secundam probationem. Ad Augustinum dico, quod secundus homo, quia Deus de congruo repletur summa gratia, per quam esset impeccabilis, & hoc non decebat primum hominem, quia non erat Deus, scilicet repleri tanta gratia. Non igitur ex virtutis unionis ponit Anselmus istam impeccabilitatem, nisi de congruo quia illam concomitantur plenitudo gratiæ.

Cum arguitur contra illud membrum de natura non intellectuæ; patet responsio ad primam, qualiter diceretur hypostasiari, vel sustineri

a Vide Aug. 10. *Civili*. cap. 29.

tissimi, non tamen personaliter propter differentias illius dependentiæ, quæ dicitur hypostasiari, vel sustinere, ad illam dependentiam, quæ dicitur personatio. Ad aliam, quæ est de communicatione idiomatum, aliqui negant consequentiam; sed cum ratio hujus communicationis sit, quod oppositum recipit predicationem in concreto illius naturæ in qua subsistit, & subsistit in natura lapidis, non videtur ratio, quare lapis non predicatur de eo, dicendo, Deus est lapis, sicut modo dicitur, quod Deus est homo, & æqualiter utraque est vera. Sed cum ulterius inquiratur, illa esset perfectior communicatio, quia qualibet pars lapidis est lapis, &c. Dico, quod pars lapidis est recipit predicationem lapidis in communi, sicut pars hominæ, vel subjectiva in suo toto, non tamen recipit predicationem in illius, cuius est pars essentialis: sicut nec totum integrale predicatur de parte integrali, ut non dicimus, quod pars est domus; tunc enim Verbum esset lapis non in universalis, sed hic lapis aliquis totus; & quia nulla pars lapidis esset hic lapis, ideo nulla pars lapidis predicaretur de eo.

Ad argumenta pro opinione. Ad primum patet, quod multipliciter deficit, quia illud obiectum non necessario immutat intellectum creatum, & per consequens voluntas non necessario fruatur, & maxime si voluntas non necessario habet habitum supernaturalem, quo fruatur. Ad aliud de essentiali, & potentis dico, quod creatura non potest beatificari in se, quia non est bonum infinitum. In bono autem infinito beatificatur, ut in obiecto, quod attingitur per operationes potentiarum, non ut tale bonum est perfectius essentialiter ejus quantum ad actum primum. Ideo ergo beatitudo potentia redundat in essentialiam, quia quando est in potentia est in essentiali sicut nata esse ibi, quia mediante potentia; nec formaliter est ibi redundans, quasi realiter sit ibi alia beatitudo ab illa, quæ est in potentia. Concedo igitur quod essentialia non potest beatificari, ut dicitur utraque a potentis. Et cum confirmatur ratio, quod beatitudo est in essentiali primo, oppositum hujus est probatum *dist. 26. 2. lib.* Et cum probas, quod ipsa est supremum in anima, dico, quod sit omnino idem potentis ipsi, tunc non est ordo excedentia in re. Si autem est aliquo modo fundamentum potentiarum, tunc licet sit supremum ratione actus primi, tamen non est nata habere actum secundum supremum, nec per consequens attingere bonum supremum extrinsecum, nisi mediante potentia, quia illud nullo modo attingitur, nisi per operationem potentis. Est igitur beatitudo in supremo, verum est, sicut nata esse esse in eo; non est autem nata esse in essentiali nisi mediante potentia. Et si arguas, quod illabitur essentiali; igitur potentis, & per consequens est in potentis mediante essentiali. Respondeo, & dico, quod verum est quantum ad actum primum ad dandum esse esse. Quidam enim est in natura humana, aliquo modo dependet ad esse Verbi, sed non oportet, quod illabitur ad dandum operationem supernaturalem illi potentia mediante essentiali. Per hoc patet ad argumentum adductum pro opinione, quantum ad secundum articulum, quod licet vere illapsus specialis

est ad esse, quo scilicet natura creata communicatur esse Verbi: ita necessitas est illapsus specialis ad operari, quo scilicet Verbum possit operari operationes illius nature, ut scilicet Verbum diceretur esse ignis, si assumpsisset naturam ignis: ita diceretur calefacere calefactione ignis: sed non oportet illapsum esse ad operationes repugnantes tali nature, sicut sunt operationes bestialie, ut intelligere, & velle, sicut in illapsu generali Deus illabitur cullibet creature ad esse, & operationem sibi convenientem, non tamen ad aliquam operationem sibi disconvenientem, vel excedentem naturam.

In ista questione apparet, quod non est aliquod medium necessitatis in assumptione nature humane ad Verbum, pura neque anima nata sui mediat inter carnem, & Verbum; quia ex secundo articulo, natura non intellectualliter potest immediate assumi, nec gratia est immediate mediana inter ista, Verbum scilicet, & naturam nasam suam, quia potest natura assumi sine hoc, quod haberet habitum gratie.

QUESTIO SECUNDA.

Primum Verbum primo, & immediate assumpsit totam naturam humanam?

Circa secundum arguitur quod non, quia Verbum assumpsit carnem, mediante anima, secundum *Damian. 3. cap. 6.* & *August. de Agno Christiano, cap. 6.* & est in *litere, cap. 11.* Item pars est prior toto via generationis, sicut incomplem completo, secundum *Commentatorem 1. Physicorum*; ergo similiter in assumptione; quia eo ordine assumebatur, quo nate erat assumi. Præterea: (b) Prius est a quo non convertitur subsistentia consequentia; sed sequitur, assumpsit totum: ergo assumpsit partem, non e converso; ergo &c. Item, si assumpsisset partem totum: ergo aliquando dimisset quod samel assumpsit, ut in morte. Consequens videtur falsum, & contra *Damian. 3. cap. 73.* Item, de medio extrinseco arguo sic. Natura humana non potest uniri Verbo unione beatifica sine habitu gratie; & hoc, quia tam ipsa unio, quam terminus unionis excedit facultatem nature creatae: ergo cum ista magis excedat, quia ista est summa gratia, secundum *August. 13. de Trinit. cap. 19.* sequitur, quod ista non poterit fieri sine gratia.

Contra. Si hæc unio primo fieret per partem, vel partem non esset unica assumptio. Item, tunc prius fuisset animal, quam homo. Item quantum ad secundum arguitur sic; quia illapsus generalis est cuiusque nature secundum esse ejus primum, non per aliquem habitum medium in illa natura; igitur similiter illapsus iste specialis est primo huic nature.

In ista questione patet, quod sunt duo articuli, unus de medio in-

trinseco, scilicet in parte aliqua fuerit mediat inter Verbum, & partem aliam vel partes. Vel an parte, vel partes fuerit medium inter Verbum, & totum. Secundus articulus est de medio extrinseco, id est, an gratia mediet inter naturam istam unitam, & tertium unionis.

Quantum ad primum articulum, dicitur, quod assumpsit corpus mediante anima, & hoc sic exponitur, quod in primo instanti animus est assumpta a Verbo, & in secundo instanti nature unitus corpori, & per hoc in eodem secundo instanti Verbum univit sibi corpus personalliter, mediante anima, quam primo sibi univit. Similiter de partibus comparatis ad totum dicitur, quod prius fuit assumpta ordine executionis; sed totum primo assumptum ordine intentionis, sicut totum sic est prius partibus suis, & assumpcio ejus, sicut & creatio prius intendebatur.

Contra primum istorum, scilicet de anima respectu corporis, arguo; quia videtur sequi quod Christus non sit primo homo. Sic enim ille arguit contra opinionem Magistris Sententiarum, quod Christus non fuit homo in triduo, quia assumens non est homo, nisi quia assumptum est homo; quod exponi potest, si bene intelligatur; quia assumptum est natura humana, igitur si primo assumptum non est natura humana, sed pars nature humane, assumens non erit primo homo. Et sicut in instanti assumptionis se habuit ad totum, & partes, ita & modo; igitur & modo non est primo homo, sicut Sortes est primo homo, quod videtur inconveniens, cum non sit aliqua ratio a parte predicari, alia hic, & ibi, licet sit alius modus predicandi, sicut tangitur dist. 7. Immo secundo videtur sequi, quod Christus non sit homo. Probo, si accidens esset compositum ex partibus essentialibus, potentiali A, & actuali B. subiectum non denominaretur ab accidente, quia denominaretur a solo B. nam sicut A, est subiectum respectu accidentis compositi ex A, & B. quia A. actualiter denominaretur a B; igitur a simili natura humana composita ex anima, & corpore, non dicitur de Verbo denominative propter solam unionem anime ad ipsum Verbum; quia unio debet esse ratio talis denominationis; quia tunc corpus posset dici homo propter unionem anime ad corpus. Item, de ratione persone est incommunicabilitas, & hoc in ratione *quis*, sicut frequenter expostum est; hoc autem magis convenit matri, quam formæ, quia in toto forma communicatur matri, ut dicitur *esse*; igitur sicut in natura in se, personata magis appropriatur incommunicabilitati ista corpori, quam anime, ita quando personatur in altero per prius, videtur (si sit ibi aliquis ordo) terminari ipsa dependentia corporis, ut sit subsistent, quam ipsa dependentia anime. Præterea tertius; Corpus natum est in se subsistere, & non præcise ex hoc, quod anima informans ipsum subsistit in se; ergo non suppletur istud in corpore, nisi ipsum immediate assumatur; est enim corpus capax talis assumptionis, sicut & subsistentia in se: tunc igitur ista unio anime ad Verbum, cum per eam corpus non sit immediate assumptum, & fiat potentia in-

corpore, ut assumatur a Patre, & ita idem homo assumetur a duobus personis, quod videtur esse inconveniens: quia sic nulla persona esset homo, & tamen ex illis partibus est homo, quando unatur: igitur esset homo, & non persona, nisi sit persona in se, quod est inconveniens; quia tunc partes dupliciter hypostatiarentur, scilicet intrinsece, & extrinsece. Præterea. Tunc in morte iussit nova assumptio; quia tunc corpus fuit immediate unum Verbo, & non per animam. Præterea. Propter illas duas uniones non fuit homo, sicut ostensum est in secunda ratione; ergo requiritur tertia, que sit totum primo, propter quam tertiam Verbum sit homo: sed illa sufficit sola sine aliis duabus; igitur illæ duæ superflue.

Ideo quantum ad istum articulum potest distingui de medio. Si enim inter agens, & actum, vel effectum aliquid potest poni medium vel ut *quod*, sicut agens proximum inter agens remotum, & effectum; vel ut *quæ*, sicut forma agentis; ita inter recipientem, & receptum potest poni duplex medium, scilicet *quod*, & *quæ*. Sicut enim aliquid potest esse alicui ratio agendi; aliquid potest esse alicui ratio recipiendi. Et illud respectu recipientis accidentis potest esse quandoque propria forma recipientis, sicut subjectum per propriam formam, ut per rationem propriam recipiendi recipit primo propriam assumentem. Ad propositum potest dici; quod in ista passiva assumptione nature humanæ ad Verbum, nullatenus medium *quod*, inter Verbum, & ipsam naturam; sed tota natura fuit in immediate assumpta; quod probatur sic. Quod est in se primo personabile, si sibi dimitteretur, hoc in alio primo personatur, quando assumitur, quia personalliter divina supplet personalitatem propriam: tota natura est primo, & immediate hoc modo personabilis in se, si sibi dimittratur, & non pars, vel partes; igitur, &c. Probatio maioris, que in eodem instanti natura, in quo in se personaretur, si sibi dimitteretur personatur in alio, vel ab alio, quia nec ante illud instans est natura assumi, quia non prius fuit natura singularis, nec post illud instans assumitur; quia tunc esset persona in se. Minor probatur, que in eodem instanti natura, in quo natura præcedit totum, vel forma, naturam autem esse *personam*, sed tunc primo, quando ex illi unitis est tota natura, tunc ipsa tota est persona in se, si non impediatur ab assumente. Secundo modo loquendo de medio, scilicet *quæ*, potest concedi, quod anima est medium in ista assumptione, & hoc respectu totius, quia est formalis ratio huius nature, quia hæc natura est unio illius; sicut ipsa est, quia formaliter homo est sensibilis, non tantum ut principium esse animalium, sed ut subjectum proximum. Et sicut est forma ipsius subjecti, ita potest esse forma constitutiva hanc naturam, & tamen est tota nature ratio propria recipiendi istam unionem, quia est ratio propria constitutiva ipsam totum receptivum huius unionis. Nec propter hoc oportet animam primo assumi, ut quod sicut nec ipsa est sensibilis, ut *quæ*, licet ipsa sit *quæ* homo est sensibilis. Et propter istam rationem mediandi, vere potest dici assumi tota natura per animam,

ita quod, *ly per*, licet respectu prædicati dicat circumstantiam causæ quasi materialis, tamen respectu eius, quod determinatur per ipsum, dicit causam formalem: sicut & hoc, homo per animam rationalem est sensibilis, notatur forma subjecti esse quasi materiale respectu prædicati. Hoc etiam modo potest concedi quod anima mediat inter carnem & Verbum, quia anima est forma natura totius primo assumptæ, cuius nature caro est pars, & ideo illud quod tota natura est assumptibilis, & assumpta est, quo caro suo modo est assumptibilis, & assumpta.

(a) Sed hæc est unum dubium quantum ad primum membrum distinctionis, quid sit ista natura, quæ primo dicitur assumi, an scilicet sit, aliquid esse aliud a partibus. Commentator 1. *Phys. Comm. 17.* videtur dicere, quod totum licet sit aliud a partibus, sive a quolibet parte scotum, non tamen ab omnibus partibus simul. Et si ista esset, cum ista assumptio realis non fit nisi rei, nihil aliud esset totum assumi, quam omnes partes assumi. Si etiam sit aliud esse ab eis, dubium est, an sit alia entitate positiva absoluta, vel relativa. Ex tertio an sit aliquid forma alia a forma, quæ est pars totius.

Quantum ad primum ostendo, quod totum fit eis aliud ab omnibus partibus conjunctioni, & divisioni. Probo; quia alias non esset differentia totius, quod est per se unum, ad totum quod est unum aggregationis; ut cumulus, vel acervus. Quia illud totum sciendum, est sue partes 8. *Metaphysicæ. (b)* Consequens videtur inconveniens: tum ex eodem 8. tum, quia etiam unum per accidentem est magis unum, quam illud aggregatio, & minus unum, quam totum unum per se, & tamen unum totum per accidentem non est sue partes, quia secundum Philosophum 7. *Metaphysicæ. De unitate admissivis. (c)* In hoc, homo abus est unum aliquid, quia abledo inest homini; non autem esset tale totum si non informatet.

Præterea, per se terminus ad quem generationis est aliquid habens entitatem propriam (d), quia generatio est ad esse proprii termini: sed totum est primum terminus ad quem generationis, non altera pars, immo si utraque pars præexistat, & de novo uniterent, nihilominus esset generatio, vel productio ipsius compositi, sicut in reiteratione, dicto quod tam anima, quam corpus, præexistissent secundum suas entitates, adhuc iteret reiterationio ad esse totius compositi, non autem ad esse corporis, vel anime; nec ad unum illa; igitur ad aliquid tertium ab illis.

Tertio potest argui a simili de corruptione secundum argumentum Philosophi 7. *Metaphysicæ. in fine (e)*, quia manent A. & B. & non manent ab, & idem realiter non potest manere, & non manere; ergo ab, est aliud realiter ab A. & B. igitur cum sic in omnibus compositis per se

a Vide *Per. qu. 11. huius 3. pro Com.*

b *Tex. 15.*

c *Tex. 11. & 12.*

d *7. Met. 1. com. 22. 27. & 32. & 8. Met. 1. c. 3. & 4.*

e *Tex. com. 60.*

se rationi partium non cognoscit, ut ille maneat, & totum non maneat, aliquid erit entitas propria ipsius totius alia ab entitatibus partium.

Item quarto, loqueretur, quod nihil esset per se causatum a causis iustitiae, materia, scilicet, & forma; quia iste causa causant hoc compositum, quia sunt partes causae; sed iste non sunt partes, neque alterius earum, neque amborum, quia neutra est causata, nec ambae, quia sunt prima causa, & prima principia rei: Spiritus, &c.

Item loqueretur quinto, quod nullum ens esset, cui per se inesset propria passio, vel propria operatio, vel quodcumque accidens proprium illius speciei, quia haec non sunt materiae, nec formae.

De secundo dico, quod totum est aliud ens, & illud entitate absoluta, quia solus respectus non sufficeret ad hoc, quod totum diceretur per se unum; quia in toto uno per accidens est per se respectus, & essentialis partis ad partem, ut patet de dependentia accidentis ad subiectum. Similiter quidditates omnium absolutorum, ut includentes materiam, & formam, & ut distinctas (quia ut sic, sunt species generis absoluti) non sunt tantum formaliter entia respectiva, quod tamen oporteret, si entitas propria totius esset respectus. Hoc etiam concludunt rationes factae ad primum dubium, quia neque generatio aliqua est per se ad respectum, ut ad terminum ad quem; nec etiam corruptio est a solo respectu, ut termino a quo, neque entia absoluta sunt solius respectivi causae, neque propria passio consequitur totam precise, inquantum respectivam, neque propria operatio, vel aliud accidens absolutum, nec tandem videtur possibile posse assignare differentiam specificam omnium quidditatum quia non videtur possibile tantam ponere differentiam respectivam inter partes unitas. Quantum etiam ad propositum non videtur, quod respectus sit propria ratio fundandi relationem unionis ad Verbum, quod tamen oporteret, ponendo totum primo assumi secundum praedicta, si entitas totius, ut distincta a partibus, non poneretur esse absoluta.

Quantum ad tertium dubium. Dico, quod si intelligatur in toto praeter formam partem, cuiusmodi est in homine anima intellectiva, esse aliam formam quasi supervacantem illi, quae sit etiam aliquid ipsius totius, & tamen dicitur forma totius, distinguendo eam contra formam partem: quia completius constituit totum, quam illa alia forma; iste intellectus est casualis, quia tunc adest in homine aliqua forma constituit hominem, perfectior anima intellectiva, quod est inconveniens. Similiter si innaturae rationi acceptae ex unitate totius, puta quia est materia, & forma, quae est pars, non facit unum nisi per aliquam aliam formam, unientem illas partes, quae sit forma totius. Illa ratio considerat processum in infinitum, quia etiam de infra quaero, quomodo facit unum cum materia, & forma partem. Si ex se, ita potest concedi de forma partem, quod ex se sit nata facere unum cum materia: si per aliud, erit processus in infinitum.

Idem dico, quod ultra formam, quae perficit materiam ultimam, quae

quae dicitur forma partem, non est necesse ponere aliquam formam quasi perfectiorem tam materiam, quam formam: quia materia, & forma in toto non sunt partes ejusdem rationis, sive elementa perfectibilis a aliquo actu tertio, sed unum est proprium perfectibile, & aliud proprius actus, & haec est praecisa ratio, quare faciunt unum per se, *ex 8. Metaphysic. (a)* Si tamen intelligatur forma totius non aliquid constituit totum, sed ipsa natura tota, ut quidditas; hoc modo concedi bene potest, quod forma totius sit alia a forma partem, & quod natura, vel quidditas possit dici forma: patet per Philosoph. 5. *Metaph. cap. de Causis. (b)* Quod autem sit alia a forma partem, patet ex primo articulo hic ratio. Sed respectu cuius est forma? Respondeo, & dico, quod respectu totius compositi non quidem forma informans; sed forma, quae compositum est ens quidditative, & hoc modo totum est ens, & formaliter forma totius, sicut aliam dicitur aliam abedine; non quidem quod forma totius sit quasi causa ipsius totius cum materia, & forma partem, entia quasi totum: sed est ipsam totum precise consideratum secundum illam modum, quo loquitur Avic. 7. *Metaph. Equivocitas est tantum equivocitas.*

Et si quaeratur causa istius entitatis, dico quod ipsa est tertia a suis causis, & causaliter est ab eis, & non ab aliis, quare tales causae essent, & constituerent entitatem tertiam aliam a se, quae sit per se una, & aliam non constituent; non est ratio, nisi quia istae entitates causarum sunt tales, & aliae sunt alterius rationis, quod Philosoph. innuit 8. *Metaph. (c)* Ubi respondens ad quaest. de unitate compositi, quomodo fiat unum per se ex materia, & forma, assignat pro causa, quia hoc per se est actus, illud per se potentia. Et sicut hoc est actus per se, illud potentia per se; ita hoc totum est unum per se, & sicut hoc est actus per accidens; & illud potentia per accidens; ita hoc totum constituitur est unum per accidens. Quare autem ista entitas est per se actus respectu unius, & alia tantum per accidens respectu alterius; non est ratio, nisi quia haec entitas est haec entitas, quia sicut inter calidum, & calefacere, non est medium in genere causae efficientis, ita nec inter istam formam, & sic informare est aliquid medium in genere causae formalis. Sicut enim calidum, quia calidum calefacit, & non propter aliquid aliud, ita anima inquantum anima, sic perficit, & sic constituit. Si ergo patet quantum ad istum articulum, quid sit medium congruitatis unionis naturae humanae ad Verbum, quia natura tota est partibus, quod est quoddam ens absolutum tertium aliud a partibus utrisque, & ambabus conjunctum, & distinctum. Et ideo illud Commentatoris de primo Physicorum negandum est: Fallit enim in ista materia sicut in alia, quia non distinguitur inter illud, quod est per se, & illud, quod necessario concurrens. Ad esse quidem totius necessario praecipitur unio partium, nec tamen unio est illud esse, quia unio est respectus, & esse

illud

illud est absolutum, sicut ad causationem alioquin effectus necessario prærequiritur ordo causarum efficientiarum, quando sunt multe ordinatae, & approximatæ eorum, & tamen ille ordo, vel illa approximatatio non est ipsius effectus, quia ista sunt respectu tantum hoc autem est absolutum. Nec est inconveniens aliquid absolutum dependere, vel præexistere, vel saltem consistere aliquo modo aliquem respectum. Universaliter enim absolutum causatum a pluribus causis necessario præexistit unioni, & approximationi illarum causarum in causando & ita potest hic esse, quod tota entitas totius sit absoluta, licet necessario præexistat, vel consistat unionem partium absolutarum.

Quantum ad secundum articulum principalem de medio extrinseco ponitur, quod gratia in ista unione inserit medium congruitatis. (a)

Contra hoc arguo primo, quia in illo instanti nature, in quo natura personatur in se, si non afluiret in eodem instanti, personatur in alio, quando afluiret; hoc ita declaratum in primo articulo; sed prius naturaliter personatur in se, quam habet habitum gratia; quia habet est principium operandi, & per consequens perfectio ejus cui competit operari; operari autem est suppositum; igitur prius naturaliter in se habet rationem suppositi, quam gratiam, vel habetum adquem, qui tantum est principium operandi; igitur, & quando afluiret prius naturaliter, quam gratia ista deum; igitur non est media. Et confirmatur etiam, quia illud, quod est alioquin in se, prius est ejus, quam quod est opus per se; igitur personatur prius naturaliter competere sibi, quam habitus ille accidentaliter.

Item Joan. primo. *Edimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre*, ubi videtur dicere, quod Christum esse unigenitum Patris sic proxima ratio congruente, quare ipse habet plenitudinem gratia; igitur prius erat natura subsistent in Verbo, quam tanta gratia sibi coequebatur, alius videtur, quod in aliquo instanti, in quo natura non erat unita Verbo, conferretur plenitudo gratia.

Præterea, illa gratia non unitur formaliter Patri. Licet tantum se habere in ratione dispositionis in altero extremo; sed hoc est falsum, quia ratio, & actualis existentia accidentis ordine nature presupponit existentiam subiecti; sed gratia est in Anima Christi licet accidens in subiecto; ergo realis, & actualis ejus existentia presupponit existentiam realem anime; sed Christi Anima nunquam habuit existentiam realem, nisi in Verbo; ergo prius ordine nature afluerebatur a Verbo, quam sit subiectum gratia; quia ipsa natura, in qua est gratia, personatur, & per hoc omne accidentis ejus accidentaliter, & mediate unitur personæ; igitur in ista unione nullum accidens potuit esse medium, sicut nec albedo est medium in unione superficiali ad corpus.

Ad argumenta principalia. Ad primum patet responsio, quod intel-

ligende sunt auctoritates de medio, quo, & non quod. Ad secundum de eo, quod aliquid potest esse in se prius alio, non comparanda illa ad tertium; sicut patet natura; melius prius natura mea tota, quoad ordinem generationis, vel executionis, non tamen in comparatione ad personationem, quia partes meæ non prius personantur quam tota natura mea, & ita etiam est de personatione, in persona extranea. Et ratio est, quia in illo instanti nature, in quo totum est totum, ipsum est personabile in se, vel in alio, & ideo quicquid præcedit ipsum naturaliter, non præcedit ipsum in personatione; quia ut prius non est personabile. Ad aliud dico, quod non sequitur, est prius secundum consequentiam; ergo est prius naturaliter, hoc est prius causaliter. Vel si aliqui dicunt prius executione prioritate causa materialis, vel prius intentione prioritate cause formalis. Similiter secundum Philosophum in Prædicamentis, prius casualitate potest esse simul secundum consequentiam; esse namque honestatem secundum consequentiam convertitur ad veram rei orationem, & e converso, & tamen esse rei est prius causaliter. In eo enim, quod res est, vel non est, est oratio vera, vel falsa; ita hæc prioritas in concedendo potest stare cum non prioritate in causando, sicut universaliter est in accidente consequente multa necessaria, sicut calidum consequitur ignem, & aërem: ideo sequitur ad utrumque illorum secundum consequentiam, & tamen utroque illorum est posterior secundum casualitatem; ita in proposito partes assumi, & si sequatur ad totum assumi, & non e converso, non tamen erit prius in casualitate. Possit tamen dici, quod eo modo, quo partes assumuntur convertibiliter sunt partes assumi, & totum assumi. Ad aliud dico, quod Christus vere, quando fuit mortuus, aliquam entitatem non habuit, quam habuit vivus; nec tamen deposit naturam, quam assumpsit, quantum ad partes essentielles illius nature, & ita intelligit Damascen. patet ibi cap. 73. Ubi vult quod anima & corpus in morte non erant in propria hypostasi; sed in hypostasi Verbi. Sed testatur unum dabitur, quia videtur, quod in morte fuerit nova assumptio partis in se, quæ prius non fuit unita. Ad ultimum dico, quod si accipitur gratia pro gratuita Dei voluntate. Deus dicitur, ex gratia operari omne illud, quod non includitur in natura rei; sed magis excedit facultatem ejus, & hoc modo, quia facultatem nature humane excedit subsistere in Verbo; ideo gratuite Deus hoc operatur, & ex gratia summa. Quia summa gratuita condescensio operari nature illud, ad quod minime potest ex se attingere, & quod maxime illam excedit. Sed si intelligatur gratia pro habitu creato informante, licet illa concomitatur naturam unitam, non est tamen necessaria ad unionem. Et tunc cum arguitur quasi a minori, quod ipsa est necessaria ad unionem beatificam; ergo ad istam. Dico, quod non sequitur, quia unio beatifica est, per operationem, & actum secundum, in qua non potest anima, nisi habeat formam. Ista unio est ad esse primum, ad quod non præsupponitur aliquid accidentis in natura unita, sicut etiam ad esse primum supernaturalis, quod habet usque habitum gratia; non requiritur aliquid

elevans naturam: sic enim esset procedere in infinitum, ut semper unum supernaturale disponderet ad aliud; & sicut illud, quod ibi dicitur actum primam, posset immediate perficere naturam, ita hic esse a Verbo communicatum potest esse immediatum principium unionis.

QUÆSTIO III.

Utrum Incarnationem præcesserit corporis organizatio?

Circa tertium arguitur quod sic, quia corpus Christi erat generatum ex purissimi sanguinibus Beatæ Virginis secundum Damascen. *lib. 3. cap. 2.* corpus generatum est densus sanguinibus, ex quibus generatur secundum Damasc. *cap. 3.* ergo motus locum occupat, & per consequens formationem, vel conceptionem, vel generationem necessario concomitatur motus localis: ille non est in instanti: igitur nec cum Incarnatione, qua fuit in instanti; non post: igitur ante.

Præterea, corpus organizatum erat alterius figuræ, quam sanguis ex quo generabatur: igitur occupavit alium locum: igitur illa formatio requiritur motus localem: igitur in tempore.

Præterea, omnis substantia generabilis, & corruptibilis, quæ non creatur, producitur per mutationem: tota natura assumpta a Verbo est generabilis & corruptibilis, & non immediate creabatur, quia fuit ex sanguinibus: igitur producebatur per mutationem, & per consequens pars potentialis illius totius morabatur ad formam eisdem totius, igitur prius fuit sub privatione opposita illi formæ, & hoc prius tempore; quia opposita privative non possunt simul tempore esse in eodem: prius igitur tempore erat corpus non animatum, quam animatum. *Contra.* Magister in *littera (a) Distinct. 2. in fine, & distinct. cap. 1. & Damasc. 48. in fine.*

Dico quod quæstio potest intelligi de prioritare temporis, vel naturæ. Primo modo habet duos articulos: primum de ordine animationis ad Incarnationem; secundum de ordine organizationis ad animationem.

Quantum ad primum, dico quod non præcessit tempore animatio Incarnationem, quia tunc natura illa fuisse aliquando in se personata, & non in Verbo, quomodo scilicet fuisse caro animata. Probatio consequentis corpus animatum animatum, si in aliquo tempore est in se subsistens, est persona. Consequens est falsum, quia tunc Beatæ Virgo non iussit vera mater Dei; non enim genuisset Deum; sed illum hominem purum, cujus natura iussit post unita Deo. Consequens illud est contra Damasc. *18. cap.* ubi contra Nestorium determinat, quod Beatæ Virgo fuit vera mater Dei; & non aliquid puri hominis tantum. Consequenter patet, quia terminata fuisse creatio maternitatis Mariæ in productione illius naturæ.

Quæ-

Quantum ad secundum dico, (a) quod organizatio potest intelligi si, vel aliam inductione formæ dispositionis immediate ad animam intellectivam, secundam unam opinionem; sive inductione animæ intellectivæ secundam aliam opinionem, quæ ponit, quod anima est, quæ formaliter corpus est organicum. Vel potest intelligi transmutatio præcedens istam ultimam inductionem formæ organicæ dispositionis ad firmam intellectivam. Præcedunt autem duæ transmutationes, videlicet, motus localis, quo materia defertur ad locum convenientem generationi, & alteratio, quæ materia in loco debito alteratur, & disponitur ad formam corporis organici induendam, & in isto secundo modo, secundum unam opinionem, quæ ponit partes heterogeneas corporis organici differre specie possunt poni multe generationes, & multe transmutationes. Sicut enim partes illæ habent formas substantiales quidditativas alias, & alias, ita cujuslibet est generatio altera, & altera, & ad quamlibet generationem est prævia alteratio. Et etiam ulterius potest dici, quod non omnes istæ generationes sunt simul: sed alia præcedit aliam tempore, & ita una alteratio disponens ad aliam generationem est prior altera naturaliter.

Sed qualitercumque sit de illis, potest dici quod organizatio primo modo dicta, scilicet, a qua corpus dicitur organizatum, quæ immediate disponit ad animam intellectivam, non præcedit tempore animationem etiam in nobis; quia tunc patet nullo modo generare hominera. Completa enim esset ejus tota actio prius duratione, quam esset anima: ille autem non generat hominem, cujus actio tota completa est prius tempore, quam sit homo.

Si autem fiat sermo de organizatione secundo modo, tenendum est quod omnes inductiones formatum substantiam partialiam, etiam si multa essent in eodem instanti etiam; quia nulla patet prior tempore alia; quia pars, quæ assumebatur a Verbo, nunquam præfuit in supposito; quod contingeret, si fuisset prior tempore. Sed de transmutatione materiæ ad locum convenientem generationi, & de alteratione præcedente generationem totius, vel generationes partium adhibendum est, si illæ præcesserint tempore, vel si fuerint in eodem instanti cum incarnatione, quia si ponatur fuisse in tempore, magis videtur posse salvari, Mariam cooperatam fuisse ad illos motus: de hoc in *4. distinct.* Si autem totum ponatur fuisse in instanti, ita ut nullus ibi fuerit motus localis, neque motus cum successione, magis salvatur, quod in ultio instanti consensus Virginis expressi fuit in utero Virginis Verbum homo, & ante illud instanti non videtur fuisse aliquæ operatio specialis ad Incarnationem, & in isto videtur tota fuisse complexa. De prioritare naturæ videtur esse dicendum, quod fundamentum relationis naturaliter præcedit relationem, qua secundum Philosophum, & Augustinum de *Trin. 7. (b)* quod nihil est in

Tom. III.

D

65

a Organizatio accipitur tripliciter Henr. quæst. 3. q. 3. D. Th. in 4. d. 11. q. 1. solvendo 2. arg. quæstionum 2. Quæstio super 7. Met. q. ult. b In prædic. q. Met. cat. & intro.

se nihil est ad aliud, & totalis natura est fundamentum illius unionis, ex quaestione procedenti: ergo entitas totalis natura, naturaliter precedit incarnationem, & ita animationem precedit naturaliter totius organizationi, secundam unam opinionem de formis, vel factum est simul, secundum aliam opin.

Ad rationes principales. Ad primum argumentum dico, quod (si concederetur alterationem procedere tempore incarnationem) (a) possit dici, quod cum illa alteratio tunc occupatio minoris loci, sicut universaliter est circa quancunque condensationem; & ita poneretur ibi unus minoris loci per se, quo deportabatur materia ad locum convenientem generationi, & alius per accidentem concomitantem generationi occupans densioris, quo occuparetur minor locus, & in ultimo instanti condensationis induceretur in formam partialis, & forma totalis corporis organizati, & in illo instanti totum allumeretur. Si autem ponatur alterationem non processisse tempore, tunc potest dici, quod occupatio minoris loci erat subita, & hoc per potentiam divinam, si tamen ad hoc non possit cooperari virtus creata, de quo *dist. 4.* Per illud idem dicendum est ad secundum de figuratone. Ad tertium, dico quod mutatio proprie dicta est inter privationem, & formam, sicut patet in *5. Physic. (b)* non autem inter negationem & formam. Privatio autem est negatio in apto nato, & ideo quando forma producitur simul cum susceptivo, non est proprie mutatio ad illam formam; quia susceptivum non prius fuit sub privatione, quam lotura: nec prius fuit aptum natum habere formam quam habeat eam: sed tantum est mutatio ad susceptivum ejus: cum igitur anima intellectiva inducatur simul cum esse corporis etiam in nobis, ad animam proprie non est mutatio: sed tantum ad esse corporis organizati, & illius mutationis subiectum est materia, qua fuit sub forma sanguinis. Et cum additur in maiori, quod omnis forma generalis, & corruptibilis, si non immediate creatur, accipit esse per mutationem su subiecti: neganda est illa propositio, si intelligatur per mutationem, cujus ipsa sit primo terminus, & de mutatione proprie dicta. Potest tamen concedi de mutatione, cujus aliquid ejus sit terminus, & de mutatione communiter dicta: ita hic, & hujus mutationis proprie dicte terminus est corpus organicum, quod est aliquid corporis animati.

DISTINCTIO III

Circa istam Distinctionem tertiam, in qua Magister agit de qualitate naturae assumptae quaeritur duo unum de matre, & aliud de prole. Primum est: Utrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato: Secundum est, de sanctificatione corporis Christi: quaere scilicet, & quomodo non contraxerit originale peccatum.

QUAE-

a *Vide d. 11, d. 3. ubi supra, 7. dist. b Terz.*

QUESTIO PRIMAE.

Virgo Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato?

Circa primum arguitur (a), quod sic. In *Adam omnes peccaverunt* Rom. 5. non nisi, quia fuerunt in eo secundum rationem feminalem, ita fuit in eo Beata Virgo: igitur, &c. Item Dam. cap. 10. & *48. Spiritus sanctus purgavit eam* (b) purgatio non est nisi a peccato: igitur habuit peccatum, non aduale: igitur, &c. Item Augustinus de fide ad Petron. *Firmissime tene, & mulieris dubitates omnem hominem qui per concubium viri, & mulieris concipitur, etiam peccato originali nasci* (c). Item idem super illud Joan. *Bece agnus Dei, &c. Solus innocens, quia non sic venit, (d) scilicet, sicut dicitur communem propagationem.* Item Leo Papa in sermone de Nativitate Domini, *sicut a reatu nullum liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit, igitur, &c.* Item Hieron. super illud Psal. *Et de manu carnis nunciamus.* Videtur idem dicere. Item de confec. dist. 2. c. 1. ibi (*Nativitas in gloria.*) Item Bern. de conceptu eius dicit, quod fuit in peccato originali concepta. Item Anselm. 3. *Car Deus homo cap. 16.* Item hoc idem vult Bern. in quadam Epistola, & probat: quia non fuit sanctificata ante conceptionem: patet & nec in conceptu: quia ibi fuit libido. Contra. Augustin. de natura, & gratia circa medium, & ponitur in littera. c. 3. *Cura de peccatis, agitur, de Maria nullam profus volo habere questionem.* Et Anselm. de Conceptu virginali. cap. 18. *Deicit, ut ea puritate virgo nateret, quae major sub Deo acquiritur intelligi.* Possit autem intelligi pura innocentia sub Deo: qualis fuit in Christo: igitur, &c.

Dicitur communiter, quod sic, (e) propter auctoritates adductas, & propter rationes assumptas ex duobus mediis, quorum unum est excellentia filii sui. Ipse enim, ut Redemptor universalis omnibus janam aperuit: sed si Beata Virgo non contraxisset originale: non inquisisset redemptorem, nec ipse ibi janam aperuisset: quia non fuisset ibi clausa. Non enim clauditur nisi propter peccatum, & maxime originale. Secundum medium est ex his quae apparent in Beata Virgine. Ipsa enim fuit propagata communi lege, & per consequens corporeus propagatum, & formatum de semine infecto, & ita eadem ratio infectionis in corpore ejus, quae erat in corpore alterius sic propagati, & cum ex corpore infecto inficitur anima, eadem ratio infectionis erat in anima ejus, quae & in animabus aliorum communiter propagatorum. Similiter habuit penas communes naturae humanae, ut inimic, iamem, & hujusmodi, quae intelliguntur nobis propter peccatum originale: & illa non erant voluntariae assumptae: quia

a *Mag. A. B. b Lib. 3. cap. 3. c Cap. 27. d Cap. 10. d. 1. p. 2. q. 87. a. 2. & in 3. scripto d. 3. q. 3. p. 2. q. 7. a. & vide ibi. & alios antiquos hic.*

quia non erat redemptrix, vel reparatrix nostra; & quia tunc Filius ejus non iussit redemptor omnium generaliter; & igitur erant sibi iustitiae a Deo, & non iniuste: ergo propter peccatum, & ita ipsa non erat innocens.

Contra primam rationem arguitur ex excellentia Filii sui, in quantum redemptor, reconciliator, & mediator, quod ipsa non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personae, pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator, igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creature, sive personae, respectu ejus, erat mediator: sed respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum, quam respectu Mariae; igitur, &c. Sed hoc non est nisi metuisset eam praeservari a peccato originali. Quod probatur tripliciter. Primo per comparationem ad Deum, cui reconciliatur. Secundo per comparationem ad malum, a quo liberatur. Tertio per comparationem ad obligationem personae, quam reconciliatur. Ad videndum primam probationem nota exemplum consonum exemplo Anselmi. *Cur Deus homo lib. 2. cap. 16.* Aliquis offendens Regem demeretur tantum, in omni Filio naturali ejus rex offendatur, & offendens exhereditet eum: ista offensam statuitur non remittere, nisi offeratur regi ab aliquo innocente aliquod obsequium magis placans, & gratum, quam peccatum fuerit offensum. Aliquis offerat obsequium ista gratum, quod reconciliet filios: ut non exhereditentur, tamen curabit nato rex offenditur, licet culpa remittat offensam propter meritum mediatoris; sed si ille mediator posset ita petere placare Regem, ut praevenerit respectu alicujus filii irae, ne ei offenderetur, rex magis esset, quam si rex offensam habitam contra talem remitteret; sed hoc non est impossibile, cum haec offensam non est ex culpa propria, sed ex illa contracta. Ex illo arguitur sic. Nullus summe, vel perfectissime placat aliquem pro offensam alicujus contrahenda, nisi posset praevenerit, ne ille offenderet: nam si jam offensum placat, ut remittat, non perfectissime placat: sed in proposito Deus non offenditur anima propter motum interlorem in ipso. Sed tantum propter culpam in ipsa anima: igitur Christus non perfectissime placat Trinitatem pro culpa contrahenda a filio Aed, si non praevenerit, ut alicui Trinitas non offenderetur, & per consequens, quod anima alicujus filii Aed non habeat culpam talem. Ex secunda via arguitur dupliciter. Primo, quia perfectissimus mediator meretur amissionem omnis poenae ab eo, quod reconciliatur; sed culpa originalis est major poena, quam ipsa poenitentia visio divina, sicut declaratum fuit *dist. 36. secunda lib.* quia peccatum est maxima poena naturae intellectuales inter omnes poenas ejus: igitur si Christus perfectissime reconciliavit, istam poenam gravissimam meruit ab aliquo auferri: non nisi a matre: igitur, &c. Confirmatur istud per exemplum, quia si filio Aed esset maxima poena regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo, non tantum exhereditationem, sed etiam esse inimicum regis: igitur, &c. Ex eadem via arguitur

igitur secundo sic. Christus immediatus videtur fuisse reparator, & reconciliator posset a peccato originali, quam ab actuali: quia necessitas incarnationis, passionis, &c. assignatur communiter ex peccato originali: sed supponitur communiter, quod ipsa iustitia peccatus mediator respectu alicujus personae, puta Mariae, quod eam praeservavit ab omni peccato actuali: igitur iussit etiam a peccato originali. Ex tertia via arguitur sic. Persona reconciliata non summe obligatur mediatori, nisi ab ipso in sum bonum habeat, quod potest per medietatem haberi, sed innocentia illa, scilicet praeservatio a culpa contracta, vel contrahenda, potest haberi per medietatem: ergo nulla persona summe tenetur Christo, ut mediatori, si nullam praeservavit a peccato originali, et si dicas, quod aequaliter tenetur persona, cui remittitur peccatum personae personae, quae praeservatur a peccato, propter illud *Luc. 7. (a) Cui magis dimittitur, magis diligit.* Quare sibi responsum Augustinus quod omnia possibilia communitur non commissa, sunt dimissa, ac si essent commissa: immo excellentius beneficium est praeservare a malo, quam permittere incidere in malum, & ad eo postea liberare. Videtur etiam quod cum Christus multis animabus meretur gratiam, & gloriam, & pro his sint Christus debitor, ut mediatori: quare nulla anima erit ei debetrix pro innocentia? Et quare etiam omnes Angeli boni sint innocentes, & nulla humana anima erit innocens in patria, nisi sola anima Christi? Secunda etiam ratio, quae accepta fuit ab eis, quae apparet in Maria, non videtur concludere. Quod eum arguitur, & primo de infectione carnis propter seminationem non arguit secundum viam Anselmi, De peccato originali, quae facta fuit *dist. 32. 2. lib.* Aut dato, quod sic contrahitur peccatum originale communiter: tamen interio carnis manens post Paschismum, non est necessaria causa, quare maneat peccatum originale in anima: sed ipsa manente peccatum originale deletur per gratiam collatam: ista posset Deus in primo instanti Conceptionis Virginis dando tunc gratiam delecto, ne esset causa necessaria infectionis in anima, si gratia collecter culpam in anima. Aliud de passionibus Mariae non concludit. Potest enim mediator reconciliato alicuique, ut auferatur ab eo poena sibi iniuste, & relinquatur in poenis sibi iustis: originalis culpa non iussit utilis Mariae; poena temporales tamen fuerunt utiles, quia in eis meruit: igitur, &c.

Ad Quaestionem, dico quod Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali: potuit etiam terculo ut tantum in uno instanti esset in peccato: potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato, & in ultimo instanti illius temporis disparetetur. Primum de hoc, quia gratia a qua alet iustitia originalis, quantum ad appropriationem divinam, ut propter hanc animae habent gratiam non iussit peccatum originale. Potuit enim Deus in primo instanti illius animae infundere sibi gratiam tantam, quantum illi ani-

me in circumfessione, vel Baptismo; igitur in illo instanti anima non habuisset peccatum originale, sicut nec habuisset si postea fuisset baptizata. Et si etiam inchoio fecerit sicut ibi in primo instanti, non fuit tamen necessaria causa inchoationis anime; sicut nec post Baptismum, quando manet secundum multos, & inchoio anime, ut in illo instanti non esset infecta. (a) Secundum patet, quia si agens naturale potest incipere agere in instanti: ita quod in illo instanti fuerit in esse quieto sub uno contrario, & in tempore habito est sub forma contraria in fieri, & quodcumque agens naturale potest agere. Deus potest agere: igitur potest, & in tempore habito alicui instanti causare gratiam. Hoc etiam confirmatur, quia quando anima est in peccato, potest per potentiam divinam esse in gratia: sed in tempore illo, quo fuit concepta, potest esse in peccato, & per se fuit: igitur similiter potest esse in gratia. Nec necesse fuit tunc, quod fuisset in gratia in primo instanti illius temporis, sicut nec de mutatione, & motu. Præterea. In primo instanti potuit creasse gratiam in illa anima; ergo, &c. Tertium est manifestum. Quid autem horum tenem, quæ ostensa sunt esse possibilis, factum illi, Deus novit; si auctoritati Ecclesie, vel auctoritati Scripturæ non repugnet: videtur probabile, quod excellentius est, attribueri M. r. r.

Contra secundum idemque argumentum infatur dupliciter. Primum: quia quid Deus immediate agit circa creaturam, agit in instanti quia secundum Philosophum 8. *Physicor.* (b) virtus infinita agit in instanti, quia virtus infinita, & finita non possunt agere in equali mensura, (c) igitur non potest justificare animam in tempore, habito instanti culpa. Præterea, aut illa justificatio esset motus, aut mutatio: non mutatio, quia non esset in instanti; non motus, quia non esset successio secundum partes mobiles, scilicet anime, quia ipsa est indivisibilis: neque secundum partes formæ, scilicet gratiæ, neque secundum media inter extrema. Non enim est medium inter privative opposita eicæ aptum natum: sicut nec est absolute medium inter contradiçtoria. Nec aliterum illorum secundum partes acquirerebatur, vel amitterebatur, neque subiectum est divisibile: igitur. Ad primam instantiam dico, quod si Deus voluntarie non agit in aliquo instanti, non necessario propter hoc oportet eum expectare tempus, ut in instanti determinato illius temporis agat, sed potest agere in tempore, in cuius primo instanti non agit. Verum est agitur, quod Deus potest agere in instanti quicquid immediate agit, sed non est necesse ipsum agere in instanti. Ad secundam dico, quod scilicet loquendo, sicut Philosophus loquitur de motu, & mutatione, illa justificatio, passiva, nec est motus, nec mutatio: sed aliquid habent de utroque, hoc quidem habens de mutatione, quod, ut forma simplex, & indivisibilis inest susceptio: hoc autem de motu, quia in

nulla mensura in divisibili inest, sed in tempore, & in hoc desinit a mutatione; desinit autem a motu, quia non est fluxus secundum partes formæ, vel mobilis, vel secundum media inter extre. as, quia hic nulla sunt media, sicut probatum est. Exemplum est; Mobile transit a forma, sub qua fuit in ultimo instanti quiescit, ita quod post illud instanti, est contraria deperditio illius formæ secundum partes ejus, & continua acquisitio formæ oppositæ: sed si in toto tempore inesse facta opposita, & tamen non successively acquireretur partes ejus, esset simile proposito, quia tunc illius formæ acquisitio non esset motus, nec mutatio, sed nec modo transiens a mutatione ad motum, vel e converso est fluxus, vel motus. Sed quare passio causatur ab agente naturali, est mutatio, vel motus, & non illi? Respondeo, quia agens naturale, si potest subito inducere formam, inducit per mutationem: & si non potest, accessit est, ut agit in tempore, & ita per motum: Deus autem est potest inducere formam in instanti, tamen si non induceret in instanti, potest inducere formam in tempore, ita, quod non partes ante partes. Post enim agere in tempore, non est imperfectio in agente, licet necessitas agendi in tempore sit imperioiosa.

Si autem teneatur pars negativa questionis, (a) ad omnes auctoritates in contrarium patet respondetur, quod quilibet filius Adæ naturaliter est debitor justitiæ originalis, & ex demerito Adæ caret ea, & ideo omnis talis habet unde contrahat peccatum originale, sed si alicui in primo instanti creationis anima datur gratia, ille, licet careat justitiâ originali, nunquam tamen est debitor ejus, quia merito alterius prevenientis peccatum, datur sibi gratia, quæ requirit illi justitiæ, quantum ad acceptationem divinam, immo excedit: ergo quantum est ex se, quilibet habet peccatum originale, nisi alius preveniat merendo. Et ita exponenda sunt auctoritates, quod omnes naturaliter propagati ab Adâ sunt peccatores, hoc est ex modo, quo habent naturam ab Adâ, habent unde careant iustitiâ debita, nisi eis aliunde contingerat; sed hinc potest post primum instanti conferre ei gratiam, ita potest & in primo instanti. Per illud patet ad rationes dadas pro prima opinione, quia Maria maxime indignisset Christo, ut redemptor. Ipsi enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset prevenuta per gratiam mediatoris, & sicut alii indignarent Christo, ut per ejus meritum remitteretur eis peccatum iam contractum, ita illa magis indignatur mediatoris preveniente peccatum, ne esset ab ipsa aliquando contrahendum, & ne ipsa contraheret. Et si arguitur contra hoc, quia prius naturaliter fuit illi Adâ, quia prius fuit persona, quam habens gratiam: in illo igitur priori tenebatur ad justitiâ originalem, quia naturalis filia Adæ, & non habuit eam: ergo in illo priori contraxit originale peccatum. (b) Respondeo, & dico

D. 4. quod

a Vide Scot. 2. d. 22. q. 2. & in re post. hic q. 1.

b Ter. 78. & 79. c si. post instanti culpa.

a Vide Scot. 2. d. 29. & 32.

b Vide Scot. 2. d. 1. q. 2. P. dicitur quomodo prius habuit unde est, quam esse.

quod quando opposita comparatur ad idem, secundum ordinem naturæ, non simul ambo inest, sed tantum alterum inest. Reliquam autem, quod dicitur prius natura non inest, quia in eodem instanti oppositum inest: sed dicitur prius natura, quia tunc inest quantum est ex parte subiecti, nisi aliquid extrinsecum impeditur. Exemplum: si materia comparatur ad formam, & ad privationem: prius naturaliter est materia non habens formam, & ad privationem: non quod in illo instanti, in quo habet formam, quam habens, non quod in illo instanti, in quo habet formam realiter, non habet eam, quia tunc contrahitoria essent simul; sed quia tunc materia quantum ex se, dimissa sibi, non habet formam, si aliud habens non daret. Similiter subiectum est prius naturaliter, utroque opposito quia prius naturaliter est unumquodque illud, quod est in se, (a) quam sit, vel non sit aliquid, quod est sub aliquo, & ita licet materia prius naturaliter sit privata, quam orinata, non tamen sequitur, quod ipsa aliquando sit non sub forma. Similiter, licet prius natura materia sit aliquid in se, quam privata, vel formata, non tamen sequitur, quod ipsa aliquando sit in se, ita quod nec sub privatione, nec sub forma, quia hoc modo non est aliud esse prius, nisi quod secundum propriam rationem ejus, sed dicitur prius, neutrum illorum includit. Ita in proposito dico, quod natura animæ precedit naturaliter iustitiam originalem, sive gratiam æquivalentem, & eamdem iustitiam debitam, & etiam in illa natura precedit naturaliter carentia illa iustitia originalis illam iustitiam; quia quantum est ex subiecto, quod est prius naturaliter utroque opposito, prius naturaliter privatio inest; tamen non oportet animam esse aliquando sub neutro externo, neque prius esse sub privatione, quam sub opposito. Quando igitur arguitur, quod prius naturaliter fuit filia Adæ, quam iustitiam, concedo: quia illam naturam in primo instanti nature sic conceptam consequatur esse filiam Adæ, & non habere gratiam in illo instanti nature; non sequitur; ergo in illo instanti nature fuit privata, loquendo de omnino primo instanti, quia secundum illam primitivam, naturam animæ ita naturaliter præcedit privationem iustitiæ, sicut ipsam iustitiam: sed tantum potest hoc inferri, quod in ratione nature, quæ est fundamentum filiationis Adæ, non includitur iustitia, nec ejus carentia: quod concedo. Sed si obijciens de alio modo prioritatis naturæ, quod ipsi est naturaliter prius carenti iustitiæ, quam habens eam, cum hoc inest sibi a causa intrinseca. Dico, quod hoc prius natura nunquam inest sibi, sed tantum inest si causa extrinseca non impeditur, & ponetur oppositum ejus in esse: sicut etiam si in primo instanti, materia inordinata, privatio, que prius naturaliter inest materię, nunquam inest. Si dicat, quomodo sit prius natura illud, quod non est prius in essendo? Dico, quod quando ordo nature est interpositivum sicut inter subiectum, & accidens, materiam, & formam; quod est prius natura, potest esse prius in essendo; sed quan-

do est tantum inter opposita privative, prioritas per comparisonem ad tertiam non est nisi, quia hoc inest, si aliud non impeditur: vel est prioritas in intellectu, quia scilicet illud prius intelligitur, ut privatum. Et si arguatur, Maria non est iusta in primo instanti nature: ergo in illo instanti est iniusta, vel non iusta, ex 2. *Perihern.* Dico, quod consequentia non valet in prædictis compositis: non est aliquo lignum: ergo est lignum non album. Ita hic non est iusta in primo instanti, inest, ratione sui; ergo est non iusta: non sequitur, quia neutrum illorum essentialiter includit. Et si arguatur, in primo instanti natura vere intelligitur non iusta. Dico, quod non, sed vere non intelligitur iusta, quia abstrahentium non est mendacium, & *Physic.* (a) non enim omnis intellectus non intelligens hoc, intelligit non hoc; non intelligit hominem esse animal non intelligit ipsam non animal, quia tunc non potest esse abstractum, sine mendacio, auerendo ab aliquo, quod sibi essentialiter inest.

Ad aliud de apertura januæ, patet, quod janua fuit sibi aperta per meritum passionis Christi prævia, & acceptæ specialiter in ordine ad hanc personam; ut propter illam passionem nunquam huic personæ inest peccatum, & ita nec aliud, propter quod janua clauderetur, cum tamen sibi ex origine competeret, modo janua clauderetur, sicut alius.

Si queratur, utrum si fuisset mortua ante passionem Filii, fuisset beata? Dicit potest, quod sancti Patres in Limbo, purgati fuerunt a peccato originali, tamen clausa fuit janua usque ad solutionem peccati debite. Ita enim determinaverat Deus, quod licet acceptæ passionem Christi prævisam ad remittendum culpam originali omnino credenti, & credituro illam passionem, non tamen remittebat poenam illi peccato debitam, scilicet carentiam visionis divine propter passionem prævisam, sed propter ipsam et exhibitam; & ideo sicut illis Patribus non paruit janua, quousque passio Christi fuit exhibitæ, ita probabile est, quod nec Beate Virginis. Ad argumentum Bernardi potest responderi, quod in instanti conceptionis nature fuisset sanctificatio non a culpa, que tunc inest, quia nulla fuit; sed a culpa, que tunc inest, nisi tunc gratia illi animæ fuisset iniusta. Et si arguatur, quod sibi fuit libido, falsum est de conceptione naturarum licet potest concedi fuisse in conceptione, & comminatione seminum. Et datur, quod in conceptione seminum fuisset creatio animæ, non fuisset aliquod inconveniens, gratiam tunc fuisse iniustam animæ, propter quam anima non contraxisset aliquam infectionem a carne, cum libidine seminata. Sicut enim post primum instanti Baptismi potuit remanere infectio corporis contracta per propagationem cum gratia in anima mundata; ita potest esse in primo instanti, si Deus tunc creavit gratiam in anima Mariæ.

QUÆSTIO SECUNDA:

De sanctificatione Corporis Christi, quare scilicet, & quomodo non contraxerit originale peccatum.

AD secundum, (a) dicitur secundum Magistrum, quod aliqua portio erat in Adam, de qua omnes illi ejus propagati sunt: & aliqui ponunt, quod aliquod illius portionis non fuerit injectum in Adam, sed servatum mundum usque ad generationem Christi.

Sed contra primum, quantum sinitur per ablationem unitam ab eo aliquoties lactam, postea consumi, & maxime ita modicum quantum, sicut esset semen descendendum ab Adam in procreatione filiorum, iam videretur totaliter esse consumptum. Quod si dicas illud in se multiplicari, sicut dicit Magist. hoc non videtur posse fieri sine miraculo, sicut de panibus Evangelicis, de quibus exemplar: & ita non erat possibile patrem generare quantum est ex parte formationis corporis sine miraculo; quod non videtur probabile.

Qui non tenent hic Magistram secundum diversam modum ponendi de peccato originali, diversimodis hic respondent. Dicentes enim, quod peccatum originale contrahitur propter carnem injectam concupiscentibus seminatam; dicunt carnem totam Matris fuisse sanctificatam, & ita illud, quod abstrahatur ad formationem corporis Christi, prius quam abstrahatur, fuit sanctificatum, ut non esset ibi injectio aliqua in instanti infusiois anime.

Sed contra hoc arguitur, quia si sanguines Beate Virginis erant, de quibus formabatur corpus Christi secundum Dam. 48. Cum nunquam fuerant animati aliquis hominis, per consequens nunquam ab anime peccatrice contraxerunt maculam; nec per consequens ex parte eorum possent assignari actio macule, vel sanctificatio corporis generati ex eis.

Quod si dicitur (b), quod virtus activa formans corpus ex eis, fuit infecta, & ideo corpus genitum infectum: hoc non videtur verum, si Spiritus sanctus immediate formavit illud corpus de illis sanguinibus.

Præterea. Non videtur probabile corruptionem esse sine generatione in quocunque genere; sed ista sanctificatio, sive mundatio carnis esset corruptio illius morbide qualitatis positive, & tamen nullas alterius qualitatis positivæ esset generatio, gratiæ non; quia non est capax facultatis.

Aliiter secundum viam Anselmii qui ponit peccatum originale essearentiam iustitiæ debitæ, sicut tatum est *dist. 32. secundi*. Patet qualiter Christus non contraxit originale peccatum, quia non fuit filius naturalis Adæ, & ideo non erat debitor iustitiæ originalis. Acciperetur enim illi soli iustitiam in Adam, quia ab eo erant descendu-
ri

a *Mag. C. D. E.* b *Fide 3. dist. 2.*

si per rationem formalem, hoc est, respectu quorum Adam habuit rationem patris naturalis secundum communem propagationem. Unde sicut illi solum potuit servare iustitiam, ita illi solum potuit perdere illam, & ideo si Christus fuisset purus homo, & non Deus: miraculose tamen natus de Virgine secundum eum non contraxisset originale peccatum. Ita seorsuta patet per eum de Conceptu Virginali *cap. 10.* & deinceps, & expressè *cap. 19.* ubi vult, quod innocentie Christi potest poni duplex ratio, scilicet, sanctificatio Virginis Matris, & miraculosa formatio corporis, non per propagationem communem, & utraque per se sufficeret, ut Christus innocens nasceretur.

DISTINCTIO IV.

Circæ istam Distinctionem quartam, in qua Magister agit de Conceptione Christi, per comparisonem ad Virginem concipientem; quarto:

QUÆSTIO PRIMA.

Verum Beatissima Virgo Maria fuerit vere Mater Dei, & hominis?

QUOD non: quia opposita contrariis non possunt inesse eidem simul, originè per potentiam divinam; quia cum Deus facere posset contradictoria simul. Consequentia patet per Philosophum 4. *Metaph.* (a) ubi probat, quod si contraria essent in eodem, quod etiam contradictoria essent simul de eodem vera: sed virginitas, & materitas sunt opposita contraria: igitur, &c.

Præterea. Damascen. ca. 58. (b) *Genitricem Christi, nequaquam dicimus Beatam Virginem.* Præterea. Mater se habet active in generatione prole: quia si tantum passiva Adam esset mater Eve, & limas esset mater Adæ: sed B. Virgo non se habuit active in generatione ista, quia hinc generatio fuit in instanti: victus creata non operatur in instanti ad illud, quod natum est fieri in tempore. Præterea. Activum, & passivum sunt correlativa mutua, ex 5. *Metaph.* (c) Mater se habet ad patrem sicut passivum ad activum: secundum Philosophum 55. de *Animali.* igitur matris fuit correlativa pater. & mater, sed nullus est pater Christi hominis; igitur nulla mater. Præterea. Omnis generatio generatur alicuius suppositum. 7. *Metaph.* (d) Non sic ista, quia hic non fuit suppositum, nisi inactum, illud non generabatur in tempore. Quod si dicitur, quod generabatur in natura creata: Contra. Primus terminus generationis est pater eius: Verbum homo non est pater se ens, quia nec pater se unum; igitur, &c. Quod si dicitur, quod est ibi unitas antiquis. Contra. Relatio non est formalis ratio

a *Tex. 9. 27.* b *Lib. 3. c. 12. Arg. 3.* c *Tex. 10. 3. 4.*
Gener. ant. c. 19. d *Tex. 10. 5. 3.*

per seminandi generationem: ista quia est totatio: igitur, &c. Præterea: Si generavit Deum hominem, hoc non fuit, nisi ratione naturæ humanæ terminantis generationem, in qua nata Verbum subsistebat; sed hoc non videtur ponendum, quia tunc illud esset hic non terminus terminus, sed quasi formalis, acquisito primo termino; in aliis autem est primus terminus; nec potest poni differentia, quod in aliis illa natura est personæ, hic non, quia hoc tantum est in aliis propter negationem duplicis dependentiæ: negatio non est ratio terminandi generationem.

Contra Lucæ. *Concipies in utero & paries Filium.* Et Math. 1. In ista quæstione conclusio est (a) contra, sicut patet per Dam. cap. 9. *Dei generitricem vere sanctam Mariam predicantem.* Sicut enim dicitur *Deus ex ipsa genitus est; ita ipsa vere Dei generitrix dicitur.* Deum enim animus esse ipsa genitum esse, non ut *Drinate Verbi principium essendi accipiente ex ipsa, sed Dei Verbo ex ipsa incarnato & genito.* Non enim hominum nudam generitrix Beata Virgo sed *Deum verum, non nudatum, sed incarnatum;* ubi videtur dicere, quod genuit suppositum sicut ipse determinat, infra cap. 81. quia generatio est hypostasis; sed genuit illud suppositum, non secundum naturam divinam, sed humanam.

Contra quod videtur esse duo argumenta facta ad primam partem. Similiter de eo, propter quod aliqua dicitur mater, quomodo posset salvari in proposito dubium est.

Opinio est. (b) quod solus pater habet rationem activi, & mater rationem passivi, ita quod ipsa tantum ministrat materiam proli, & in solo semine patris est vis activa formativa proli. Hæc videtur opinio Philosophi 15. de animal. comparant virtutem in semine patris, acris, & materiam ministratam a matre, llyno, de quo artifex facit formam. Pro hoc etiam ad propositum videtur esse August. 10. super *Genes. cap. 5.* ubi dicitur, Christum non descendisse ex parentibus secundum rationem seminale: sed si Beata Virgo fuisset activa respectu formationis corporis filii sui, videtur corpus illud formatum fuisse secundum rationem feminalem.

Sed contra istud arguitur primo de aliis materiis, quia formas ejusdem speciei consequuntur potentia naturales ejusdem speciei: mas & femina sunt ejusdem speciei, 10. *Metaph. (c)* ergo formas eorum consequuntur potentia ejusdem rationem: igitur si formam unius consequitur naturaliter vegetativa activa, similiter & alterius. Confirmatur ratio, quia anima vegetativa hujus, & illius, differunt sicut activa, & passiva: & ita essent potentia omnino alterius rationis.

Præterea. Pater naturaliter plus diligit filium suum, sicut uniusquique naturaliter diligit suum opus, quam e converso, ex 8. *Ethic. cap. 9.* & pro hoc assignatur ratio, quod beneficius plus afficitur beneficiato, quam e converso: sed mater plus diligit filium suum, quam

pa

a. *Eth. 7. c. 12.* b. *D. Th. 1. 2. q. 81. ar. 1. Cap. 25. ar. 16.*
c. *Tex. 25.* d. *Cap. 11. Cap. 8.*

pater, sicut patet per tam 9. & 9. *Ethicor.* Ergo videtur, quod aliquo modo filius ejus sit opus ejus.

Præterea, filius quomodo assimilatur magis matri, quam patri: ergo in matre est aliqua virtus activa. Consequenter probatur, quia agens intendit assimilare sibi effectum, ita quod effectus nulli assimilatur, nisi propter aliquam actionem ejus. Dicitur, quod semen patris principaliter intendit assimilare prolem patri, sed propter inobedientiam materie deficit ab eo, quod intendit, & facit quod potest, & ita cum transmutatio non fiat in quolibet, sed in oppositum, assimilatur opposito, & ita matri.

Contra. Igitur calidum impeditum, & propter impedimentum non potest perfectè sibi assimilare effectum, assimilabit eum frigidum, quod est impossibile: quia ipsam impeditum tantum non assimilabit eum sibi, & si assimilatur frigidum, hoc est ab alio agente, non tantum a caldo impedito. Sic in proposito ex impedimento resistente virtuti activæ patris, tantum habet ratio ista negatio, quod proles non assimilatur patri; tamen non assimilatur alii, nisi ex alia causa activa, & si datur ista in proposito ex parte materis habetur propositum. Præterea, mater tantum esse qualis vas, ut de materia non videtur plus dare matri, quam tæta in generatione minera, si de aliquo sejus generatur proles, & de aliquo ejus, ut de materia non videtur plus dare matri, & sic ipsa terra continens illud aliquid, sicut locus conveniens generationi talis corporis, erit mater ejus: immo non videtur dare plus, quam homini respectu generationis vermis ex eo, qui generatur ex aliquo humore putrefacto, & hoc in loco conveniente generationi veris: & ita nihil deficeret, quin esset mater illius vermis, nisi quod videtur mater non ejusdem speciei: sed hoc forte non tollit, si equus datur pater mulæ, & alina mater.

Præterea istud in proposito de hac mater improbatum per illud Damascen. 48. *Virtus utriusque inseparabilem, simul autem, & generativam:* sed si ipsa tantum esset principium passivum, non videretur quare copularetur virtuti susceptivæ virtutum generativæ.

Si autem teneatur alia opinio (a), quod mater, quantumque cum patre est causa activa respectu formationis corporis proli, tamen minus principalis, & secundaria, & cum patre integrans unam causam totalem, tunc videtur dilucilius salvare, quomodo Maria fuit mater, quam ponendo aliam opinionem. Patet enim, quod ipsa ministravit materiam totam corpori Christi, sed non ita patet, quomodo potest cooperari Spiritui sancto ad formationem istius corporis. Ad hoc dicitur sic, quod ipsa ministravit materiam, in qua erat vis activa: sed illa vis non habuit actionem aliquam, quia actionem ejus prævenit Spiritus sanctus subito formans corpus illud de materia sibi ministrata. Erat igitur Virgo mater tenendo opinionem de actione matri pro eo, quod præbuit materiam, in qua quantum est ex parte sui erat, unde ageret, nisi aliud agens fortius prævenisset illud, in agendo. Exemplum:

Ex

ficatur: (a) *Virgo* Aaron data est foecunditas, per quam posset active producere successive flores, & fructus: sed non produxit: quia illam foecunditatem praevient virtus divina subito producentis illa.

Contra. Si ignis esset perfectissime activus, & haberet passum, ut lignum approximatum: tamen praevirentur ab aliquo agente toriori calefaciente lignum: nullo modo ignis esset calidus, & ignis respectu illius caloris, & si ignem gignere calorem esset ignem esse patrem caloris, nullo modo ignis ille esset pater illius caloris: igitur similiter in proposito propter solam virtutem activam, si erat praevienta, ut non ageret, non dicebatur mater, si mater esset causa agens.

Confirmatur hoc in exemplo illorum. Si enim arbor diceretur pater, vel mater illius fructus, quem producit: illa tamen virga, licet foecundans fructus, ita potens producere fructum, & non produxit quia praevienta; non fuisse pater, vel mater illius fructus.

Hoc etiam probatur in proposito. Nullus enim homo fuit pater illius filii, qui aliquis habuit virtutem activam, secundum quam potuit esse ad formationem huius corporis, ut patet, & non egit, Spiritu Sancto praeviente.

Alter dicitur, quod collata sibi sunt vis supernaturalis, secundum quam potuit cooperari Spiritui Sancto in instanti.

Contra: Illa vis supernaturalis esse accidens, etiam per accidens huius naturae: ergo si mater Christi solo illo accidente agit ad formationem corporis Christi: sequitur quod non ita per se, & vere agit ad formationem huius corporis, sicut alia mater: quae ex natura sua agit ad formationem corporis sui prole. Non enim ita vere convenit huiusmodi quod convenit ei per albedinem, quae est ei accidens per accidens, sicut convenit ei descendente deorsum, quod convenit ei per naturam suam, vel convenit ei per accidens naturale.

Similiter in quo subiecto est istud accidens supernaturale? Si in intellectu, vel voluntate, non videtur esse ratio agendi ad generationem filii, quae autem principaliter convenit virtuti vegetativa: si autem ponatur in virtute vegetativa, nullum videtur quomodo illa vis sit capax accidentis supernaturalis.

Præterea tertio, quomodo poterit illa vis, ex quo est creata cooperari, vel esse ratio cooperandi in instanti Spiritui Sancto: Si tamen hoc non potest aliquid, quod est in natura naturalis.

Præterea: quomodo accidens erit ratio formalis producendi substantiam, quae sit terminus generationis? Quod si dicatur virtutem istam supernaturalem esse tanquam perfectionem intrinsecam collatam virtuti vegetativae matris: hoc videtur mirabile: quomodo illa vis facta fuerit interioris, quam si naturaliter genuisset, quia tunc esset plus, quam mater. Similiter quomodo illa intensa poterit agere in instanti, & tamen illa remissa non potest tunc agere: forma enim eiusdem rationis, licet una sit perfectior alia, videtur similiter se habere ad agere in instanti, vel in tempore, licet una aliquid per-

perfectius producat, quam alia, sicut pater de luce perfectior, & imperfectior: quarum utraque aequae influant illuminat, licet una illuminet perfectius, quam alia.

Potest dici quod (si ad materem pertinet agere sicut ad causam minus principalem) Maria vere illi mater: quia tota illa actio sibi competeat, quod matri debetur.

Ad quod intelligendum, sciendum est, quod in formatione corporis nostri praevient motus localis de loco ipsius corporis corruptum, ad locum convenientem generationi ipsius corporis organici, ex eo. Hunc motum localem sequitur figuratio illius corporis, quae figuratio non est sine motu locali. Tertio sequitur condensatio illius corporis corruptum, quae est quidam alteratio praecedens generationem corporis duntaxat ex isto corpore rariori, & ista alteratio non est sine loci mutatione: non quidem, quae acquiritur novus locus (a), sed quae occupatur minor; in ultimo instanti illius alterationis inducitur forma, quae corpus est complete organicum, sive illa secundum aliquid sit anima intellectiva, sive secundum alios sit forma alia praecedens illam, & hoc secundum istos secundos, sive ipsa sit una totius corporis organici, & partium heterogenearum, sive sit alia totius ab illis, quae sunt propriae, & substantiales speciales partium heterogenearum: sive tertio modo nulla sit alia forma totius corporis organici a formis particularibus substantialibus partium heterogenearum; & secundum hoc tertium membrum, corpus esse complete organicum, esset omnes formae partiales esse complete inducitur. Et licet iuxta secundum membrum, & tertium istorum posset poni non omnes partiales simul induci: sed unus prius: sed unus prius, quod sufficeret alteratio brevior, & aliam posterius, ad quam requiritur alteratio priorior; tamen secundum omnia tria membra aliquid est in ultimo instanti, quod non praesit, & sine quo non est corpus complete organicum.

Ad propositum applicando, dubium videtur; utrum tribus motibus praedictis correspondebat in proposta in Maria tres motus breviores, quam in nobis, & si in illis tribus motibus egerit B. Maria sicut causa secunda, & Spiritus sanctus, ut principalis. Si enim hoc ponatur, non ponitur aliquid, quod postea assumptum fuit a Verbo, aliquando praesitisse in supposito creato; sed tantum, quod illud corrumperetur in aliquid assumendum a Verbo: neque ponitur in illis, quae alibi requirunt successivum, sicut sunt illi tres motus (non autem ultima forma substantialis corporis organici inductione) Mariam in instanti fuisse cooperatam Spiritui Sancto. Si autem negentur ibi fuisse illi tres motus; sed quod tempore fuerint in instanti uno, puta, quod in aliquo toto tempore fuerint sanguinis dispersi in corpore Mariae, & nunquam in tempore moti ad matricem, nec sic figurati, & condensati; sed in ultimo instanti illius temporis erat in loco isto corpus figuratum, & densum, sicut esset in termino trium motuum, si fuissent tres praecedentes. Adhuc dico: quod B. Virgo potuit coopera-

a Nam. e. 17. b *Sententia Averrois. l. 1. q. 12.*

a *P. Th. 4. q. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.*

perari Spiritu sancto in illa actione instantanea, & quantum ad formam substantialem istius termini, & quantum ad *ubi*, & ad figuram, & densitatem, licet subito inductus: quia non potuisset cooperari hoc iussit ex una trium causarum, videlicet, aut quia non habuit casualitatem activam minus principalem respectu termini industi, vel respectu terminorum inductorum: aut quia non potuit secundum illam vim activam agere ad terminos hoc modo inductos: aut tertio modo, quia etsi potuit, tamen preventa fuit a virtute maiore totum, & totaliter operante. Primum improbat, quia ipsa habuit virtutem activam sicut alia mater: ergo ad eisdem terminos, ad quos, & alie: sed alie mater habent vim activam minus principalem respectu *ubi*, figure, eodensitatis, & forme substantialis. Et si dicitur secundum terminum membrorum, quod in toto sunt matris forme substantiales specie differentes partium heterogenearum, ad quas simul inducendas non habet aliqua mater vim activam sufficientem, sed oportet unam prius tempore induci, quam aliam, & sic hic.

Contra, activum non habens terminum adequatum, potest simul agere respectu alterius: ideo enim tantum unum potest simul, quia illud est terminus adequatus virtuti eius, & maxime potest simul in plura inadaequata, si illa includantur in primo adequato sibi: sed nulla forma partialis est terminus adequatus huic potentie activae, sed forma totius corporis organici: alias non posset in formam totius: igitur cum omnes illae forme partiales includantur in toto, quod est terminus adequatus, in omnes illas simul potest. Secunda causa tollitur, quia aliqua media sunt necessaria media virtuti imperfectiori, quae non sunt necessario media virtuti perfectiori. Agens enim naturale necesse est procedere per media determinata, quia subest illi ordinat: nam ille praesens est ab agente superiori: sed agens supremum, quia non subest ordini in agendo, quia istum praesens voluntarie. non est necesse procedere in agendo per ista media. Ex hoc arguit Spiritus sanctus, & Maria sunt agens patris eius, quam patrem creatus, & ipsa fuisse: ergo ista media, per quae necesse fuit a actionem patris naturalis, & Maria potuissent, si concepisset ex vitro, non fuerunt necessaria in illa actione Spiritus sancti, & Mariae. Quod si dicas quod ista non necessitas mediolorum tantum est propter inferioritatem virtutis Spiritus sancti, sed semper remanet aliqua necessitas mediolorum, respectu virtutis creatae, ut ipsa non possit agere respectu termini, nisi procederet per media sibi necessaria. Contra hoc, si per media ista devenit inesse ad terminum, agens non procederet terminum ratione mediolorum, quia media tunc, non sunt: igitur praesens tunc produceret, quia habet virtutem activam respectu istius termini: igitur si aliqua virtus facit, quod non procederet per media, secundum quod subiecto agens se habet ad terminum, licet si haberet in termino, si processisset per media: eodem modo potest idem agens agere, quod sic non transivit per media, sicut si transisset: sed Spiritus sanctus potuit facere, quod hic

habet

non esset transivisset per ista media, sicut probat ratio praedicta, & cum hoc facere potest, quod virtus activa mater eadem sit, quae iussit in termino talis transivit: igitur per illam virtutem activam potest aeque agere in termino, praetermissis mediis, sicut si aucte actionem in terminum transivisset per media. Tertia causa tollitur, quia Spiritus sanctus libere agit: ergo non necessario agit secundum ultimum suae potentiae: igitur potest ad aliquid se extendere casualiter causa secundae cooperante secum: & ita potest supplere vicem patris naturalis, vel etiam efficacius operari, quam pater, si esset. Et potest Maria cooperari secundum casualitatem istam, quia nihil ab ea auferretur per hoc, quod Spiritus sanctus praeveniendo casualitatem alterius causae, cum qua Maria possit agere, supplet vicem eius, sicut licet patris. Et istis tribus membris impotens potest formati ratio talis. Omnis causa activa habens virtutem respectu alicujus effectus, & non preventa ab alio taliter causante illum effectum, in eo instanti, in quo producit, potest agere ad productionem ejus: Maria iussit talis, si omnes aliae matres sunt tales, & hoc est causa activa non principalis: igitur, &c. Illud declaratur per auctoritatem Damasceni 48. ubi dicit quod Spiritus sanctus dedit ei potentiam susceptionis, simul autem, & generativam, non quod miraculose dedit illam secunditatem, secundum quam cooperabatur: sed illam habuit naturaliter, quia non fuit sterilis, & secundum eam potuisset naturaliter cooperari ad productionem filii, si pater naturalis genuisset: sed potentia activa causae inferioris est remota, quando causa superior non agit, ita quod nunquam est causa inferior in potentia propinqua ad effectum, nisi causa superiori agente, quia illa superior primo determinatur, & ipsa determinatur inferiori necessario cooperatur, si inferior sit causa naturalis. Secundum autem communem ordinem, vis activa matris nata est subordinata vis activae patris, & ita a patre nata est conferri matri potentia propinqua ad generandum: non autem illa remota matri, quae est actus ejus primus, quo ipsa dicitur concipienda. Haec potentia propinqua continebatur Mariae, non ex tali causa naturali, sed immediate a Spiritu sancto habente vim principalem causam, & ideo Spiritus sanctus dedit ei vim generativam: hoc est, potentiam generandi propinquam secundum illam vim naturalem: quia ipsa erat naturaliter concupida: sed susceptionem dedit ei, inquantum erat generativa Verbi. Sicut enim natura, ad quam, ut ad formalem terminum erat ista generatio, tantum erat in potentia obedientialis, ut iussit Verbo: ita illa mater tantum habuit potentiam obedientialem, ut esset mater Verbi. Per hoc enim erat mater Verbi, quia Verbum subsistebat in natura illa sibi unice.

Sed hic est unum dubium, (a) quia secundum dicta in questionibus de rationibus feminaibus, ratio feminalis non est pellicionum agendi in generatione, quia tunc non manet, sicut nec substantia, quam consequitur: sed tantum est ratio agendi in alteratione procedente

Tom. III.

E

659

dia, quæ in tempore exultarent.

Ad argumentum pro opinione prima. Ad Philosophum exponitur, quod mater non est causa principalis agens, & ipsa etiam principaliter ministrat materiam, quia corpus proles magis formatur de materia ministrata a matre; quam de materia ministrata a patre. Si autem aliter intelligat Philosophus, negatur, quia Galen. sentit oppositum, sicut recitat Avic. & in istis magis credendum est expertis. Ad Augusti, dicit, quod solus ille effectus producit secundam rationem feminalem, ad cuius productionem vis activa creata concurrat, ut totalis causa; nec sic erat in proposito, quia est Matris per viam naturalem egerit; non tamen totalis causa erat causæ naturalis, sed principalior erat spiritus sanctus.

ALCIBII
DISTINCTIO V.

Circa istam Distinctionem quintam, in qua Magister agit de extremis assumptionis, quaeruntur duo: Primo, Utrum natura Divina assumptæ, vel assumere poterit naturam humanam; Secundo, Utrum persona creata fuerit assumpta, vel potuerit assumi.

QUESTIO PRIMA.

Utrum natura Divina assumpta, vel assumere poterit natura humana?

Circa primum arguitur quod sic. Persona Divina assumpsit naturam humanam: ergo & natura divina. Consequenter probatur; quia quæ sunt eadem realiter respectu cuiusdamque adionis realis, sunt eadem, sive se habeant ad illam ut principium, sive ut terminum; quia actio realis est a principio reali, ut res, & non ut intentio tantum, & ad terminum realem. Præterea, quod potuit inchoari: quia natura divina, cum sit infinita, includit in se rationem omnis suppositi: igitur potest supplere vicem cuiuslibet suppositi creati, & ita personare naturam creatam.

(a) Item si esset suppositum absolutum, natura assumeret, quia sola ratio differret a persona: ergo & unice potest. Respondet: Consequenter non valet, quia tunc non est sola differentia rationis, tunc esset. Item: Natura est unita natura: quia in tertio & quia tota persona primo unitur natura humana: igitur & cuiuslibet eius partem personam unitur: igitur altera assumat, altera assumpta est. Negatur primum consequens.

Contra, si natura assumptæ, cum illa sit eadem in tribus sequetur quod tres personæ assumpsissent. Item, quod non potuit probari, quia quæro ad quam unitatem? non personam, quia natura, ut natura, non est persona: non naturam, quia tunc vel esset eadem natura

tura hæc, & illa vel hæc: una ex eis; & utrumque est impossibile; igitur in neutram unitatem potuit assumere.

QUESTIO II.

Utrum persona creata fuerit assumpta, vel potuerit assumi?

Circa secundum arguitur quod sic. Natura iuxta assumpta: igitur & persona. Consequenter probatur per illam maiorem, quæ posita fuit ad præcedentem questionem, & hæc minorum: Persona creata est idem natura; quia si aliud, aut substantia, aut accidens: non accidens, quia nullam accidens est ratio subsistendi aliter in se: si substantia, aut materia, aut forma, aut compositum; & sic licet, sequitur, quod in persona creata sint plures substantiæ compositæ, vel plures materie, vel plures forme. Item omne particeps ad dignitatem in creatura, est aliquid positivum: persona dicit aliquid particeps ad dignitatem in creatura: ergo dicit aliquid positivum; sed omne positivum potest assumi: igitur, &c. Item, assumptæ hominem: igitur personam. Antecedent patet per August. & probatur consequentia, quia homo est persona. Contra, si persona creata fuerit assumpta: igitur duæ personæ essent una persona.

Ad primum questionem patet ex 1. quæst. 5. ult. 1. dist. (a) Nam in illa quest. ultimum dictum est, quod essentia non est formalis ratio terminandi illam unionem, licet sit ratio efficiendi eam; potuit tamen ipsa esse formalis ratio terminandi, sicut dictum fuit quæst. 1. dist. 9. Sic igitur si fiat forma est ratio facienti illam assumptionem: patet quod natura divina est ratio facienti illam assumptionem: non est autem ratio terminandi de facto, tamen potest forte esse ratio terminandi. Si enim in assumptæ, id est, terminandi unionem, sufficit singulariter per se existentia absque incommunicabilitate, cum hæc per se conveniat naturæ divinæ, ipsa poterit assumere. Si autem de ratione assumptæ sit, quod habeat substantiam incommunicabilem, & essentia secundum se non habeat incommunicabilitatem, ipsa non poterit esse assumens, ut terminus.

Ad argumenta. (b) Ad primum, videtur difficile eis, qui dicunt proprietatem, vel personam tantam ratione differre a natura. Aliter dictum est dist. 1. primi, quod entitas incommunicabilis ex natura rei non est formaliter entitas incommunicabilis, & ideo ex natura rei ante omnem operationem intellectus, Patet communicata filio entitatem communicabilem, non autem incommunicabilem, & secundum hoc ad quodcumque tertium comparatur, quod compararet uni secundum formalem rationem ejus, non oportet illud comparare alteri, quod non est formaliter idem illi. Tale est assumere secundum illam viam, quia compositæ incommunicabiliter subsistenti inquantum tale, ut termino. Ad aliud dico, quod ipsa unitas potuit

a. Vide Zur. q. 14. b. hujus.

b. ad arg. 18. Vide Zur. q. 17. 2. b. hujus.

est ratio terminandi istam univocem; sed personalitas independens ex
1. *quæst. huius tertii*. Sed si dicas quod infinitas potest esse aliam ra-
tione terminandi, quia potest supplere vicem eujuslibet suppositi creati.
Hoc potest negari, si in termino requiratur incommunicabilitas:
non enim est idem formaliter inhiatum, & incommunicabile, quia
omne infinitum est formaliter communicabile.

Ad aliam questionem, patet secundum dicta in *prima quæst. pri-
ma distinctiōnis* (a), quod personalitas creata dicit negationem de-
pendentie actualis ad aliud: ut ad suppositum ipsius nature, & etiam
spiritualis, quæ quantum est ex parte ipsius applicantis, semper
est in actu, sicut anima separata semper dependet a corpore,
quantum est ex aptitudine naturali ejus. Cuius igitur contradictiō
fit naturam actualiter dependere ad personam extrinsecam, & non
dependere; naturam autem aliquam assumi est ipsam actualiter de-
pendere hæc dependentiæ oppositæ; contradictiō est ipsam assumi, &
simul habere personalitatem propriam. Sed qui poverunt personali-
tatem creatam dicere aliquam entitatem positivam ultra naturam singu-
larem, propter quam recognoscit sibi alium; non tamen naturæ singu-
larem, eos oportere aliam causam querere; quare persona non
potest assumi; sed istud suppositum est improbatum *quæst. 2.* & contra
istud bene vadit ratio illa, quæ tacta est de divisione substantiæ, &
accidentis; & substantiæ triplicis.

Ad argumenta secunde quæstionis. Ad primum, dico quod sac-
ticipat illud, quod positivum est in persona; quia personalitas nolu-
lam entitatem positivam addit ultra hanc naturam, persona creata
idem est hanc naturam; sed si accipatur complete personalitas, se-
cundum quod importat incommunicabilitatem, non omnino idem
est persona, & hæc natura, sicut aliqua entitas indifferens ad ali-
quam affirmationem, & negationem, non est omnino idem illi ne-
gationi, sive sibi ipsi, cum illa negatione. Ita est hic, & ideo hæc
natura habet sufficientem distinctionem ab hæc natura non dependen-
te, ut ista natura possit dependere, hæc tamen natura non depen-
dent, vel perfectè nata non possit dependere in secula compositionis.
Probatio adducta per identitatem non concludit, nisi quod persona
creata non addit identitatem positivam super hanc naturam, quod
concedo.

Ad secundum dico, quod persona in creaturis non dicit dignita-
tem nisi materialiter, scilicet ratione intellectualis nature, quam
connotat, non autem formaliter ratione incommunicabilitatis, quam
superaddit. (b) Quomodo autem negatio aliqua dicatur esse dignita-
tis, dicitur *inquisit. 2. p. lib. de ingenio*.

DISTINCTIO VI.

Circa istam Distinctionem sextam, in qua Magister agit de in-
carnatione considerata ut in *facto esse*, queruntur tria. Primo,
Utrum

a. *Quære Octavo, quæst. 4. q. 11.* b. *Quæ. 1.*

Utrum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato; Secundo, Utrum
Christus sit aliquis duo; Tertio, Quæ istarum trium opinio, quæ
recitat Magister, sit tenenda.

QUÆSTIO PRIMA.

Vivum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato?

Circa primum arguitur, quod non: quia esse constituit ens, & ita
si Christus haberet duo esse, Christus esset duo ens, aut h
esset unum ens, non esset nisi unum per accidentia; sed hoc est inconveni-
ens, secundum Bernard. ad Eugenium Papam. *Hæc est maxima*,
inquit; *unitas post istam, quæ est in trinitate*. Unitas per accidentia non
potest esse maxima inter unitates creatas: igitur, &c. Præterea,
natura humana non unitur Verbo, ut forma materiæ, sive ut actus
potentiæ, sed magis e converso; quia Verbum est actus: ergo non
unitur, ut datur esse; sed magis ut recipiens esse: igitur, &c.

Præterea, infinitum non potest recipere esse a creatura: ergo non
habet aliud esse creatum a natura univoca.

Contra. 6. de Trinitate, c. 13. Sicut ab eo, quod sapere est fa-
pientia; ita ab eo, quod est esse, dicitur esse entitas; sed non possunt
esse plures sapientiæ, quin sint plura sapere: igitur, &c. Item Au-
selm. *Monach. cap. 6. (a)*. Sicut se habent ista tria, *lux, lucens, lu-
cere, sic essentia, ens, & esse*: non possunt autem esse in aliquo
plures lucens, quin sint plura *lucere*; quia si multiplicato priori essen-
tialiter, necessitate multiplicatur ipsum posterius: ergo, &c.

Respondetur, quod in ista quæstione certum est de esse essentiali, quod
tantum dicitur ab essentiali in modo concludendi, quod fuit in Christo
tot talia esse, quot essentialia. Certum est etiam de esse substantiali,
quod scilicet est esse actuali existentie in seipso, non dependentis in
subsistendo ad aliud, ut ad suppositum; quod non est nisi unicum ta-
le esse in Christo, sicut nec nisi unicum suppositum. De esse etiam,
quod significat compositionem intellectus univocis prædicatum cum
subiecto, quod est syncategoremata, de quo dicit Philosophus 3. *Me-
taph.* quod esse significat verum non esse fallium; patet, quod tot
sunt ibi talia esse, quot possunt prædicari de subiecto. Sed de esse ta-
li actuali existentie; (b) prout distinguitur ab esse essentiali, & esse
substantiali, est dubitatio, utrum sit aliquod esse tale in Christo,
aliud ab esse creato. Et dicitur, quod non, quia si hæc natura esse
est in supposito proprio, idem esset esse nature, & persone: ergo,
& nunc: quia hæc persona supplet personalitatem propriam, quan-
tum ad esse persone: ergo quantum ad esse nature. Sed ad istud
respondetur, quod supplet eam terminandam dependentiam nature ad
suppositum; sed non supplet ponendo istam identitatem, quæ est in-

a. *Idem 5. Tri. c. 2.*b. *Hæc. quæst. 3. q. 1. Distinctio 3. q. 17.*

est ratio terminandi istam univocem; sed personalitas independens ex
1. *quæst. huius tertii*. Sed si dicas quod infinitas potest esse aliam ra-
tione terminandi, quia potest supplere vicem eujuslibet suppositi creati.
Hoc potest negari, si in termino requiritur incommunicabilitas:
non enim est idem formaliter inhiatum, & incommunicabile, quia
omne infinitum est formaliter communicabile.

Ad aliam questionem, patet secundum dicta in *prima quæst. pri-
ma distinctiōnis* (a), quod personalitas creata dicit negationem de-
pendentie actualis ad aliud: ut ad suppositum ipsius nature, & etiam
spiritualis, quæ quantum est ex parte ipsius applicantis, semper
est in actu, sicut anima separata semper dependet a corpore,
quantum est ex aptitudine naturali ejus. Cuius igitur contradictio
fit naturam actualiter dependere ad personam extrinsecam, & non
dependere; naturam autem aliquam assumi est ipsam actualiter de-
pendere hæc dependentiæ specialis; contradictio est ipsam assumi, &
simul habere personalitatem propriam. Sed qui poverunt personali-
tatem creatam dicere aliquam entitatem positivam ultra naturam singu-
larem, propter quam recognoscit sibi alium; non tamen naturæ singu-
larem, eos oporteret aliam causam querere; quare persona non
potest assumi; sed istud suppositum est improbatum *quæst. 2.* & contra
istud bene vadit ratio illa, quæ tacta est de divisione substantiæ, &
accidentis; & substantiæ triplicis.

Ad argumenta secunde quæstionis. Ad primum, dico quod sac-
ticipat illud, quod positivum est in persona; quia personalitas nul-
lam entitatem positivam addit ultra naturam, persona creata
idem est hujus nature; sed si accipatur complete personalitas, se-
cundum quod importat incommunicabilitatem, non omnino idem
est persona, & hæc natura, sicut aliqua entitas indifferens ad ali-
quam affirmationem, & negationem, non est omnino idem illi ne-
gationi, sive sibi ipsi, cum illa negatione. Ita est hic, & ideo hæc
natura habet sufficientem distinctionem ab hæc natura non dependen-
te, ut ista natura possit dependere, hæc tamen natura non depen-
det, vel per se nata non potest dependere in secula compositionis.
Probatio adducta per identitatem non concludit, nisi quod persona
creata non addit identitatem positivam super hanc naturam, quod
concedo.

Ad secundum dico, quod persona in creaturis non dicit dignita-
tem nisi materialiter, scilicet ratione intellectualis nature, quam
connotat, non autem formaliter ratione incommunicabilitatis, quam
superaddit. (b) Quomodo autem negatio aliqua dicatur esse dignita-
tis, dicitur *inquisitio 2. p. lib. de ingenio*.

DISTINCTIO VI.

Circa istam Distinctionem sextam, in qua Magister agit de in-
carnatione considerata ut in *facto esse*, queruntur tria. Primo,
Utrum

a. *Quære Octavo, quæst. 4. q. 11.* b. *Quæ. 1.*

Utrum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato; Secundo, Utrum
Christus sit aliquis duo; Tertio, Quæ istarum trium opinio, quæ
recitat Magister, sit tenenda.

QUÆSTIO PRIMA.

Vivum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato?

Circa primum arguitur, quod non: quia esse constituit ens, & ita
si Christus haberet duo esse, Christus esset duo ens, aut si ef-
fet unum ens, non esset nisi unum per accidentia; sed hoc est inconveni-
ens, secundum Bernardum ad Eugenium Papam. *Hæc est maxima*,
inquit, *unitas post istam, quæ est in trinitate*. Unitas per accidentia non
potest esse maxima inter unitates creatas: igitur, &c. Præterea,
natura humana non unitur Verbo, ut forma materiæ, sive ut actus
potentis, sed magis e converso; quia Verbum est actus: ergo non
unitur, ut datur esse; sed magis ut recipiens esse: igitur, &c.

Præterea, infinitum non potest recipere esse a creatura: ergo non
habet aliud esse creatum a natura unita.

Contra. 6. de Trinitate, c. 13. §. 1. Sicut ab eo, quod sapere est fa-
cientia; ita ab eo, quod est esse, dicitur esse entitas; sed non possunt
esse plures sapientie, quin sint plura sapere: igitur, &c. Item Au-
selm. *Monach. cap. 6. (a)*. Sicut se habent ista tria, *lux, lucens, lu-
cere, sic essentia, ens, & esse*: non possunt autem esse in aliquo
plures lucens, quin sint plura *lucere*; quia si multiplicato priori essen-
tialiter, necessitate multiplicatur ipsum posterius: ergo, &c.

Respondendo, quod in ista questione certum est de esse essentiali, quod
tantum dicitur ab essentia in modo concludendi, quod fuit in Christo
tot talia esse, quot essentia. Certum est etiam de esse substantiali,
quod scilicet est esse actuali existentia in seipso, non dependens in
subsistendo ad aliud, ut ad suppositum; quod non est nisi unicum ta-
le esse in Christo, sicut nec nisi unicum suppositum. De esse etiam,
quod significat compositionem intellectus univocis prædicatum cum
subiecto, quod est syncategoremata, de quo dicit Philosophus 5. *Me-
taph.* quod esse significat verum non esse fallium; patet, quod tot
sunt ibi talia esse, quot possunt prædicari de subiecto. Sed de esse ta-
li actuali existentia; (b) prout distinguitur ab esse essentia, & esse
substantiali, est dubitatio, utrum sit aliquod esse tale in Christo,
aliud ab esse creato. Et dicitur, quod non, quia si hæc natura ex-
set in supposito proprio, idem esset esse nature, & persone: ergo,
& nunc: quia hæc persona supplet personalitatem propriam, quan-
tum ad esse persone: ergo quantum ad esse nature. Sed ad istud
respondendo, quod supplet eam terminandam dependentiam nature ad
suppositum; sed non supplet ponendo istam identitatem, quæ est in-

a. *Idem 5. Tri. c. 2.*b. *Hæc. quæst. 3. q. 1. Distinctio 3. q. 17.*

ter ista. Similiter idem est esse natura; & personae, quando est in supposito proprio quia persona non dicit nisi duplicem negationem ultra esse naturae: ergo quantumcumque quia persona tollatur, esse natura non tollitur.

Præterea, si pars adveniat de novo toti habenti esse perfectum, totum non habet aliud esse ab illa parte; sed tantum habet eorum respectum ad illam partem: & pars esset per se totus, sicut esse de manu communicata de novo supposito præexistenti. Sed natura humana advenit Christo, quasi in totum respectu præexistenti: ergo non dat nisi aliud esse; sed tantum recipit esse a supposito illi habente tantum novum respectum ad eam.

Præterea, Accidentia non dat aliud esse subjecto; quia tunc tot essent esse in Petro, quot accidentia; natura autem humana quasi accessorialiter advenit Verbo: quia præexistens in se acta; ergo, &c.

Ista positio aliter declinetur: & quia sicut quantitas comparatur ad qualitatem (a), & substantiam; & eadem quantitate utraque est quanta, substantia quidem formaliter, quia recipit; & qualitas quali per accidentia: quia recipitur in quanto; ita eadem existentia est formaliter supposito, quasi dans esse sibi, & natura unitæ supposito existenti, quam existentiam participat natura assumpta; & ita non oportet illi ponere plures existentias.

Contra conclusionem hujus opinionis arguitur multiplex (b). Primo sic; generationis terminus est esse existentie, vel aliquid habens tale esse, s. Physicarum (c). Terminus per se generationis habet esse acquiescentem per generationem, Filius Dei vere generabatur ex matre temporaliter secundum Damascen. 33. cap. & illius generationis terminus est aliud inquantum habens esse existentie: non autem inceptum; quia illud esse non fuit effectum per generationem temporalem: ergo aliud esse.

Præterea, 2. de Anima: Vivere viventis est esse (d): sed in Christo iuxta alia vita ab increata, alioquin non fuisset vere mortuus; quia mors est privatio vere vite: vita autem increata privari non potuit, & ita iuxta in eo aliud vivere, & per consequens aliud esse. Præterea, Anima creabatur: creatio terminatur ad naturam alteram existentem: ergo iuxta aliqua existentia actualis animæ, inquantum terminavit illam ad actionem: non existentia: ergo creata.

Respondet ad primum (e), secundum (f) & quartum, quod esse increatum: ut est huius terminus. Contra: Dicitur huius, non dicitur nisi respectu rationis; respectu rationis non est ratio termini realis, nec generationis casualiumque.

Item, illam naturam, quam Verbum personavit, tota Trinitas produxit in ratione causæ efficientis, & conservavit, causalitas autem causæ efficientis, & conservantis non terminabatur nisi ad aliquid quod existere non inceptum, quia nihil efficit se: igitur, &c. Præterea.

a. Gof. quodlibet. q. 1. b. Text. 7. c. Lib. 3. c. 7.

d. Text. 37. e. Ad ill.

eres; & ista natura dimittetur a Verbo, non oportet sibi equalitatem novum esse per generationem, nec per creationem; & tamen ipsa dimissa ex hoc, quod dimissa, non esset annullata, nec esset ens in potentia, ut anima Antichristi ante creationem: ergo haberet aliud esse in actu, & non novum, quia per nullam intentionem positivam; ergo idem, quod modo habet; ergo &c. Præterea, natura Angelus potest assumi a Verbo & illa non potest manere eadem, nisi maneat sua existentia eadem secundum istos: ergo nec natura humana modo potest manere eadem in Christo, inmanente sua existentia. Consequens est manifesta: quia ita intrinseca est existentia sua uni, sicut alteri: ergo, &c.

Præterea, fundamentum relationis naturaliter precedit relationem, & secundum esse actuale precedit rationem relationis actualis: unio ista fuit relatio actualis; ergo ejus fundamentum præcessit naturaliter secundum esse actuale; fundamentum autem illud erat ipsa natura totalis: igitur, &c. Confirmatur quia prius naturaliter anima periclitatur corpus, quam tota natura elata natura assumi; in illo priori forma fuit actus materię; & per consequens dabat esse sibi, quod non corrumpitur per assumptionem. Contra rationem istius opinionis, arguo, & contra primam se. Si Verbum sanctum habet respectum novum ad naturam, ille erit respectus rationis tantum: cum autem per respectum rationis non dicatur subiectum formaliter esse aliud: ergo Verbum, inquantum homo, non est formaliter aliud; & consequens est contra illud, extra de heretici cap. cum Christus: ergo, &c. Præterea, pars adveniens toti, non dat esse toti, sed recipit: quia perscitur a forma totius: quia si remaneret distincta sicut prius, non reciperet esse totius, sed vel haberet proprium esse vel nullum: sed natura humana unita Verbo non informatur a Verbo, sed manet simpliciter distincta: vel igitur nullum esse habere vel aliud esse proprium. Contra aliud argumentum de accidente, arguo sic. Accidentia habent proprium esse actualiter existentia, quia potest per se existere: igitur, &c. Item generationem terminat secundum quid: sed nullus generationis terminus caret esse actualiter existentia: igitur, &c.

Præterea, facta transubstantiatione panis in corpus, quantitas est ibi actualiter existentis, & nullum esse acquiritur sibi per transubstantiationem subiecti, quia per nullam transubstantiationem positivam, posita generationem, vel creationem: ergo prius in subiecto habuit actualem existentiam, & eandem, quam post: igitur, &c.

Contra tertiam persuasionem de quantitate, illa, si valeret, concluderet quod natura humana esset formaliter existentis forma increata; quia qualitas esset formaliter quanta eadem quantitate quia substantia; & tunc natura illa esset formaliter bona bonitate increata, & ita in infinitum diligibilis, & sic de veritate, & de aliis.

Concedo conclusionem primam rationum, quod natura ista, ex quo non est tantum in intellectu, neque in causa, sed extra causam suam, necessario habet suam propriam existentiam & actualem, sicut suam

suum proprium esse quidditativum, sed non habet propriam subsistentiam, quia subsistentia ultra existentiam nihil addit nisi negationem duplicis dependentiæ, sicut dictum est de personalitate, *dist. 1. qu. 9. 1.* Ista autem existentia non est independentis, sicut nec natura, cujus est, sed talis existentia est ibi tantum existentia Verbi, ideo hic est tantum una subsistentia.

Respondetur, 1. a) quod prius potest separari a posteriori una contradictione esse est prius, & absolutum. Contra, non quaritur de novo miraculo alio ab assumptione, sed si illo natura non caret, nec proprio esse a probatum autem est quod non illo; & etiam probatum aliter, quia tunc illi alii creatura respiciatur dependere nihil enim dependet nisi secundum esse suum. Similiter, natura nostra minus esset perfecta in Christo formaliter quam in Petro, quia esse ponitur ultima perfectio.

Dico etiam ulterius, quod est alia existentia ab increata, que sit propria existentia huius suppositi, & simpliciter. Primum declaro per oppositum. Ideo enim existentia pedis mei non est existentia mei, licet sit in me, quia ego non sum penesque subsistentiæ respectu pedis, sicut suppositum respectu nature; sed e converso magis pes existit per existentiam mei, & ideo existentia pedis non est alia ab illa, qua existit; sed tantum est aliqua existentia partialis in illa, qua existit; sed oppositum est hic: Verbum enim subsistit in natura humana, sicut suppositum in natura proprie quod proprie dicitur homo, & ideo proprie est existens existentia huius nature. Secundo dico etiam, quod simpliciter existit illa existentia licet enim Soror formaliter existat existentia albi quia formaliter est albus, non tamen simpliciter, sed secundum quod existit illa existentia; quia illa existentia est secundum quid, & maxima respectu existentia Sororis: que est in se existentia simpliciter: sed in proposito existentia nature humane est in se existentia simpliciter, prout ens dividitur in ens simpliciter, & in ens secundum quid, & ens simpliciter est substantia: ens secundum quid est accidentis; existentia autem nature humane est existentia substantie: igitur cum Verbum divinum simpliciter sit homo, simpliciter existit illa existentia. Et si dicas, quod verum est, quod ens existentia in se sit existentia simpliciter, non tamen in Verbo.

Contra, qualis est existentia in se, tale existere debet cuicumque existenti per ipsam; Verbum existit existentia ista, scilicet per naturam humanam; igitur, &c. Et illud ultimum, forte erat ratio motiva aliorum de illa opinione; quia ista existentia nature humane non erat prima existentia huius suppositi; sed adventiva ei, iam habenti esse perfectum; ideo videbatur esse existentia suppositi secundum quid, & sic, licet in Christo deberet concedi esse plures existentias, non tamen plures existentias Christi; quia tantum una, ut prima esset eius simpliciter; alie autem essent eius secundum quid. Sed istud non concluditur: quia non omnis existentia, aliquid non primi.

ma, est ejus secundum quid, si illud non est naturam dare existentiam secundum quid, qualis est omnis natura substantialis qualitercumque se habeat ad illud, cui dat esse. Quod si omnino fiat altercatio pro eadem accipi esse non primum suppositi, & non simpliciter, tunc non est contentio nisi in Verbo, neque opinioniones, que videntur opposita, contradicunt. Sed quando tas constat, non est vis faciendi in nomine, secundum August. 1. Retra. Hæc opi. 2. quantum ad illud, quod conet de duplici existentia actuali, confirmatur per Damasc. c. 60. Vbi vult, quod in Christo sunt duo volentes, & duo velle, sed esse immediatus se habeat ad essentiam, quam velle ad voluntatem; ergo magis necessario est ipsa pluralitari secundum pluralitatem naturarum.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod etsi in Christo sint due voluntates, non tamen duo volentes: quia concretum non numeratur absque numeratione suppositi: licet pater de habente duas scientias; qui non dicitur duo scientes. Ita in proposito, si sint plura esse, quorum utrumque erit esse simpliciter suppositi, non sequitur suppositum esse duo entia. Et etiam in forma arguendi, cum dicitur: esse constituitur enim? ergo plura esse, plura entia: est fallacia consequentis a destructione antecedentis, divisio enim antecedentis, & consequentis includit aliquam negationem circa utrumque. Et ad confirmationem rationis, cum dicitur quod tunc esset Christus ens per accidens dico, quod si accipitur ibi proprie per accidens, ut aggregat duo genera, vel res duorum generum, non est ibi ens per accidens: quia natura divina in nullo genere est. Natura etiam humana, nulli accidit: quia vere est: si tamen dicitur unum per accidens proprie quodcumque includit duo, quorum unum devenit alteri habenti esse completum, & non est forma per se informans illud constitutus tertium, potest concedi, licet in proposito non bene tenet. Ad aliud Bee. dico quod unitas potest dici maxima, vel ex privatione distinctionum; vel ex perfectione illorum notitiam in ipsa unitate. Primo modo non est hic maxima unitas: quia maxima est hic distinctio naturarum. Secundo modo potest concedi maxima unitas post unitatem Trinitatis, quia ipsa unita sunt perfectissima: quia unum est infinitum; & alterum est substantia perfecta in se, & ex unione ejus ad reliquam est perfectissimum per communicationem idiomatum, quia est Deus. Ad aliud concedo quod natura humana est possibilis, sicut etiam est possibilis respectu cause; sed non non sicut perfectibile ab ipso Verbo quia Verbum nullius potest esse forma; & e converso, etiam natura non est forma Verbi: ideo non dat esse per informationem: sed per unigenem. Sicut enim ex ista unione Verbum hæc natura est homo, ita hæc natura est existens existentia huius nature.

Ad aliud patet per idem; quia infinitum nullam perfectionem recipit qua informet ipsum, tamen sicut ista natura unitur sibi sine receptione passiva talis perfectionis in Verbo, ita Verbum ex tali unione est existens existentia huius nature.

Ad argumenta pro opin. patet de parte, & accidente & quantitate. Quia improbatæ sunt arguendo contra eam: nec enim ipsa natura est pars aliquid totius; nec in se accidens: nec formaliter existens essentia inextera.

QUESTIO SECUNDA.

Primum Christus sit aliquis duo?

Quod sic, quia Christus secundum quod homo, est aliquid; secundum illud *Extra. de heretici. cap. Cum Christus*; & secundum *supra*, quod Deus, est aliquid; ergo secundum, quod homo est idem aliquid, quod est Deus, vel aliquid aliquid: Similiter secundum quod Deus est idem aliquid, quod homo, vel aliquid aliquid; sed secundum quod Deus, non est idem aliquid quod homo, quia tunc humanitate esset Deus: ergo aliquid, & aliquid: ergo duo. Sed secundum quod homo, non est idem aliquid quod Deus, sed aliquid aliquid, & similiter secundum quod Deus, non est idem aliquid, quod homo; quia tunc humanitate esset Deus: legitur aliquid, &c. Præterea, Damasc. 53. cap. *Non totum autem Deus*; (a) non solum enim est Deus, si non est tantum Deus: ergo est Deus, & aliquid aliquid, quam Deus, & ita duo. Consequenter patet ex simili, quia si homo currit, & non tantum homo currit: ergo aliquid ab homine currit: ergo similiter a patre prædicatur.

Præterea, secundum Philosoph. 1. *Metaph. cap. de Uno*, (b) Differentia speciei inter differentiam numero, sicut differentia generis inter differentiam speciei: sed hic est differentia, quasi specieiæ naturarum; ergo numeralis, & ita duo.

Præterea, sicut masculinum pertinet ad suppositum, ita neutrum ad naturam, & e converso secundum Damascen. 53. cap. (c) ergo cum hi sint due nature, potest dici duo neutraliter, sicut propter unitatem suppositi dicitur unus masculinus. Confirmatur ratio, quia tres personæ Divinæ sicut dicuntur tres masculinæ propter trinitatem suppositorum, ita dicuntur unus neutraliter propter unitatem nature: ergo per oppositum hic.

Contra: Christus non est nisi Deus, & homo: & hæc non sunt duo quia Deus est homo, & omnis prædicatio est respectu aliquid unitatis, sive per se sit, sive per accidens, non ratione dualitatis: ergo Christus non est aliquis duo.

Præterea, Athanasius in symbolo: *Non duo tamen, sed unus est Christus* (d). Item Hilari. 9. de *Trin.* vide illud, & alias auctoritates bonas pro, & contra, quare *dist. 7. in 2. opin.* Ad questionem dico, quod consensio est manifesta, quod non est duo masculinæ, quia non duæ personæ: quia tunc non esset unio in persona; non duo neu-

traliter, quia non est natura humana, licet habeat in se duo neutraliter, id est duas naturas: ergo nullo modo est duo.

Ad primum argumentum in oppositum dico, quod est inquantum Deus sit aliquid, & inquantum homo sit aliquid, non tamen sequitur, quod, inquantum homo, sit idem aliquid, quod est Deus; nec aliud aliquid: quia proprie accipiendo *inquantum*, ut scilicet, notat illud, quod sequitur, esse rationem inhaerentiae prædicati, est fallacia consequentis, arguendo ab inhaerentia prædicati superioris, ad inhaerentiam prædicati inferioris cum *inquantum*. Unde non oportet illud, quod est ratio inhaerentiae superioris, esse rationem inhaerentiae inferioris. Nunc autem esse idem aliquid, quod est homo, est interior ad esse aliquid dictum de Verbo, & similiter esse idem aliquid, quod est Deus, est interior ad esse aliquid dictum de homine; & ideo licet inquantum homo sit aliquid, non tamen sequitur: ergo inquantum homo est idem aliquid, quod est Deus. Similiter ex alia parte, licet inquantum Deus sit aliquid, non tamen inquantum Deus est idem aliquid, quod est homo. Et si arguas; ergo est aliud aliquid, quia *idem*, & *diversum* sunt per se differentia entia dividendes omne ens 10. *Metaph.* Respondeo, non sequitur, quia neutrum oppositorum oportet inesse cum *inquantum*. Neque enim deitas est ratio alicui essendi idem homini; quia tunc in Patre esset ratio essendi idem homini: neque est ratio essendi aliud ab homine; quia tunc respiceretur ei istud, quod est esse hominem, quod est falsum, quia Deus est homo. Similiter humanitas non est ratio essendi idem Deo, quia tunc in quolibet homine esset ratio essendi idem Deo, & tunc omnis homo esset Deus; nec est ratio essendi aliud a Deo, quia tunc respiceretur cultus homini esse idem Deo. Si tamen ly *inquantum* non acciperetur strictè, prout dicit inhaerentiam prædicati; sed tantum significando, prout dicit rationem illam, secundum quam subiectum accipitur in se, posse concedi, quod inquantum homo est idem aliquid quod est Deus: sed tunc non sequitur, quod humanitate esset Deus, quia hoc pertinet ad illum intellectum de ly *inquantum* restrictivum.

Ad aliud dico, quod licet communiter non sit reddita Logica de exclusionis addita prædicato, forte quia importat negationem ex parte prædicati, que non determinat in comparatione ad præcedens & syncategoremata naturæ est determinatio unum extremum in comparatione ad aliud extremum; tamen quia tunc est stricto subiectus, & non e converso? potest dici, quod dictio exclusiva alio modo excludit addita subiecto; alio modo addita prædicato? quia addita subiecto precise excludit respectu prædicati omne illud, de quo vere non dicitur subiectum, neque per se neque per accidens, puta solum unum curritus Sortem currere, vel Musicum currere non excludit nigrum currere, licet Sortes, vel Musicus non dicatur de albo, nisi per accidens, sed ex parte prædicati excludit respectu subiecti quidquid non formaliter, vel essentialiter dicitur de prædicato, nec e converso: & maxime ejusdem generis; puta hoc est summum album potest excludi, quod hinc subiecto nulla qualitas inhaerens nisi albo. Et hoc modo acci-

a Lib. 3. cap. 7. b Frax. 12. c Lib. 7. cap. 7.

d V. de D. 1. 3. 2. q. 17. ar. 1.

pirat in divinis cum negatur illa: *Christus est solus homo*, vel *solus Deus*. Hec enim falsa est, non quia aliquid dicitur de Christo, de quo non dicitur Deus: sed quia non omne dicitum de Christo est formaliter Deus: sed quia non omne sicutur de Christo, & tamen non est formaliter Deus, vel dicitum de Deo. Conceditur ergo ista communiter, *Christus non est tantum homo, nec tantum Deus*; sed non sequitur ex hoc; ergo est aliud, quam homo, vel aliud, quam Deus: sed est intellectus consequens, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum. In proposito enim veritatem antecedens pro isto intellectu; Christus non est solummodo illud, quod est formaliter, vel essentialiter Deus; vel non habens solam deitatem, quia illa exclusivè ponatur circa abstractum intellectum in concreto, quod exponitur per habens talem formam secundum Damasc. cap. 57. Deus enim est habens naturam divinam, & homo humanam (a) & ita potest negari ista propositio: *Christus est tantum homo*; vel quod exclusivè excludat a predicato formaliter conceptum, vel quod excludat a summa importata per predicatum, non autem a supposito habente formam. Et ratio istius acceptiois exclusionis in predicato, non in subiecto potest assignari, quia licet subiectum supponat pro supposito, predicatum tamen predicat formam importatam per ipsam, & non suppositum.

Ad dicitum Damascen. eam dicit: *Non solus est Deus*, potest exponi syncretice sic, id est non utraq; natura est Deus; vel non totum formaliter, id est, non utroque, quod est in eo formaliter Deus. Ad aliud de *Metaph.* concedo quod in Christo sunt due nature numero; sed non sequitur, quod Christus sit duo numero; quia Christus non est altera illarum duarum naturarum.

Ad ultimum patet per idem, quia due essentia dicuntur duo neutraliter; sed non propter hoc Christus est duo neutraliter; quia non est illa due natura. Unde ad concludendum hoc predicatum esse duo de Christo ipsa nature sumantur pro modo, major est ista, & hoc in natura significatur in concreto. Sumendo sic, Deus, & homo sunt duo; Christus est Deus, & homo; ergo est duo. Major est ista: vel minor, si in abstracto; ut si sic arguatur, humanitas & deitas sunt duo; Christus est humanitas, & deitas est homo, & deitas; ergo duo. Minor est ista. Vel si in majori sumantur in abstracto, & in minori in concreto, erunt quatuor termini, ut si sic arguatur: Humanitas, & deitas sunt duo; Christus est Deus, & homo, ergo duo; sunt quatuor termini humanitas, & divinitas, homo, & Deus; Christus duo, & sic nihil sequitur.

Per hoc patet ad simile personarum. Tres enim personae sunt unum, quia illud unum, quod est natura, predicatur de eis simul, & de qualibet eorum. Si autem haberent aliquid unum, quod non predicaretur de eis, parè si tres nomines haberent unam humanam intellectivam, secundum fictionem Averrois, non dicerentur aliquid unum, sed habentes unum. Ita in proposito, Christus non dicitur duo, licet

cet

cet habere in se duo, vel duas naturas, humanam scilicet, & divinam: sicut nec compositum per se dicitur duo, licet habeat in se duo scilicet materiam, & formam.

QUESTIO TERTIA.

Quae illarum trium opinionum, quae recitat Magister, sit sententia?

Ultimo queritur sine argumentis, quae illarum trium opinionum, quae recitat Magister, sit sententia? Respondeo, quod prima non tenetur communiter, quia assumens non est illud, quod assumitur; Verbum autem est ille homo. Verum autem ille homo potest ita re pro aliquo singulari naturae humanae praecise, & non pro supposito Verbi, sicut alium potest stare per hoc alio, quod est singulare alibi in concreto, quomodo hoc est verba: *album est coloratum*, & non pro subiecto, vel supposito subsistente, tangetur, dist. 11. quest. 3. *Verum Christus incepit esse*. Tertia opinio tempore Magistri non fuit haeretica, sed postea tempore Alexandri est condemnata, sicut patet *Extra de Haereticis cap. cum Christus*, & auctoritates, quae adduntur pro ea, quae videntur honorare Christum assumptis naturam humanam, ut habitum, exponens sunt propter quosdam similitudinem huius naturae ad habitum: sicut enim habens habitum non mutatur, sed magis mutatur habitus, & ille sub habitu occultatur, ita persona divina non mutabatur in illa unione: sed natura humana, quae quasi occultavit personam Verbi.

Secunda opinio est tenenda, quod persona Verbi subsistit in duabus naturis: in una, a qua habet primum esse; in alia quasi adventitia, quae habet secundum esse, & ita habet duo esse, sicut aliquo modo si Sorres diceretur subsistere in humanitate, & albedine. Sed ista opinio in hoc, quod dicit personam Christi esse compositam, non tenetur communiter proprie loquendo de compositione, scilicet ex actu, & potentia, sicut ex materia, & forma, vel ex duobus potentialibus, qualia sunt ista, quae apud Philosophum dicuntur elementa, & integritas naturam totalem.

Auctoritates ergo Damasc. quae sonant illam personam esse compositam debent exponi, quod ita vere est illi natura tam divina, quam humana, ac si componerent personam: sed non componunt; nec aliquid tertium fit ex eis, sed distincte, & inconiuncte manent: & hoc idem dicit ipsemet Damasc. lib. 2. c. 3. *secundum Haereticos unius naturae composita Christus extitit, ex simplici natura versus est in compositam, & neque Deus vocatur, neque homo: quemadmodum ex anima, & corpore hominem esse animam, vel ex quatuor elementis corpus, & neutrum componitur esse.* Debet ergo exponi, & dici personam compositam propter unionem duarum naturarum, in quibus subsistit, sed verius negari potest compositionem, quia una non perficit aliam; nec ex eis est aliqua natura tertia.

DI.

DISTINCTIO VII.

Circa Distinctionem septimam, in qua Magister explanat tres opiniones supra positas, circa Incarnationem Christi *in facta esse*: queruntur tria: dico de locutionibus exprimentibus unionem, & unum exprimentis unionis prædeterminationem. Primum est, Utrum ista sit vera: *Deus est homo*. Secundum, Utrum ista sit vera: *Deus factus est homo*: Tertium est, Utrum Christus sit prædeterminatus esse Filius Dei.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum ista sit vera: Deus est homo?

Circa primum, sequitur quod non (a) 1 quia in dividendis ordinatis prima dividenda sunt magis diversa; sed ens prima divisione dividitur per finitum, & infinitum: ergo sunt maxime diversa: ergo si aliqua alia dividenda sint ita compossibilia, ut unum non possit predicari de alio, hoc maxime erit in proposito; ergo &c. Item, idem non predicatur de eodem in abstracto, & denominative secundum Philosophum 2. 1. 2. 9. (b) Ubi deliruit problema de accidentibus. Simile, quod assignatur esse accidentis inquit secundum alium modum, & maxime secundum modum generis, scilicet peccatum est, &c. Sed Deus est humanitas secundum Damasc. cap. 5. 1. 7. 47. & Cassiodorum super illud Rom. 1. *Falsus est ei*, &c. ergo non est homo. Præterea, si est homo; aut homo predicat relationem, aut aliquid ad se: non relationem: quia non dicitur ad aliquid correlativum; non enim est aliquid homo: Si predicat aliquid ad se, ergo dicitur de tribus secundum August. 5. de Trinit. c. 8. & 10. ergo tres persone erunt homo. Præterea, si Deus est homo; quæro secundum corpus predicati rationem predicatur homo de Deo, nulli videtur posse assimilari, non Geneti; non Speciei, non Differentiæ, quia Deus non est in Genere, non distinctioni, quia predicatum non est de essentia subjecti: non proprio: quia tunc Deus caderet in distinctionem hominis: nec predicato accidentis, quia nihil tale dicitur de Deo.

Contra, Joan. 1. *Verbum caro factum est*, ubi secundum Augustin. caro ibi ponitur pro homine.

Circa istam questionem primo videndum est, quæ sit causa veritatis: quare ista sit vera: *Deus est homo*: cum ipsa non sit primo veritas: quodcumque enim predicatum non convenit, commune nisi pro aliquo superiori, non convenit ei primo, nec veteri, quia dicitur de aliquo inferiori, & ita oportet aliquam causam esse verificatorem illam propositionem, *Deus est homo*: hæc autem causa est, quia hæc est vera, *Verbum est homo*.

So.

Secundo oportet videre de veritate hujus cause, Ubi sciendum est, quod ista propositio non potest ostendi, neque cognosci naturaliter esse vera. Aut enim possumus habere conceptum proprium, & determinatum de Verbo; & tunc propositio hæc est vera contingens sed immediata, & non nota ex terminis: quia tunc oporteret terminos habere necessariam habitudinem, ita quod ratio terminorum includeret necessario unionem eorum, quam exprimit propositio. Aut non habemus conceptum de Verbo proprium, sed tantum commune, sicut dictum est distinct. 3. primi lib. (c) & tunc ista propositio, *Verbum est homo*, quantum ad conceptum, quem habemus de terminis, est mediatæ contingens. Talis autem non est nata cognosci nisi ex aliqua immediata contingente, ex qua sequatur; sed illa, ut prædictum est, non potest cognosci ex terminis, quia contingens nec alio modo potest cognosci naturaliter esse vera, quia contingens immediata non cognoscitur: nisi ex cognitione intuitiva extremorum, & de unione eorum, qualem non possumus habere de extremis illius immediate antecedentibus ad istam. ER ergo veritas istius tantum credita immediate, aut ex aliquo credito ostendenda, & secundum hoc sic ostenditur esse vera: suppositum enim subsistens in aliqua natura, ut suppositum nature, dicitur tale formaliter secundum illam naturam: creditum esse autem talem esse istam unionem, quod per eam Verbum subsistit in natura humana, ut suppositum in natura: ergo per eam Verbum formaliter est homo. Major hujus probatur per Damasc. l. 3. c. 11. Deus autem, & commune nomen significat, & in unaquaque hypostasi idem persona, ordinatè denominative, quemadmodum; & homo. Deus enim est, qui habet naturam divinam, & homo, qui humanam. Minor probatur per August. 1. de Trinit. cap. 13. *Talis fuit ista assumptio, ut Deum hominem faceret, & hominem Deum*.

Tertio videndum est (d) qualiter accipitur hoc predicatum homo, & dicitur, quod accipitur pro supposito, ut fit predicatum per identitatem, immo talem implicationem, *Verbum est suppositum, quod est homo*. Contra hoc, quia tunc esset processus in infinitum: ista enim implicatio est ex parte predicati, & prædicat hominem de aliquo, quod importatur per subjectionem. Et tunc quæro, utrum predicatum accipitur formaliter, aut pro supposito, cum dicitur, *Verbum est suppositum, quod est homo*. Si predicatum accipitur formaliter, habetur propositum, quod est predicatio formalis, & non tantum per identitatem: si autem tantum pro supposito implicito, erit processus in infinitum. Præterea, natura de supposito esse predicatio formalis, non tantum per identitatem.

Quarto videndum est, quale predicatum est istud respectu subjecti, videtur, quod possit poni esse Species: univoce enim homo dicitur de Christo, & de Petro dicitur etiam in quid, & de pluribus differentiam, & non nisi univoce: ergo, &c. Quod in quid patet

Tom. III.

F

PER

per illud, *extra, de Heretico, cap. Cum Christus.*

Respondendo, sicut aliquid est univocum predicatum, aliud est univocum predicari stricto loquendo: univocum enim predicatum dicitur, cuius conceptus sit in se unus; & hoc modo aliquid dicitur de lapide & ligno, de est predicatum univocum univocum autem predicatur illud, cuius ratio est ita univoca, predicatur, quod ratio ejus includitur in ratione subjecti: & hoc modo denominativum non predicatur univocum; quomodo loquitur Philosophus in Prædicamentis, ita aliud est predicatum esse *quid*, & aliud in *quid* predicatum. In omni enim genere est invente *quid*, ex primo Topico, nec tamen quodlibet consuetum generis predicatur in *quid*, & de quocunque, sed tantum de suo inferiori, in cuius ratione essentiali includitur: ita ergo potest concedi, quod cum nulla sit similitudo ista, propter quam predicatum dicitur vera, nullum est predicatum dictum de subjecto, quod se habet ad aliud, sicut in proposito. Quantum enim est ex parte ejus, quod predicatur, est species tantum, quia non est natura esse Genus, nec Differentia, nec Proprium, nec Accidens; sed quantum est ex parte modi se habendi respectu subjecti, quia non est de ratione subjecti, & advenit subjecto existenti in actu completo: ita, ut possit ab eo abesse, videtur similem habitudinem habere respectu subjecti, qualem habet illud predicatum, quod dicitur accidens. Et si objicitur, quod habitudo istius universalis, quod est accidens, non fundatur nisi in accidente reali. Respondendo, verum est de facto, quod hæc intentio secunda, que est accidens, de qua loquitur Logicus, non fundatur nisi in accidente, quod dicit intentionem primam, ut dicit Metaphysicus; tamen non est de ratione huius intentionis secunda, quod tantum sit in illa intentione prima; sicut nec de ratione intentionis Genus, vel Speciei est quod tantum fundatur in re substantiæ, & forte hic, *aliquid est lignum*, predicatum predicatur intentione accidentis, loquitur loquendo: vel si non ibi, falsum sit esse lignum, potest advenire alio existenti in actu ita, quod non esset predicatum de essentia subjecti, nec convertible cum subjecto, videretur esse perfecte accidens, logica loquendo.

Quinto videndum est qualis est illa predicatio, utrum per se vel per accidens. Videtur, quod non per se primo modo, quia predicatum non cadit in destinatione subjecti: nec secundo modo, quia non e converso: neque generaliter alio modo per se, quia in eis non videtur necessaria habitudo. Sed hoc non concludit, quia aliqua propositiones contingentes possunt esse per se, sicut, & immediate, si in subjectis includatur proxima ratio inherentiæ predicatorum, licet non sit necessaria inherentiæ, qualis forte est ista, *voluntas vult*, vel *calidum calefacit*: sed nec isto modo videtur in proposito. Patet in primo articulo.

Respondendo, si fiat sermo de per accidens, sicut loquitur de eo Metaphysicus, scilicet, vel quia unum accidit alteri, vel ambo tertio, sicut

sicut patet 5. Met. cap. de ente, & uno? sic non est per accidens, quia quod vere est, nulli accidit, ex 1. Physicorum: tunc nec ipsa ratio conceditur esse accidentalis, quia neutrum extremum est accidens: sed hoc non concludit propositionem esse per se loquendo, de per se logice.

Tunc, quia predicatum non est de intellectu subjecti, (a) etiam in concretione sumpti: *tuus*, quia si sic, predicatur de quolibet concreto suo subjecto, & ita Spiritus sanctus, & Pater essent homo: *tuus*, quia in predicationibus per se, subjectum supponit determinate, quia si indeterminate tantum supponeret, hæc esset per se: *animal est homo*; quia potest verificari de Petro, vel Paulo, sed hoc subjectum Deus non includit determinate: *Filium*, plus quam Patrem.

Sicut nec illa: *rationale est animal*, est per se logice loquendo. Possit ergo concedi logice loquendo, quod quia predicatum est extra per se intellectum subjecti, propositio non est per se vera, sed per accidens: licet neutrum extremum realiter per accidens inhi alteri. Videt illa unum extremum, nec conceditur esse essentialis, nec accidentalis, sed substantialis. Damascen. lib. 3. cap. 5. *Substantialementem dicitur univocum*, scilicet, (b) *veram*, & non secundum substantiam: *Substantialium autem*, non ut duabus naturis personarum unum computatur naturam: & ita secundum diversitatem huius univocis ab omni alia, potest poni diversa ratio huius inherentiæ ab omnibus aliis.

Sed de ista *Christus, est homo*, dubium est, an sit per se quia hoc subjectum videtur includere predicatum: quia secundum Damascen. lib. 3. cap. 5. *Christus est nomen hypostasis*, dicitur naturarum, & existentium significativum: *Christus ergo significat existentem in natura humana*, & ita includit hoc predicatum, quod *est homo*, (c) sicut Petrus. Dicitur, quod hæc est per accidens propter implicationem in subjecto, que est per accidens. *Christus enim impliat Verbum esse hominem*: quia *Christus est Verbum homo*, sive *Verbum*, quod est homo: quia *inter existentem*, & *ex actum cadit*, qui *qua*, vel *quod*, relativum quod est medium secundum Propositionem 2. *Constructionum*. Sed contra, quia illud dicitur Propositioni non est ad propositum: quia substantivum non exigit adiectivum, nec e converso per implicationem medium; sed simul intransitive constituentur. Et ideo licet hic, *aliqua spiritus*, cadat implicatio media, non tamen hic, *homo aliquid*, aliquam esse impossibile determinare aliquid extremum, per aliquod adiectivum sibi additum, & esset processus in infinitum. Ideo potest dici, quod talis implicatio non importatur in hoc nomine *Christus*, nec propter hoc oportet ponere, quod propositio sit vera per accidens; tamen quia secundum Philosophum 9. *Metaph.* ratio in se talis de nullo est vera; ergo similiter conceptus,

a Addit. b Ita citantur verba Dam. in antiquis editionibus. c Per personam d. qu. unicum.

quod non est in se unum per se, de nullo uno per se enuntiat; nec aliquid sic unum de eo. Potest igitur dici, quod hoc non est omnino per accidens: quia iubi-ctum includit predicatum, nec omnino per se: quia iubi-ctum non habet omnino per se unum conceptum in se, & similiter diceretur de illa, *homo albus est coloratus*.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, concedo maiorem diversitatem: sed non repugnantiam: maiorem: in magis enim diversia dicuntur, quæ minus in eodem sunt convenientia, sed non propter hoc magis repugnant: sicut album, & nigrum in pluribus conveniunt, quæ album, & homo, & tamen magis repugnant album, & nigrum, quam album & homo, & hoc modo major d' veritas extremorum non est causa falsitatis eorum: sed repugantia, vel incompatibilitas extremorum habentium aliquam illarum quatuor oppositionum formaliter. Ad secundum dico, quod humanari non est proprium denominativum huius, quod est esse hominem: sed hominem facti, & universalius denominativum, quod significat formam in fieri dicitur de eo, de quo dicitur ipsa forma, & simili denominatione. Idem enim est album, & sic album, ita idem est homo, & sic homo, sed proprium denominativum hominis est hoc, quod est humanum. Et hoc non dicitur de Deo, & hoc debet intelligi eo modo, quo a substantiis denominantibus supposita possunt accipi ultiora concreta denominativa, quod non est propriæ intentionem, sicut accidentia concreta denominant, sed propter possessionem, vel habitudinem aliam alicuius extrinsecæ ad talem substantiam. Ad tertium dico, quod Aug. non intelligit nisi de dicit ad se, quæ prædicant tantum intrinsecum. Aliiter tamen potest dici, quod hoc prædicatum *homo*, licet non prædicet relationem, implicat tamen relationem ad creaturam propter unionem humane nature ad Verbum, quæ unio est ratio, quæ prædicatur hoc prædicatum de eo. Ad aliud, patet, quod aliquid participat hoc prædicatum de ratione speciei, aliquid de ratione accidentis in habitudine ad subjectum, quia ista natura temporaliter advenit Verbo perfecto in se æternaliter existenti.

QUÆSTIO II.

Verum ista sit vera: Deus factus est homo?

Secundo quaeritur, utrum ista sit vera: *Deus factus est homo?* Et arguitur quod non, quia tunc esset factus. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentia. Sequitur. Sciret est factus homo; ergo est factus: igitur homo non distrahit hoc prædicatum, quod est esse factum: ergo ubique inest. Præterea, si Deus est factus homo: ergo mutatus est ad humanitatem. Consequentia patet universaliter in omnibus: ut factus est albus: ergo mutatus est ad albedinem, & ita de aliis. Præterea, si Deus est factus homo: ergo Deus est factus Deus. Consequentia probatur, quia

quia præter unionem naturarum est communicatio idiomatum; & ita sicut occidit hominem, occidi Deum; ita si factus est homo, factus est Deus. Contra in Symbolo Niceano. *Homo factus est*; Item etiam in Evangelio Ioan. *Verbum caro factum est*. Caro ponitur ibi pro homine. Item 1. de Trinit. cap. 3. *Talis fuit illa unio, quæ Deum fecerit hominem, & hominem Deum*.

Ista propositio *Deus factus est homo* (a), distinguitur, quod factio potest referri, vel ad compositionem, vel ad alterum extremum; & hoc dupliciter, scilicet, vel in se, vel in ordine ad alterum extremum, & pertractantur membra diffuse, sive in uno sensu, sive in alio.

Sed tantam prolixitatem vitando, potest dici, quod propositio est simpliciter vera: quod declaratur sic: factio quando prædicat secundum adiacens, dicitur factioem simpliciter; quando autem prædicat tertium, dicitur factioem secundum illud, quod specificatur per tertium; sic etiam de esse quando prædicat secundum, & tertium; sicut ergo vere de eo enuntiatur fieri quod ab aliquo faciente post non esse simpliciter, accipit esse simpliciter; ita de eo vere enuntiatur fieri. A. quod per actionem alicuius agens est A. postquam non fuit A. Et istud probatur, quia factio passiva non includit formaliter nisi habitudinem facti ad faciens, & ordinem ipsius facti ad non esse præcedens, & in creaturis concomitantur se. His ergo duobus concurrentibus, salvatur ratio factioem, sive simpliciter, sive talis; sed Deus per actionem alicuius faciens est homo, & non sicut semper homo: ergo factus est homo. Minor probatur, quia patet quod est homo ex præcedenti quæ. & non sicut semper homo, quia non semper subsistebat in natura humana, ut supponitur in natura. Et quod sic homo per actionem alicuius faciens. Probatur, quia quando aliqua necessario concomitantur se, si unum est per actionem alicuius, & reliquum. Sed natura humana Verbo univ. personaliiter & Verbum esse hominem, necessario concomitantur se; natura autem humana est sic univ. Verbo per factioem Trinitatis; quia Trinitas fuit æterni respectu illius unionis, & patet, quod factio factus, quia creavit effectum in creatura; igitur factio Verbum esse hominem. Et si obijciatur, quod factio requirit mutationem, & hoc est, in quo est, & de quo dicitur; non autem termini. Respondeo, factioem naturalem præsupponit passum effectum, quod transmutat, quod quidem est in potentia ad recipiendum, & per actionem eius fit actu tale, quod autem transit de potentia ad actum, mutatur: sed agens supernaturali in ista unione non præsupponet Verbum, tanquam potentiale ad istum terminum nec terminum induxit sicut actum, vel formam Verbi per inherenter; sed tantum univ. illum Verbo line inherenter; ergo ibi nullus vult transire a potentia ad actum. Qualiter autem claratur ratio factioem utrobique, quia utrobique per actionem facientis aliquid est tale, quale prius non fuit, & ita fit tale. Accidit ergo,

quod illud, quod fit tale, mutetur, nisi quando illud, quod dicitur tale, est foris ejus, quod fit tale, ad quod illud fuit in potentia, & ita communitur accidit in rationibus passivis, ubi agentia non variabilia agunt, quae faciunt aliqua esse talia in actu, qualia prius fuerunt in potentia. Sed si obijciat alterius, quod saltem hic fuit aliqua passio, postquam iur factio actus; quia quilibet actioni transeuntis correspondet propria passio: ergo illa passio erat in aliquo: non autem in natura humana, quae, ut videtur, erat terminus rationis passivae: ergo in Verbo, quod videtur inconueniens. Respondet, quod hic fuit una factio realis actus totius Trinitatis, cui correspondet factio passiva realis, quae scilicet unum factus est Deus, quae fuit unio passiva naturae humanae ad Verbum: & haec passio iur in natura humana, & terminus eius erat Verbum. Alia iur factio passiva secundum aliam, concomitantem istam factionem realem activam; quae scilicet Verbum factum est homo, & terminus hujus videtur fuisse natura humana: non tamen erat alius terminus hujus, & istius realis: quia non erat alia factio passiva realis. Eadem enim ratione tam activa, quam passiva Verbum sic uniebatur. Dico ergo, quod passio correspondens isti actioni fuit in natura humana unio, quae non fuit terminus illius factionis passivae, sed subiectum, licet significetur ut terminus in ista propositione, *Verbum factum est homo*, & ita posset dici ad precedentem objectionem de mutatione, quod scilicet mutatio, quae fuit hic, fuit in natura humana, non in Verbo; ita quod non fuit hic factio sine omni mutatione; nec tamen oportet mutationem fuisse in quolibet, quod dicitur factum tale, sed tantum in illo, propter hujus passionem aliquid dicitur factum tale; & illud fuit hic tantum natura humana.

Ex his patet, quod ista propositio est simpliciter vera: *Homo factus est Deus*, quia homo per actionem factus est Deus, & non fuit prius Deus. Et quod aliqui dicunt, quod fieri denotat mutationem illius (a), de quo dicitur, & praecessorem respectu termini factionis, patet ex dictis, quod primum non est necessarium, nec secundum, quia hoc non esset nisi inquantum fieri implicat quodammodo inceptionem, sed ista inceptio, & quando praeceperit tertium adiacentem non notat praecessorem subiecti ad praedicatum. Nam verbum est dicere de anima, nunc creata, quod nunc incipit animare corpus: nec tamen prius fuit, quam animaret corpus: ita etiam quando praedicat secundum adiacentem, verum est dicere, quod incipit esse, & simpliciter incipit esse dies, hoc est, tempus incipit esse dies; nec tamen illud tempus prius fuit, & postea incipit esse dies, ita etiam non oportet hominem praecessisse ad hoc, quod ista propositio sit vera, *homo est factus Deus*, sicut nec ad veritatem istius propositionis, *Natura humana unio est Verbo*, quae implicat istam: *Natura humana facta est subsistens in persona Verbi*; necesse est naturam hu-

manam praefuisse in Verbo, vel in eo, antequam subsisteret in Verbo. Sed si quaeratur, quae istarum sit magis propria, *homo factus est Deus*, vel *Deus factus est homo*; & arguitur, quod illa, *homo factus est Deus*, quia veritas omnium istarum iudicatur in hoc, quod natura humana unio est Verbo: quia passio realis, quae fuit ibi, iur in natura humana; & terminus iur Verbum: huc autem propinquior videtur esse ista; *homo factus est Deus*, quia immediatius exprimens factionem passivam.

Respondet & dico, quod haec est prima in ista materia, *natura humana unio est personaliter Verbo*, & ex hac immediate sequitur, quod Verbum sit homo. Ratio hujus est, quia virtute unionis est subsistens in natura humana, & ex hac sequitur quod homo sit Deus per conversionem, & eodem modo est in fieri: ergo ista, *Deus factus est homo*, non est mediatrix illa, *homo factus est Deus*; immo immediatior illi propter quam ambae sunt verae, utraque tamen propria.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod nec sequitur de Sorte: factus est homo: ergo factus est gratia formae, sicut nec in proposito tamen gratia materiae sequitur de Sorte, quia Sortem esse hominem dicit primum esse Sortis, non sic in proposito. Ad secundum patet ex solutione questionis, quod non oportet omne quod fit, mutari, ut sit tale; sed tantum accidit hoc in illis, quae prius iuctur in potentia ad illud, secundum quod sunt in actu per informationem, quomodo non fit Verbum homo: sed tantum per unionem personalem. Si tamen quaeratur aliqua mutatio, illa posset poni in natura humana, excepto quod illa non praeecebat antequam uniretur: mutatio autem non est nisi inter terminos oppositos, quorum unus, duratione praecedat alterum. Ad tertium dico, quod ab illa regula de communicatione solumatum excipiuntur illa, quae expriment unionem naturae ad personam. Et ratio hujus est, quia illa communicatio in praedicationibus fit propter unionem, & ita praesupponit unionem: non ergo fit secundum illa quae expriment unionem, & ita non est actus Deus, licet fit factus homo, sicut hic, natura divina assumptae naturam humanam: igitur natura divina assumptae naturam divinam, non sequitur.

QUAESTIO III.

Verum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei?

Tertio quaeritur, Utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei? Et arguitur quod non, quia non secundum quod Filius Dei praedestinatur esse Filius Dei, quia non praecessit ipsum esse Filium Dei: praedestinatio ut praedestinatio dicit praecessorem ad illud, quod praedestinatur: neque secundum quod homo, quia secundum quod aliquid praedestinatur esse aliquid, secundum hoc est tale: ergo si secundum quod homo praedestinatus est esse Filius Dei, sequitur,

eur; quod secundum quod homo, est Filius Dei, quod est falsum. Contra ad Rom. 1. *Falsus est ex semine David secundum carnem, qui predestinatus est esse Filius Dei in virtute.*

Respondetur. Cum predestinatio sit preordinatio alicujus ad gloriam principaliter, & ad alia in ordine ad gloriam, & huic nature humane in Christo preordinata sit gloria, & uno isto in Verbo in ordine ad gloriam, quis non tanta gloria fuisset sibi conferenda, si non esset unita, sicut modo collata est: quemadmodum ergo merita cadunt sub predestinatione, sine quibus non ordinantur de congruo quis ad tantam gloriam sine eis, sicut eam eis; ita videtur ista unio ordinari ad tantam gloriam de congruo, licet non eadem sub predestinatione tanquam meritum, & ita sicut predestinatio est huic naturae unius Verbo, ita predestinatum est Verbum esse hominem, & huic hominem esse Verbum. Consequentia probantur per simile, sicut dictum est de fisione passiva. Et si dicatur, predestinatio primo respicit personam, & ita oportet hic primo invenire aliquam personam, cui Deus primo predestinat gratiam, & istam unionem in ordine ad gloriam nulli alteri personae predestinavit illam unionem, non personae Verbi Patris. Nec illi personae subsistenti in natura humana, quia includitur ista unio. Respondetur, quod potest negari ista propositio, quod predestinatio respicit solam personam, sicut enim Deus potest omne bonum aliud a se diligere, non tantum supernaturalia, sed naturam: ita etiam potest alii a se preordinare, vel preoperare bonum illi convenientem. Et ita potest naturae huic preoperare bonum illi convenientem, & ita potest illi preoperare unionem istam in ordine ad gloriam, & non personae. Verum est tamen, quod in omnibus aliis ab isto, predestinatio respicit personam, quia in nulla alio preordinavit Deus bonum naturae, nisi preordinando bonum personae, & ratio hujus est, quia nulla natura predestinabilis est non personata personalitate creata, nisi ista; & ideo necesse potest preordinari sibi bonum, nisi istum.

Sed hic sunt duo dubia. Primum, utrum ista predestinatio praerogativa necessario lapsus naturae humane, quod videtur sonare multae auctoritates, quae sonant Filium Dei nunquam fuisse incarnandum, si homo non existeret. Sine praedictio dici potest, quod cum predestinatio ejusdemque ad gloriam precedat ex parte objecti naturaliter, praerogativa peccati, vel damnationis ejusdemque secundum opinionem ultimam dictam *dist. 41. primi libri*; multo magis est verum de predestinatione illius animae, qui predestinabatur ad summam gloriam: universaliter autem ordinare volens, prius videtur velle hoc, quod est sibi propinquius, & ita sicut prius vult gloriam alicui, quam gratiam, ita etiam inter predestinatos, quibus vult gloriam ordinare, prius videtur velle gloriam illi, quem vult esse proximum sui, & ita huic animae Christi vult gloriam prius, quam alicui alteri vult gloriam, & prius cultibet alicui vult gratiam, & gloriam, quam praevidet opposita istorum habituum, scilicet gratiae, & gloriae, scilicet peccatum, & damnationis. Ergo a primo

vult

vult animae Christi gloriam, quam praevidet Adam casurum. Omnia autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset, ut redemptor, nisi homo occidisset, neque forte, ut passibilis, quia non fuit aliqua nec sitas, ut illi anima a principio gloriosa, cui Deus praeparavit, non tantum summam gloriam; sed etiam coaevam illi animae, quod unita fuisset corpori passibili, nisi redemptio fuisset scienda. Sed nec redemptio fuisset scienda, nisi homo peccasset: sed non propter solam istam causam videtur Deus predestinavisse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio, five gloria animae redimenda non sit tantum bonum, quantum est illa gloria animae Christi; nec est verisimile tam summam bonum in certibus, esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum; nec est verisimile Deum prius preordinasse Adam ad tantum bonum, quam Christum, quod tamen sequeretur: immo utique sequeretur aboleretur, scilicet quod Deus predestinandum Adam ad gloriam, prius praevideret ipsam casurum in peccatum, quam predestinasset Christum ad gloriam, si predestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus, & delictum praevideret. Potest igitur dici, quod prius naturae, quam aliquid praevidebatur citra peccatum, five de peccato, five de peccatis Deus praeparat ad istam etiam celestem omnem, quos vult habere Angelos & homines, in certis, & determinatis gradibus, & nullus est predestinatus tantum, qui alius praevit est casurus, ut licet nullum oportet paudere de lapsu alicuius.

Secundum dubium est, an prius preordinabatur huic naturae unio erga ad Verbum, vel ordo ad gloriam. Potest dici, quod cum in actione artificis sit contrarius processus in exequendo ei, qui est in intendendo, & Deus prius ordine executionis univit sibi naturam humanam, quam contulerit sibi summam gratiam, vel gloriam; & converso potest poni in intendendo, ut sic: Deus primo voluit aliquam naturam non summam, habere summam gloriam, ostendens, quod non oporteret eam conferre gloriam secundum ordinem naturarum, & quod fecerit voluit illam naturam esse in persona Verbi, sic licet Angelus non subsisteret prout homo.

Ad argumentum primum, potest concedi, quod secundum quod homo, predestinatus est esse Filius Dei, potest enim ibi distingui major, cum dicitur, secundum quod predestinatus est esse Deus, secundum hoc est Deus, quod scilicet *per secundum quod*, potest determinare actum predestinandi sub hoc sensu, secundum quod predestinatus, secundum hoc est Deus, vel tertium predestinationis: sic, secundum quod est Deus secundum hoc est Deus; primo modo major est falsa, & minor vera: secundo modo minor est falsa, & major est vera. Alio modo potest distingui prout *per secundum quod*, dicit formalem rationem, secundum quam extremum determinate accipitur in se. Formaliter enim ille homo est Deus, & secundum illum hominem, & personam, ut existentem in natura humana praecessit predestinatio, ut esset Deus; sicut ille homo Deus

fi.

intra est. Si autem secundum quod accipitur proprie, ut nota re-
duplicationis, ita scilicet quod dicitur causam inherenter predicari ipsi
subiecto. Hoc modo, non secundum quod homo est Deus, quia non
humanitas est Deus. Tercis modo potest dici, & forte realiter, quod
neque secundum quod homo, neque secundum quod Deus predestina-
tus est esse Filius Dei: quia hoc, quod est predestinari esse Filius
Dei, includit duo: quorum alterum, puta predestinari, requirit
in termino aliquid temporale, alteram, puta esse Filium Dei, re-
quiret idem esse aeternum. Nunc autem nihil idem est ratio istorum
amborum in termino; licet enim in termino concurrant duo: Unus
temporale, propter quod potest esse terminus predestinationis: alte-
rum aeternum, propter quod convenit sibi esse Filium Dei, tamen
non propter aliquam unam naturam referentur sibi ambo ista. Si
autem consideretur tunc aliquo modo secundum quod respectu to-
tius predicari, noratur esse una respectu amborum in predica-
to, & ideo proprie loquere loquendo, neque secundum quod homo,
neque secundum quod Deus, predestinatus est esse Filius Dei.

DISTINCTIO VIII.

Cetera istam Distinctionem octavam, in qua Magister agit de In-
caratione, quantum ad idiomatum communicationem, que-
ritur.

QUESTIO UNICA.

Verum in Christo sint due filiationes?

Quod non. Filiatio constituit Filium: ergo due filiationes duos fi-
lios. Sed Christus non est duo filii: ergo nec in eo sunt due fi-
liationes reales. Præterea, secundum Anselmum. Filius est incarnatus,
non alia persona, ne fieret confusio in proprietatibus: ergo modo
non est illa confusio, que esset si Pater esset incarnatus: ergo & mo-
do Filius non est Filius aliqua alia filiatione, quam eterna, alioquin
modo non minus esset confusio proprietatum propter incarnationem
Filii, quam propter incarnationem Patris, quia non magis unica fi-
liatio. Præterea non est filio realis ad matrem, nisi propter rela-
tionem realem, quam habet ad matrem: istam relationem non ha-
bit in morte, quia soluta fuit tunc illa unio, scilicet anime ad cor-
pus, ex quibus unio est natura: ergo tunc non habuit istam fi-
liationem, aut ergo in resurrectione, istam habuit: & hoc videtur in-
conveniens, quia resurrectio fuit alia acceptio illius esse, quam ge-
neratio, & ita aliud esse acceptum; aut non habuit eam in resurre-
ctione, & tunc non esset modo Filius Mariæ sicut ante mortem. Præ-
terea, non oportet ponere in Christo aliquam relationem realem ad
matrem nisi salvando ipsum esse verum Filium ejus: sed hoc salvatur
non ponendo in eo aliquam relationem realem ad eam, sicut Deus est
Dominus realiter creaturæ, & tamen relatio dominii non est in eo
rela-

relatio realis. Præterea, Deus produxit creaturas in quantum actus
hoc tamen solum est in se, in ortum habet relati non rationis: quia scien-
tia sua est ars, in quantum causa in se. Idem per actum rationis: ergo
ipsum esse artificem, & pote tem et arte dicit in eo tantum relatio-
nem rationis: ergo multo magis. Cuiusdam esse filium Mariæ, dicit
tantum in eo relationem ad eam, quia videtur magis necessarium,
quod illa habendo, que præsupponitur aliquid rei, sit realis, quam
ista, que consequitur rei.

Præterea, si quis ad matrem esset relatio realis, tunc esset realiter
æqualis matri secundum naturam humanam: consequens est falsum,
quia æqualitas fundatur super unitatem unionis; non est autem ibi
realis unitas unionis ad matrem, sicut patet dicendo pro omnes
uniones reales: igitur, &c.

Contra, si Pater iussit incarnatus, iussit Filius: non filiatione
æterna: ergo temporalis: sed proprietates æternæ sibi ita adstruit ab
omni creatura, ut termino, sicut proprietates Patris: ergo filius Ma-
riæ filiatione æterna non habet respectum ad matrem, ut proprietate
dicitur eius filius: ergo secundum aliam. Præterea, Philo sophus 4.
Metaph. de ad aliquid (a), inserit pro inconveniens, quod idem
bis dicatur: sed hoc est inconveniens, hoc maxime est de eodem fun-
damento, & supposito, & relatione eadem: ergo Christus eadem
relatione non potest dici relatus ad Matrem, & Patrem.

Hic dicitur, (b) quod non sunt in Christo due filiationes reales,
& hoc propter duas rationes. Una est, quia filio est per se suppositi-
ti, non natura: hic autem non est nisi unum suppositum: ergo nec
sibi una filio.

Contra istam positionem, & eius rationem arguo: quia si filio
tantum est persona, sic quoque non potest pluralitari, licet fundamen-
tum pluralitatis; aut ergo hoc convenit sibi, unde relatio absolute;
aut unde relatio realis originis: non primo modo, quia tunc si Chri-
stus videtur alius, non iussit realiter similia alii alio, nec iussit rea-
liter æqualis illi habenti tantam quantitatem, quantum ipse habuit:
tunc etiam in supposito creatis relationes non possent pluralitari,
pluralitatis fundamentis. Si secundo modo, hoc falsum est, quia
non magis repugnat relationem originis pluralitari in supposito,
quam ipsam originalem, que præcedit istam relationem originis,
ut proxima ratio fundandi eam: sed originis pluralitatis in eodem
supposito secundum Damascen. lib. 3. cap. 7. *Due generationes
Christi venerunt.* Præterea, Pater æternus, est sit unum suppositum,
tamen habet duas relationes originis ad Filium, & Spiritum
sanctum, & ita super idem suppositum, & idem fundamentum,
fundatur due relationes originis activæ: ergo multo magis super
duo fundamenta diversa, possunt fundari due relationes originis pas-
sive.

a Vide Mag. 1. hujus. Text. c. 9. Vide dicit. 7. Mer.

b S. Bon. præfati d. 2. q. 2. & Henr. quæd. 4. q. 3. Quære D. Th.
quæd. 1. ar. 2. & quæd. 9. q. 4. & Oram quæd. 4. q. 15.

fiuz. Item, secundum Damasc. 1. 3. cap. 15. Christus habet duas operationes; ratio autem non magis respicit suppositum, quam operari; quia suppositi est operari. 1. *Metaph.* (a) igitur, &c. Ex hoc etiam de operatione potest argui ad propositum, quia sicut Christus operabatur naturaliter, quibusdam operationibus naturæ humanæ, quia comedit, & bibit; ita genuisset duos filios, realiter habuisset duas paternitates ad illos propter duas generationes actiua: ergo modo propter duas generationes passiuas, habet duas filiationes. Item, quod comperit Christo præcise secundum rationem personalitatis æternæ, non dicitur de eo inquam homo, unde hæc est falsa, *Christus inquam homo, est persona*; igitur, & hæc, *Christus, inquam homo, est filius*; h. filiatio tantummodo diceretur de eo secundum rationem personalitatis æternæ. Alia ratio, que ponitur pro prima opinione, est, quia hæc dispositiones eiusdem speciei non possunt poni in eodem modo nec duæ filiationes (b). Antecedens declarat, ab aliis licet: tum quia potentia est per se ad formam, non autem per se ad hæc formam, quia est hoc per hoc, quod recipitur in illo; ergo si potest esse in actu secundum unam formam, & in potentia secundum aliam, idem secundum idem, puta secundum formam, cui ut sic, accidit esse hæc, vel illam, est primo in potentia, & in actu; tum quia omnis distinctio, aut est per naturam diuisionis, aut per naturam oppositionis; per naturam oppositionis non potest esse distinctio in eadem specie; nec per naturam diuisionis, ubi est idem subiectum, quia accidentia non habent distinctionem numeralem, nisi à subiectis, sicut nec entitatem. Et confirmatur, quia non possunt esse plures proprietates absolute eiusdem rationis in diuina, quia illæ non distinguerentur, nec per oppositionem, neque per diuisionem, nisi essentia diuina, in qua sunt, diuideretur; quod est inconueniens; ergo, &c. Consequenter declarat, quia omnis generans primo actu generat, alio acquirit paternitatem ad primum filium, secundum actum generandi nullam paternitatem nouam acquirit; sed per eandem paternitatem licet habet ad filium secundum; sicut igitur ibi non possunt esse plures paternitates, quia sunt formæ eiusdem speciei, ita nec hic plures filiationes propter eandem rationem.

Contra istam rationem secundam, maior videtur falsa, & minus similiter: quod maior, probatur; quia omni ordine essentiali sua unitate priori essentialiter, potest fieri pluralitas posteriori naturaliter non per se, nec adæquate inherentes priori; subiectum est prius essentialiter illa dispositione, que ponitur sibi inherens; que nec per se est inherens; nec adæquate: ergo, &c. Maior probatur per simile in causa, & effectus: quia una causa potest esse respectu plurium effectuum; & licet ibi effectus non insit causæ, non tamen est maior repugnantiæ in illis posterioribus, que inherens (si tamen non per se

se inherens) quam in aliis, que per se existunt; quia tunc unum non est causa intrinseca alterius: ita quod ad unitatem eius sequatur unitas alterius, & maxime si non sunt adæquate, ita, quod unum illorum in actualitate completa determinet potentialitatem receptiui: non est ergo contradictio, plura absoluta eiusdem rationis per accidens insit eadem, cui nullam eorum adæquate. Illud etiam probatur de factis, quia plures species phantasticae sunt in eodem organo phantasia; alioquin delera specie unius imaginabilis, non posset aliquis parere imaginari aliquid magnabile. Et patet, quod illæ species sunt eiusdem speciei, sicut & obiecta à quibus generantur; & sunt in eadem parte organi, quia organum non posset in tot partes minimas diuidi, que possent per se innotari tot speciebus imaginabilibus separatim existentibus; quod posset simul esse in toto organo; ergo oportet, quod eis non correspondent distinctæ partes organi. Et si obijciatur, quare ergo non potest per operationem naturæ eadem quantitas alterius ad plures qualitates simul habendas, que sunt eiusdem rationis? Respondet quodcum in subiecto sint plures potentie ad plures formas eiusdem speciei, si non inducitur aliquis actus continens omnes actus, qui possunt illi perspicibiliter insesse, non terminatur tota potentia ipsius susceptiui; & ideo non est contradictio, quod aliqua alia forma simili insit. Tamen de facto non inducitur alia per agens naturale, quia ipsum intendit formam præexistentem imperfectam perficere; inducit enim aliquam realitatem, que nata est esse pars cum realitate præexistente; & cum tam realitati præexistenti, ut patet pari; & ita non inducit formam omnino aliam. Non esset tamen repugnantiæ, quod ipsa esset alia, subiecto non propter hoc diuersificatum, quia subiectum habens potentialitatem ad plures formas eiusdem speciei, est illimitatum ad illas; & illimitatum ad alia, non oportet commultiplicari illis. Hæc ratio dicta procedit de plurius absolutis in eodem perspicibiliter; & licet ipsa non concluderet propositum de relationibus eiusdem speciei; tamen illud idem facilius probatur. Primo, quia sicut paternitas iudicatur super genitum; ita hæc paternitas super hoc genitum, & hæc filiatio super hoc genitum est: patet ergo hæc paternitas primo respectu huius filium hæc filiatione. Præterea, correlatiua sunt finis naturæ, ita quod destructo uno, destruitur & reliquum; ergo destructa hæc filiatione in hoc filio, destruitur hæc paternitas in hoc patre. Cum ergo maneat pater respectu secundi filii, mortuo primo, sequitur quod alia paternitas fuit ad secundum filium, ab illa, que fuit ad primum. Nam nulla noua relatio aduenit per hoc, quod primus filius corrumpitur, sicut nec noua generatio aduenit, ponendo quod secundus filius fuisset genitus. ueniente primo filio.

Præterea, quando aliquid est in aliquo ultimate tale, non potest illud manere in ipso, nisi ipsum habeat illud per ipso tale; sicut non potest albo manere in superficie, nisi ipsa superficie sit alba, & maxime si superficies sit ultimate alba albedine: sed relatio est quæ habet est ultimate ad alium: igitur non potest manere eadem in eo, nisi

a. In præmio. b. D. Tho. 3. p. q. 25. a. 5. & Henr. 4. lib. sup. quare Got. Henricum & alios.

illud, in quo manet, sit per illam ad aliud: igitur non manet eadem paternitas, destructo illo termino, ad quem habetur dicitur formaliter tale relatione illa. (a) Præterea; Pater aliquo modo aliter respicit hunc filium, & illum, si alia relatione, habetur propositum: si non alia relatione, sed alio respectu ejusdem relationis, iterum habetur propositum: quia illi respectus erunt ejusdem rationis, quia fundamenta ejusdem rationis sunt similes: hoc est falsum, quia respectus non semper fundatur in relatione, ut aliud ab eo: quia ponitur, talia duo est imperfectum, quod si respectus sit idem relationi, in qua fundatur: ergo idem est dicere respectum plurificati, & relationem plurificati: ergo habetur propositum. Præterea distinctio prioris naturaliter concludit distinctionem posterioris: sed non tantum suppositum relativum præcedit relationem, sed etiam fundamentum: ergo multiplicato fundamento, multiplicatur relatio: & ita in proposito, cum sit duo fundamenta, due erunt relationes. Præterea, minor illius rationis est falsa, quia filius æternus, & filius temporalis non sunt ejusdem rationis; quod maxime verum est insuadent eos, quia ipsi negant aliquid ejusdem rationis posse dici de æterno, & temporali.

Ad questionem ergo dico, quod alii est filius in Christo ad Patrem, & alii ad Matrem, & utraque est realis. Primum probo, quia filius est habitudo producti, naturaliter simili producenti, in natura intellectuali. Illæ pactum parent: quia sicut paternitas est habitudo producentis, ita filiatio producti. Naturaliter etiam: nam propter deum hujus particule Spiritus sanctus non est filius in illis producenti: propter hoc verum non est filius Solis: In natura intellectuali, ideo igitur non est filius igitur, nec planta planta, nec proprius bos bovis. Quod si omnino contentus bitum esse filium bruti, ut vitulum esse filium bovis, tuos filiatio est habitudo producti naturaliter simili producenti in natura intellectuali, vel sensitiva. In ista descriptione nihil per se, & primo respicit suppositum, nisi ratione productionis passiva: quia omnia alia addita respiciunt naturam vel in producente, vel in producto, vel in addita: filiatio ergo ratione nullius magis determinat sibi, ut sit suppositi, quam generatio passiva; sed generatio passiva plurificatur ad plurificationem ipsius naturam actualiter existentium acceptam per ipsa generationes: sicut patet per Damascen. 53. quod Christus sine due generationes: ergo & ipsa filiatio plurificatur ad plurificationem eandem. Idem, quod arguimus est ex fundamentis probatur ex terminis; quia ad duos terminos non potest esse eadem relatio, quia tunc eadem simul esset, & non esset. Præterea, propositum magis in specialiter quantum ad primum ostenditur sic, quia quæcumque proprietate personalis divina æque non respicit aliquid creatum pro termino; ergo sicut paternitas æterna non potest esse relatio, quæ Pater diceretur filius temporaliter; ita nec filiatio æterna, quæ Filius diceretur filius temporaliter. Secundum, videlicet, quod utraque sit realis; patet de æterna,

aa, quia realiter est filius æternus. Probo de temporali, quia illa relatio est realis, quæ consequitur extremi ex natura extremorum sine alio intellectu, posita autem matre generante, & ita supposito habente naturam per generationem, ex natura extremorum sine actu intellectu, sequitur hic filiatio, sicut ibi materitas. Quod si quis fingat ibi intellectum operari ad causandum relationem; hoc improbat: quia si Maria genuisset patrem hominem, fuisset vere mater, & ille filius relatione reali; sed non minus egit modo, quam tunc egisset, nec Christus ut homo minus, realiter accipit naturam ab ipsa, quam pariter homo accipit: ergo ita ex natura æternorum est modo filius, sicut tunc fuisset, & ita æque realis relatio modo, sicut tunc.

Sed est unum dubium, utrum ista filiatio realis sit eadem fundamentum, scilicet nature acceptæ per generationem. Et videtur quod sic, quia respectus creaturæ ad Deum, ut ad causam efficientem est idem fundamentum, ex distinct. prima secundi libri: ergo & respectus ad proximum efficiens est idem effectus. Consequentia probatur, quia omnes cause efficientes ordinantur habent rationem unius cause totalis: quæ & eadem relatio non est eadem consubstantialis, & non consubstantialis: igitur, &c. Respondetur: quod ista relatio non est eadem fundamentum, quia sicut contradictio est aliquid manente idem in re, non manente illo, quod est ibi idem realiter; ita contradictio est, aliquid esse realiter idem alicui, sine quo manente potest illud manere idem: ergo sicut relatio prima alicuius ad illud, sine quo ipsum non potest esse, est idem relatio, ita relatio ad quodcumque, sine qua relatum potest esse, est non eadem relatio. Sed ista natura potest esse eadem numero sine habitu illa ad matrem, & sine matre ut termino, quia potest eadem natura fuisse creata immediate a Deo (quia quidquid mediante causa sequenda potest, immediate per se) potest etiam eadem natura postea fuisse habitus per generationem temporalem alterius matris; sicut tactum fuit secundo libri, ubi dictum est, quod idem qui est filius unius patris (a) potest fuisse filius alterius patris: ergo, &c. Si obijciat, quia licet natura potest fieri producti in esse ita, quod non fundaretur in ea illa filiatio, tamen ex quo ipsa filiatio fundata est; non videtur natura posse manere sine hac filiatione; immo videtur, quod sit contradictio, quia habentem hanc naturam esse filium, et ipsum esse genitum ad hanc matrem in hac natura; sed qui genitus est ab hac in matre in hac natura, non potest esse non genitus ab hac matre in hac natura (quodcumque enim præteritum non fuisse, includit contradictionem) ergo habentem hanc naturam a generante acceptam, non esse hunc filium hac filiatione, includit contradictionem; quod non esset, si filiatio accideret huic nature. Respondetur, aut filiatio est præcisè relatio fundata super generationem passivam, quæ jam præterit, ut live in te, live in intellectu dicatur aliquid esse filius, quia aliquando fuit geni-

genit: ita quod esse filium non praedicat aliquid de praesenti realiter, licet vocalizetur tamen aliquid de praeteritis. Sic Sortem esse curicum, licet compositio videatur esse de praesenti, tamen realiter non praedicatur aliquid nisi pro futuro quia aequivaleret illi: *Sortes curicus*. Ita licet Sortes est genitor, aequivaleret illi: *Sortes fuit genitor*: & secundum istum intellectum genitoris dicitur illi: *Sortes est filius*: & hoc modo filius dicit relationem realem: sed non secundum esse simpliciter, scilicet actualis existentie: sed secundum esse praeteritum, quod est esse reale secundum quid, sicut Sortem esse futurum. Vel magis, quomadmimum potentia onto actum in natura potenciali dicit relationem realem uno modo: sed secundum diminutum entitatis rei: secundum hanc modum videtur objectio illa procedere: quia secundum istam viam quicumque filius aliquando filius, nunquam potest non esse filius: sicut quod fuit non potest non fuisse: quemadmodum etiam quod quandoque est possibile, non potest non esse possibile, quamvis non sit actu praesens. Secundum istam viam oporteret dicere, quod Ioannes si esset annihilatus, adhuc esset filius Lebedaei, nec Deus posset detructore istam relationem quantumcumque fundamentum annihilaretur secundum existentiam actualem: nec plus realiter diceret filius de filio existente, quam non existence. Alio modo posset dici, quod filiatio dicit relationem producti passive complete, manente existentia actuali naturae acceptae per generationem sine interruptione, & hoc modo Christus usque ad mortem fuisse filius Mariae: sed post resurrectionem non, quia existentia actualis naturae humanae, acceptae per generationem Mariae, sit interrupta per mortem, & ipsam existentiam, ut secundo accepit in per resurrectionem consequeretur alia relatio ad Deum resuscitantem: secundum hoc etiam nullus esset filius aliusque post resurrectionem generaliter, & haec opinio videtur absurda. Tertio ergo modo videtur mediandum inter istas duas vias extremas; videlicet, quod filiatio dicat habitudinem generis ad generans, fundatam super existentiam actuali naturae acceptae per generationem, vel super ipsam naturam acceptam sic actualiter existentem: & hoc sine continue habitum post accptionem sine interruptione, five eandem habitam cum interruptione: ita quod utrumque accidit sibi. Et hoc modo potest responderi ad argumentum, & potest dici, quod licet ista natura accepta per hanc generationem, non possit habere idem esse numerico, quod accepit non fundando istam eandem relationem numero: non tamen ista relatio est sibi consubstantialis: quia possit absolute eadem existientia: unius numero habita sine ista relatione, puta si accepta fuisset immediate a creatore, vel ab alio generante. Ad argumentum factum ad istud dubium, dico, quod relatio naturae ad primum efficientem est consubstantialis, quia non possit eadem natura esse, nisi habeat relationem ad primum efficientem; sed ad secundum efficientem est relatio tantum accidentalitas, quia possit natura manere eandem sine habitudine ad quodcumque efficientem secundum, & de ista materia aliqua est distinctio prima distinctione secundae libri. Quomodo relatio creaturae ad Deum efficientem est eadem creaturae, & quomodo non est

eandem: quia eadem voce, & realiter, non eadem formaliter: neque multo magis sic sunt eadem substantia, & ipsa ratioque, vel similitudo fundamenti. Nec ista contradictio: licet enim entitas absoluta sit idem realiter veritas, & bonitas; & bonitas autem entitatis absolute sit idem realiter veritas, & hinc bonitas: non tamen formaliter & quidditative: quia veritas, & bonitas sunt quasi passionis actus 4. *Meta. phys. (a)*. Ita etiam est de realitate a qua accipitur differentia, & similitudo de quidditate, & entitate individuali, & de alio multo, de quibus frequenter factum est de ista differentia ex parte rei, quia hae realitates non est formaliter ista, licet sit identice illa. Nec etiam est contradictio, secundum dicentem respectu vigilantem esse ratitudinem fundamenti, aliquid esse idem fundamentum, quod concessum est in *secundo libro* de relatione creaturae ad Deum: & tamen non sic idem, quod fit ratioque fundamenti, quod negatur et *lib. 1. dist. 3. quaestio de Festigio*, quia ipse ponit omnem relationem esse eandem fundamentum: nec tamen omnem ratitudinem fundamenti, sed distinguit respectum vigilantem ab alio in hoc.

Ad argumentum. Ad primum dico, quod filius filiatione est filius, sicut pater paternitate est pater: sed propter hoc non sequitur ad pluriificationem filiationis multiplicatio filiorum, quia concreta non pluriificantur, nisi pluriificentur tam latine, quam suppositum: sola enim pluriificatio forme non sufficit, maxime ubi plures forme siue eusdem rationis, siue eodem nomine expressae: ut hic, possum esse in eodem: quemadmodum Christus non est plures valentes, licet habeat plures volitiones secundum Damascenum, modo in forma arguendi: Filiatione est filius: (b). Ergo alia filiatione est alius filius: est fallacia consequentis, a destructione antecedentis. Ad secundum dico, quod si Pater iussit incarnatum, iussit consilio, quia filiatio temporalis dicitur de eadem persona, in qua est: paternitas aeterna, & ita consense postea illa persona nunc dicit Pater, tunc Filius, modo non est talis consilio, quia praeter eandem personam dicitur Filius utraque filiatione: cum ergo nunc absolute dicitur Filius distincto, intelligitur de eadem persona, de quacumque filiatione fuerit sermo; sed tunc cum dicitur Filius, non distincto intelligeretur unica persona; sed nunc una, nunc alia indistincto, secundum quod sermo fiet de filiatione hac, vel illa. Similiter argumentum est ad oppositum, quia non est tunc consilio, quoniam non est nunc, nisi quia Pater tunc aliqua filiatione, & non relatione sua aeterna diceretur Filius matris: ergo & modo Filius dicitur Filius, filiatione alia, quam filiatione aeterna. Ad tertium patet ex dictis in solutione dubii, quia Christus post resurrectionem est filius Mariae, eandem filiatione, qua prius et quia filiatio iudicatur super existentiam naturae acceptae per generationem absolute, cui accidit interruptio, dummodo existentia sit eadem: & ideo quidemque ipsa existentia est eadem, & alius extremum idem, & filiatio est eadem: & eadem aetate, qua fundat

Tom. III.

G

incertum credit idem; & ratio credit eodem. Et cum arguitur, quod alia productione accipit esse in reformatione; dico, quod illa non tollit filtrationem, que fundatur super illud esse a quo primo per generationem, seu tantum sunt due relationes consequentes duas productiones passivas, que fuerunt ad idem esse: & una fuit interrupta, sicut de esse fundamenti, altera tunc primo est nova. Ad aliud dico, quod non tantum realiter, & vere dicitur Dominus creatrix; sed realiter, sicut Deus realiter, & vere dicitur Dominus creatrix; sed realiter generatione passiva accepit illam naturam actualiter existentem, propter quod sequitur ipsam reali filtratione esse filium. Ad aliud etiam dico, quod etiam Deus dicitur formaliter creator relatione rationis, vel etiam nulla relatione; sed denominatione reducta ad genus Relationis; inquantum scilicet terminat relationem in creatura, sicut dicitur in *diffin. 20. prim.*; tamen non est creatrix per relationem rationis; & hoc intelligendo non de eo formaliter, quod importatur per hoc nomen *creatrix*; sed de fundamento; sicut aliquid dicitur calefactiva calore, ut fundamentum potentie calefactivæ; & non relatione fundata in calore. Et ratio ad hoc potest tangi, quia nulla relatio rationis potest esse formalis ratio, qua aliquid potest produci ens reale, quia ens rationis non est in aliquo, nisi ut tantum habeat esse in intellectu, sicut cognitur in cognoscente. Hoc autem esse est diminutum respectu esse existentis realis; & ideo secundum illud esse, non potest esse causa aliquid secundum aliud esse reali existentia, quod est esse perfectius, neque produci naturaliter, neque artificialiter. Et cum probatur in proposito, quod Deus non est potens creare, nisi ut artifex; Respondeo, quod identia Dei, cum est in Deo quantum ad partem absolutam, est in eo ex natura rei, sed ipsa non dicitur nisi ex respectu ad alia obiecta, vel aliquorum obiectorum ad ipsam; licet ergo Deus producat creaturas, ut artifex; hoc tamen non est, ut in identia naturæ respectu rationis, que sit ratio, qua potest produci, sed tantum ut ille habitus absolutus, qui dicitur esse ars, vel ipsi Deo; ita, quod in forma arguendi est falsitas assertiva; Deus ut artifex est productivus; per relationem rationis est artifex; ergo per relationem rationis est productivus. Major enim est vera, prout medium non accipitur pro ipsa relatione, quam importat artifex; sed pro fundamento ipsius relationis; & minor est vera tantum pro ipsa relatione formaliter. Exemplum, & aliud potentia calefactiva est calefactivum; potentia calefactiva est relatio; ergo relatio est calefactivum. Major est vera de potentia sumpta pro eo, quod dicitur potentia calefactiva, sive pro fundamento ipsius relationis; non autem pro ipsa relatione potentialitatis. Et minor est vera solum pro ipsa potentialitate; & relatio in se importata per ipsam, & non pro ipso absolute in quo fundatur. Quodlibet autem identia Dei absolute, & ut absolute possit sufficienter habere totam rationem artis, inquantum ipsa terminat relationes omnium creaturarum, ut artificiorum ad artificem; dicitur est *diffin. 35. l. 16. lib. 1. in materia de Ideis*. Ad ultimum concedo, quod

fillus

fillus est realiter æqualis matri secundum naturam humanam, vel excellentior. Et cum arguitur de illa unitate. Probo, quod ista propositio accepta; scilicet quod æqualitas fundatur super unitatem unionis; est falsa; quia unitio est relatio; non enim potest intelligi ratio unionis ad se; quæro tunc; que relatio? aut eadem; quæ æqualitas, & tunc idem fundabitur in se; aut est alia; & si alia, aut illa fundabitur super unam; & quæro, super quam unitatem? si super unitatem, & non super unitatem unionis, idem potest dici de æqualitate; si super unitatem unionis, idem potest dici de æqualitate; & talis unitas paritatis. Negare ergo æqualitatem in Divinitate esse realem, quia non est ibi unitas paritatis, eo modo, quo antecedens potest habere aliquem alteri eorum problemem, est negare idem propter idem, ut quod æqualitas non sit relatio realis; quia non est æqualitas. Et quod additur ad istam conclusionem, quod oportere essentiam bis accipi; non autem bis accipitur, nisi ut habeat unitatem unionis; improbat per hoc, quod essentia fundat relationes originis; que sunt reales; & hoc saltem fundat naturam rei. Quod si dicitur ipsam bis accipi in producendo, & procedendo. Contra; quæro quid est bis accipi ex natura rei? aut habere aliquo modo distinctam ex natura rei; & absolutam; & hoc falsum est in proposito; aut tantum habere relationes distinctas ex natura rei; & tunc essentiam fundat ex natura rei relationes originis distinctas, quia bis accipere ex natura rei, est ipsam fundare relationes originis reales, quia fundat duas relationes reales; quod nihil est. Ad argumentum ergo dico, quod super unitatem non unionis fundatur æqualitas; sed illa unitas in creaturis, non est entis singularis; sed nature; & de qua duplici nuncietur tatum est satis in *quæ. de indivisibilitate ad diffin. 1.* & ita in proposito unitas fundans æqualitatem non est unitas personæ, sed nature; nec illam oportet distingui vel bis accipi, ad hoc, quod relatio sit realis; sed sufficit; quod ipsa existens eadem, extrema realiter distinguatur, sicut & in relationibus originis. Et tunc ad propositum dico, quod in natura humana sit Christus esse unitas aliqua realis minor unitate numericali, & similiter unitas realis in Maria, & ista unitas est fundamentum mutue æqualitatis Christo, & Maria; si ponatur fuisse æquales in natura humana.

DISTINCTIO IX.

¶ *C*irca istam Distinctionem notant, in qua Magister agit, & inquit: *Utrum caro Christi debeat adorari. Queritur.*

QUESTIO UNICA.

Utrum Christus debeat latrā, solum secundum naturam Divinam?

Quod sic videtur: latrā est cultus debitus soli summo Domino; ratione summi domini, sed Christus summomodo secundum naturam Divinam est summus Dominus: ergo, &c. Præterea, Christus secundum naturam humanam adoravit, quia et ipse: ergo secundum istam habet respectum, &c. ut præpositum. Præterea; quantumcumque illa natura humana sit quæta Verbo, ipsa tamen creatura est; nec excedit limites creaturæ: ergo nec cultus debitus Christo secundum istam naturam debeat excedere cultum debitum cuiuscumque creaturæ: huiusmodi est latrā: legitur &c. Præterea, super illud Psalmi. *Adeorate sanctulum pedum meorum, & cetera gloriis. Non illi adoratione latrā, quæ soli Deo debetur.* Præterea, solum illud est in adorandum, quod est super omnia diligendum: quia deum, & secundum eandem naturam est summus Dominus, & hinc ultimus, sed Christus tantum secundum naturam divinam est summus diligendus, quia solum secundum eam est summus bonus, & finis ultimus: ergo, &c. Contra hoc Magister in littera adducit auctoritates.

Hic sunt tria videnda, primo qualiter accipitur latrā: secundum de debito, qualiter debeat Deo: tertio eius, & secundum quam naturam Christo debeat.

De primo sciendum est, quod sicut revereri aliquem actu interiori, est bona propria reputare parva, respectu bonorum illius, quem reveretur, cuius bona reputat magna, & est actus virtutis: ita extollere in corde banitatem aliquis, tanquam summam respectu banitatis eius. & a quo ipse magnificans habet rotam banitatem suam, est actus quidem laudabilis, dummodo habeat obiectum sibi convenientem, illud scilicet cuius bonitas excedit banitatem illius reverentis, & a quo ipse reverentiam habet banitatem suam. Hac reverentia summa in actu interiori, respectu solum Deum pro obiecto convenienti ad summum bonum, vel summum Dominum. Huic actui interiori correspondens aliquid actus exterioris, qui sunt signa huius actus interioris: puta in quo atque lege aliqua factificia, vel aliquid actus, vel generationes protestantes istam reverentiam summam Dominum exhibenda, & summam esse dominationem in eo, cui talia exhibentur, & insubjectionem esse ad illum in exhibente. Ex istis actibus interioribus frequenter elicitis, & similiter ex actibus exterioribus, potest generari quidam habitus inclinans ad facilliter, & prompto, efficiendum tales actus: & sicut tales actus erant boni, quando erant debite circumstantiari, nam habitus generatus ex talibus actibus frequenter elicitis, est bonus. Sic ergo hoc nomen latrā, potest recipere recipi: uno modo pro cultu, sive reverentia exhibita Deo in actu interiori ratione summi domini, vel summi boni, vel pro

pro reverentia exhibita Deo actu exteriori: (a) vel pro habitu inclinante ad talem actum, & ille habitus, cum sit conatus rationis recte, virtus est: & non Theologica, quia non habet pro obiecto immediato bonum inæternum: sed nonne defendendum Domino in æterno. Est ergo virtus moralis, & potissime continetur sub iustitia, quia reditatur superiori, quod sibi debetur. Quælibet autem ista non est de latrā virtutis, sed de actu, quia tentio, vel debitum non est proprie pertinens ad virtutem, sed ad actum aliquam virtutis generativum, vel a virtute elicitum, quia ille immediate in potestate non est.

De secundo sciendum, qualiter, & quando debeat hoc debitum reddi, dico, quod de isto actu homo est præceptum affirmativum: rationabile enim est creaturam intellectuales obligari, ad aliquando recognoscendam, & reverendum summum Dominum suum. Hoc autem præceptum, sicut alia præcepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper: & potest poni quod obligatio ad istum actum pertinet ad primum præceptum primæ tabule: *Non habebis Deum alienum, &c.* Quod præceptum non est tantum negativum de prohibendo adorationem exhiberi alicui, cui non convenit: sed affirmativum, ut habeatur Deus verus, & ut tantquam Dominus adoretur, quod bene exprimit illud Deuteronomio 6. quod allegat Salvator, Math. 4. *Dominum Deum suum adorabis, & illi soli servies* (b): ubi ponitur præceptum affirmativum de adoratione, & cum exclamatione adorationis, seu servituti exhibenda alii, sicut & ibi, *Non adorabis Deos alienos, prohibetur idololatria.* Hoc autem præceptum affirmativum non potest perpetuo impediri ab executione illius, quasi nunquam occurrat opportunitas exequendi actum huius præcepti, sicut de illo præcepto, *Honora parentem* potest enim perpetuo non occurrere opportunitas necessaria honorandi parentes. & ita potest illud præceptum observari perpetuo sine transgressione, est iniquum actus huius præcepti fiat: quia non est obligatio ad actum in illa nisi pro tunc, quando oportunitas occurrat, nihil autem potest excludere, re pro semper opportunitatem adorandi Deum: & ideo similiber ad actum huius præcepti affirmativi aliquando elidendum tenetur quilibet adultus. Est pro tempore legis Mosaicæ videtur determinari fuisse facta ad actum huius præcepti per illud tertium præceptum, *Sabbatum Sanctificatio.* Quod etiam iure præceptum tempore legis nature, ut scilicet aliquo determinato tempore vacaret homo ab operibus servilibus. Et in hac sola negatione non esset observatio præcepti, sed in actu positivo, in sanctificando, id est magisterio lo Deum. Pro tempore vero Legis Evangelicæ, cuius ille exhibendus Deo in sanctificatione Sabbathi, determinatur exhibendus de Deo nato: & etiam determinatur quantum ad actum illum secundum, qui debet exhiberi, puta in oblatione illius summi Sacrificii, sicut est Eucharistia (c) quam debet Sacerdos offerre pro se, & pro populo: &c.

G 3

a Latrā duplex, interior & exterior. b Exo 20 c Hebr 9;

in illa oblatione, populus etiam offert spiritualiter, scilicet qui tenent audire Missam totam, die Dominico, secundum illud de *consecratio. cap. Missa*. Et si aliqua necessitas exisset ab executione horum actus, quem determinavit Ecclesia, necesse est implere illud in aliquo equivalente, ut saltem die illi specialiter deputate cultui divino, aliquis actus habeatur relictus in Deum, ad ejus reverentiam. Ut enim autem aliquo alio tempore tenetur quis ad actum hujus precepti, scilicet ad actum adorationis, praterquam in tempore illo determinato, primo in lege nature, & postea in Legge Moysaica in Sabbato, & jam in tempore Evangelij in die Dominico: quibus est; tamen hoc est certum, quod illis diebus saltem videtur adoratio aliqua necessaria exhibenda.

De septimo articulo, cum quaeritur, an debeat Christum solummodo secundum naturam divinam, & dico, quod *vel solummodo*, potest accipi dupliciter, scilicet categorice, vel synecrogonemate. Primo modo concedo, quod sic, quia sufficiens ratio summi adorabilis est in Christo considerata secundum solam naturam divinam. Si autem tenetur synecrogonemate, tunc notat exclusionem ab uno extremo respectu alterius extremi; hoc etiam modo dilleguo, quia *solummodo*, potest excludere aliud, vel a termino adorationis, vel a ratione adorandi. Primo modo dico, quod non solummodo secundum naturam divinam est Christus sic adorandus, quia a termino adorationis non debet excludi natura humana, quasi ipsam includendo non possit totum adorari. Hoc dicit Damasc. lib. 3. c. 8. *Christus Deus perfectus, & homo perfectus, quem adoramus cum Patre, & Spiritu sancto, una adoratione cum incomparabilibus illi gratie ejus, non inaccessibilem carnem ejus dicentes: adorantur enim in una Verbi hypostasi, quae ejus hypostasi facta est*. Et paulo post: *nam personam Dei Verbi suavit ipsi reduci naturae*. Exemplificat postea: *Timeo lignum tangere propter lignum mixtum ignem*. In illa auctoritate Damasc. ly cum, accipitur associative, non autem copulative, ut sit sensus: Adoramus Verbum cum carne id est, habens carnem sibi unitam, non autem cum carne, hoc est carne adorationis, quasi sit propositio copulativa: & hoc considerando carnem, ut caro est, & non ut unita divinitati, sic ergo non debet excludi a termino adorationis caro, licet ipsa non sit ratio adorandi. Exemplum ad hoc est de Rege & purpura, quia etsi Rex propter se, & in se sit adorandus, tamen ipse cum purpura adjuncta est etiam adorandus; non quod purpura sibi adjuncta sit causa adorationis: ita caro non est adorabilis in Verbo, ut sit ratio adorationis in Verbo. Aliud exemplum est de toto, & partibus, si reveret hominem propter sapientiam, vel virtutes, totum reveret, corpus scilicet, & animam, non animam, excludendo corpus ab ipso reveretio. Similiter cum totum hominem adoro, non honoro praesertim, excludendo alias partes ab illa adoratione. Sumendo autem secundum modo, scilicet prout *ly solummodo*, excludit aliquid, ut rationem adorandi, potest dici, quod solummodo secundum naturam divi-

divinam est adorandus, excludendo aliam naturam, ut est ratio adorandi: quia nulla alia est ratio summi dominii, nec ratio adorationis debita summo domino: sicut nec corpus est ratio adorandi virtutum.

Sed contra hoc arguitur, quod summum dominium non consequitur immediate naturam divinam, quia secundum August. *1. de Trin. cap. ult.* non fuit Dominus, nisi ex tempore, sicut creatura fuit letiva: summum etiam dominium est ratio creatiois, sicut creatura fuit letiva: summum ergo dominium est ratio creatiois, sicut creatura fuit letiva: ergo ita debetur cultus laetiae redemptori, ut redemptor, & rationis redemptiois, sicut creatori ratione creationis. Assumptum etiam de qualitate dominii in creatore, & redemptoris respectu creati, & redempti, probatur multipliciter. Primo per illud Apostoli, *1. ad Corinth. 6. Etenim enim estis pretio magno glorificati, &c.* Igitur per hoc sum servus ejus, & quo redemptus. Hoc etiam confirmatur per Gregorium in illo cantu benedictionis cerei Paschalis, *Invocet vos Angelica*, ubi dicit, quod *nihil nasci profuit, nisi redempti profuerit*. Tantum ergo boni coniectur per redemptionem, quantum per creationem. Quod etiam confirmatur, quia per redemptionem coniectur bonum gratiae, & gloriae, per creationem tantum bonum naturae: igitur, &c. Ex his ergo concluditur, quod cum Christus fuerit redemptor secundum naturam humanam, quod fecerundum illam ut secundum rationem adorandi, non absolute, sed ut ipsa fuit ratio redimendi, debetur Christo adoratio, quae & creatori.

Respondeo, & dico quod etsi ad majus sumum non possit aliqui obligari, tamen ex alia ratione potest ad idem multipliciter obligari. Exemplum de religioso vivente castitate, & postea suscipiente Ordinem sacros. Ita potest concedi, quod redimere principaliter, vel melius ipsam redemptionem per se, si est tantum bonum conferens nobis, quantum creator nobis creatio, & per consequens tantam in nobis servitatem exigit ex opere creationis, tunc etiam qui principaliter efficit redemptionem, debetur summa adoratio, tanquam ex ratione alia: sed non major adoratio illa, quae sibi datur ex creatione, quia summa debebatur ex creatione. Et siud est verum, si aliquid bonum communicatur creaturae sic ratio colendi conferentem ut dominum, & non ipsa bonitas intrinseca conferentis; puta si per impossibile esset plures dii, & unus creasset nos, & non alter, si teneretur unum adorandi, scilicet creatorem, & non alium, qui non creasset nos, tunc bene potest dici quod si per efficientiam redemptionis collatum sit tantum bonum, quantum per creationem, tanta servitus debetur ratione redemptionis toti Trinitati, quae principaliter efficit istam redemptionem, quanta ratione creationis eo quod ista sunt distinctae rationes, propter quae debetur sibi adoratio, pater. Si autem summa bonitas intrinseca Deo, est ratio adorandi, cum ista non sit alia, & alia propter alium, & alium affectum collatum crea-

creaturæ, non sunt plures rationes adorandi Deum quocumque hæc mensura nobis consideret. Si reatur illud secundum, tunc arguimus tunc applicamus ad Christum, ut Redemptorem non concludit: quia illa natura, in qua exercuit opera redemptionis, non habet illam bonitatem infinitam intrinsecam, quocumque ipsa est ratio a vel principium considerandi nobis maximum bonum. Si autem tenetur prius, scilicet, quod non tantum bonitas intrinseca sic ratio adorandi, sed ipsa ut communicativa maxime boni in nobis, & hoc primario ex se, & propter se, & non propter aliquam retributionem, secundum illud *Psal. 115. Honorum vestrum non indiget, Ps. 139.* tunc potest responderi, quod Christus secundum naturam humanam est ius Redemptor, non tamen secundum illam naturam principaliter efficit redemptionem, sed tota Trinitas: & ita salutem nobis collatam per redemptionem tantum efficit meritorie, ut homo: non autem debetur summa reverentia ei, a quo non principaliter, sed secundario habemus summum bonum.

Sed restat una dubitatio, que adoratio debetur Christo, secundum quod homo, ita quod illa natura, in qua exercuit opera redemptionis nostræ, ut meritoria salutaris nostræ, sic ratio huius adorationis. (b) Et si dicitur, quod hyperdulia, que est extrema reverentia exhibita creaturæ. Contra hoc arguitur multipliciter. Primo, quia hæc reverentia hyperdulia deberetur sibi absolute secundum illam naturam, secundum quam fuit pius gratia; est non redemisset nos; ergo nunc debetur sibi maior, quando in illa natura, ut Redemptor, redemit nos. Item secundum illam naturam est caput Ecclesie secundum Augustinum, super illud *Ioan. Ego sum vitis (c)*: habet ergo influere gratiam in totam Ecclesiam: ergo tota Ecclesia sibi specialiter tenetur, quam si non esset caput, nec haberet influere sed si haberet solum tantam gratiam personalem, quantum habet deberetur sibi summa hyperdulia, licet non esset tunc caput: ergo modo debetur sibi major. (d) Præterea, una ratio ponitur ab aliquibus, quare non potuit reparatio hominis fieri per eum creaturam; quia tunc non esset perfectio restitutio ad illam excellentiam, quam habuit pius: quia tenetur servire illi creaturæ, qui eum reparasset, & non tenetur servire soli Deo: ex creatione tenetur servare soli Deo: ergo oportuit reparatorem esse Deum. Ista ratio non concluditur, si tantum adorationis hyperdulia esset adorandus Christus: passit enim bene homo restitui ad illam excellentiam, ut solum Deum tenetur adorare adoratione latrice, & alium meritorie tenetur adorare adoratione hyperdulia: non enim tenetur alium adorare latrice: si modo natura humana in Christo non est ratio alterius adorationis ab hyperdulia; ipsæ oportet modo sum non tantum sic adorare. Præterea, Anselm. 2. *Cur Deus homo cap. 14.* probat, quod vita illius hominis erat melior, sive magis

bonior, quam omnis peccator; qui non immediate erat in personam divinam, erat mala, vel potest esse mala; loquitur de deo de vita creata, qui privabatur per mortem, quæ occisionem eius dicit esse gravius peccatum omni alio, quod non immediate committeretur in Deum. Detestabilissimum enim erat secundum eum, illum hominem privare vita, quam omne peccatum non immediate in Deum committeretur: sed in omni alio peccato avertitur voluntas a summo bono: ergo detestabilissimum esse vitam auferre ab isto homine, quam in quocumque peccato averti a summo bono, si non immediate avertatur ab eo: ergo & ista vita erat ut magis diligenda, quam summum bonum, vel æque: & ita erat ut bonum insumum adorandum. Vel aliter potest argui ex dicto Anselmo, quia si illud bonum erat tantum bonum, quantum erat privatio eius malum, & privatio eius erat magis malum, quam omnia mala, que possent esse infinita: ergo illud malum ius æque aliis malis infinitis, ergo bonum sibi oppositum fuit bonum æquale infinito: ergo Christo secundum naturam humanam debetur adoratio eadem, que debetur bono infinito.

Quantum ad istum articulum, potest dici, quod sicut latrice exhibende potest poni ratio, bonitas intrinseca adorti absolute, vel bonitas illa ut communicans se adoranti; & hoc primo & principaliter secundum maximum bonum adorantis: ita etiam potest poni ratio adorationis hyperdulia: vel bonitas intrinseca adorti absolute: vel ut per ipsum, quoque per eandem secundam, communicatur adoranti magnum bonum. Si prima via tenetur, non debetur Christo secundum naturam humanam adoratio major, vel ex alia causa, pita ex hoc, quod est Redemptor, quam si non fuisset Redemptor, sicut nec secundum illam opinionem debetur Deo maior latrice, vel ex alia ratione latrice, si est creator, quam deberetur ei, si non esset creator. Si autem alia opinio tenetur, potest hic dici de hyperdulia, sicut sibi de latrice respectu Dei, scilicet quod Christus Redemptor, vel debetur maior reverentia, quam si non esset Redemptor: & hoc si illa, que deberetur ei tunc, non esset maxima; vel si illa esset maxima, deberetur sibi modo eadem ex alia ratione, & hoc videretur rationes probare. De prima patet, quia procedit de ipso ut est mediator, & causa meritorie salutis nostræ, & de alia ut est caput Ecclesie. Aliæ dæ que procedunt de auctoritatibus debent solvi. Prima de perfecta reparatione hominis concludit de congruo, quod persona redimant, & meritorie salvant, fuerit Deus, ut sic eadem personæ debeamus illam summam hyperdulia, que ei debetur ratione Redemptoris meritorie factæ, cui etiam debemus adorationem latrice ratione creationis; sed non essentis propter hoc minus perfecte reparari, si illam reverentiam, quam debemus meritorie salvanti, inquantum meritorie salvant, deberemus exhibere alicui, quam ei, cui debeamus latricem: sicut modo Mariam adoramus hyperdulia, & omnes alios Sanctos doctis: nec tantum propter illam adorationem magis sumus deprelli, quam si solus Deus esset adorandus.

a Christus ut homo tantum meritorie redemiss nos.

b Quæ adoratio debetur Christo homini.

c Ioan. 15. d. 5. Ven. dis. 20. huius 93.

Essentiam autem multum depreffi, si alicui alteri deberemus illam adorationem, quam debemus Deo: quia tunc essetiam sibi valde subiecti, quod concluderet maximam insolentiam, vel indignitatem nostram. Exemplum huius est, magis congruit ut patet nutriti, quam alius, ut sic videm persone debent eandem reverentiam, que debetur genitori, & nutritori. Si autem alius nutritur, deest enim uicam reverentiam patri, & aliam alteri: & ita essent aliquo modo subiectus pluribus personis, sed non equali subiectione. Ad aliud dico, quod illa vita creata non fuit bonum infinitum formaliter, nec tantum diligenda; unde Trinitas voluit eam non esse in morte, et quo voluit mortem; sed averti a Deo in uno, est gravius, quam averti ab eo in alio, & tanto gravius, quanto conversio ad illum esset magis, licet ceteris paribus, diligendo autem illum conversio humanam in Christo, que erat optima creatura, quantum ad plenitudinem gratie, summa conversio posuit esse in Deum, que fit per actum utendi creature: quia illa creatura erat maxime conjuncta sibi, & maxime venerabilis in Deum ut in finem: ergo averti a Deo circa istud objectum, odiendo scilicet illum vicari eo, quem Deus voluit odire, erat pessima avertio: & ita occisio illius hominis erat gravissimum peccatum, quantum erat ex parte objecti. Et quod dicitur, quod fuit gravius omnibus aliis peccatis etiam possibilibus non immediate commissis in Deum: potest dici, quod cum illa habeant gravitates distinctas, & una illarum non includit aliam; gravitas illius quantum ad intentionem, maxima erat; sed in illa peccata erat maxima, quantum ad extensionem. Utrum autem illa vita fuit tantum bonum, ut ejus oblatio sufficeret ad delendum infinita mala, de hoc incertum in materia de satisfactione Christi pro peccato nostro.

Ad argumenta, (a) Ad primum principale, secundum, & tertium dico, quod probant, pro ut ly *insimulando*, tenentur syncategorematicè, & ut excludit omne aliud a natura divina, ut rationem adorandi, & in naturam humanam. Quia si natura humana esset ratio adorantis latere, ipsa separata a Verbo esset ratio ejusdem adorantis: quod falsum est secundum Augustinum in littera: quia si natura illa separaretur a Verbo, illi homini nunquam servio, hac scilicet servitute latere. Ita etiam exponenda est glossa hinc super Psalm. vel potest exponi de ipsa carne, ut termino adorationis totali, ita quod ibi situratur in ejus consideratione, & adoratione. Ad ultimum argumentum, qui dicitur beatitudinem intrinsecam summi esse rationem adorationis; concederet majorem, & minor potest distinguere sicut & questio principalis: & eo modo, quo conceditur ad questionem, quod fit, & minor est vera, & conclusio vera: & in eo sensu, quo dictum est ad questionem, quod non, minor est falsa: Qui autem tenent, quod ratio adorationis fit honor summa, ut communicans se summe ipsi adoranti, quamvis concedat, quod summe adorandum fit summe diligendum, non tamen concedit e converso.

Sed

Sed dubium videtur quomodo Christus secundum naturam humanam, hoc est, istud eorum non excludit naturam humanam, sit summe diligendum, sicut hoc totum ponitur adoratum, non excludendo naturam humanam a termino adorationis: cum enim unio illa non sit summe diligenda, quia est bonum creatum: ergo nec ipsum totum, quod habet totalitatem suam per illam unionem. Possit dici, quod vel actus diligendi distincte respicit naturam diligibilem sicut objectum alicuius in diligendo: & ita non totum summe diligitur, quod tamen adoratur summa adoratione: quia adoratio consilii exhibetur potest, dilectio autem respicit distincte naturam in termino adorationis. Sed si dilectio tenetur potest æque consistere in objectum, sicut adoratio, potest concedi, quod Christus habens naturam humanam, sit summe diligendum, licet natura humana non sit ratio summe diligibilis, neque etiam unio naturæ humanæ ad Verbum qualitercumque sit: sicut Trinitatem adoramus una adoratione, & diligimus una dilectione, non excludendo proprietates personales ab essentia; que tamen proprietates non sunt formaliter infinitæ: ita etiam totum est in adoratione, non minus distinguere naturam illam creatam a Verbo, sed Verbum subsistentem in duabus naturis, adorare: & ita Verbum habens naturam humanam potest summe diligi, licet ipsa natura summe non diligitur, neque etiam summe diligitur unio naturæ ad Verbum, quod fit creatura. Non enim videtur, quod aliquis debeat velle peccare mortaliter, ne illa unio non esset, cum pro esse nullius creati salvando, fit peccandum mortaliter: neque enim illa unio præcisi considerata beatificaret naturam intellectuales, licet terminus unionis beatificaret, quia est bonum infinitum, & ita super omnia diligendum.

DISTINCTIO X.

Circa istam decimam Distinctionem, in qua Magister agit de communicatione idiomatum respicientium personam Filii, quæzitur unum de communicatione idiomatum ad nobilitatem pertinentium.

QUESTIO UNICA.

Utrum Christus sit Filius Dei adoptivus?

Videtur quod sic, quia Christus est prædestinatus esse Filius Dei a Remigio. i. ergo est adoptivus. Probatio consequentia, prædestinare enim est ad hereditatem adoptare: ergo Deus prædestinans Christum esse Filium Dei, adoptat prædestinatum ad hereditatem: quia prædestinat ad hereditatem: & hoc per actum voluntatis: igitur, &c. Præterea, dignitatis est in homine esse Filium Dei adoptivum, quia non convenit alicui naturæ non intellectuali: ergo hoc Christo convenit.

Item

Essentiam autem multum depreffi, si alicui alteri deberemus illam adorationem, quam debemus Deo: quia tunc essetiam sibi valde subiecti, quod concluderet maximam insolentiam, vel indignitatem nostram. Exemplum huius est, magis congruit ut patet nutriti, quam alius, ut sic videm persone debent eandem reverentiam, que debetur genitori, & nutritori. Si autem alius nutritur, deest enim uicam reverentiam patri, & aliam alteri: & ita essent aliquo modo subiectus pluribus personis, sed non equali subiectione. Ad aliud dico, quod illa vita creata non fuit bonum infinitum formaliter, nec tantum diligenda; unde Trinitas voluit eam non esse in morte, et quo voluit mortem; sed averti a Deo in uno, est gravius, quam averti ab eo in alio, & tanto gravius, quanto conversio ad illum esset magis, licet ceteris paribus, diligendo autem illum conversio humanam in Christo, que erat optima creatura, quantum ad plenitudinem gratie, summa conversio posuit esse in Deum, que fit per actum utendi creature: quia illa creatura erat maxime conjuncta sibi, & maxime venerabilis in Deum ut in finem: ergo averti a Deo circa istud objectum, odiendo scilicet illum vicari eo, quem Deus voluit odire, erat pessima avertio: & ita occisio illius hominis erat gravissimum peccatum, quantum erat ex parte objecti. Et quod dicitur, quod fuit gravius omnibus aliis peccatis etiam possibilibus non immediate commissis in Deum: potest dici, quod cum illa habeant gravitates distinctas, & una illarum non includit aliam; gravitas illius quantum ad intentionem, maxima erat; sed in illa peccata erat maxima, quantum ad extensionem. Utrum autem illa vita fuit tantum bonum, ut ejus oblatio sufficeret ad delendum infinita mala, de hoc incertus in materia de satisfactione Christi pro peccato nostro.

Ad argumenta, (a) Ad primum principale, secundum, & tertium dico, quod probant, pro ut ly *insimulando*, tenentur syncategorematicè, & ut excludit omne aliud a natura divina, ut rationem adorandi, & in naturam humanam. Quia si natura humana esset ratio adorantis latere, ipsa separata a Verbo esset ratio ejusdem adorantis: quod falsum est secundum Augustinum in littera: quia si natura illa separaretur a Verbo, illi homini nunquam servio, hac scilicet servitute latere. Ita etiam exponenda est glossa lise super Psalm. vel potest exponi de ipsa carne, ut termino adorationis totali, ita quod ibi sitatur in ejus consideratione, & adoratione. Ad ultimum argumentum, qui dicitur beatitudinem intrinsecam summi esse rationem adorationis; concederet majorem, & minor potest distinguere sicut & questio principalis: & eo modo, quo conceditur ad questionem, quod fit, & minor est vera, & conclusio vera: & in eo sensu, quo dictum est ad questionem, quod non, minor est falsa: Qui autem tenent, quod ratio adorationis fit honor summa, ut communicans se summe ipsi adoranti, quamvis concedat, quod summe adorandum fit summe diligendum, non tamen concedit e converso.

Sed

Sed dubium videtur quomodo Christus secundum naturam humanam, hoc est, istud eorum non excludit naturam humanam, sit summe diligendum, sicut hoc totum ponitur adoratum, non excludendo naturam humanam a termino adorationis: cum enim unio illa non sit summe diligenda, quia est bonum creatum: ergo nec ipsum totum, quod habet totalitatem suam per illam unionem. Possit dici, quod vel actus diligendi distincte respicit naturam diligibilem sicut objectum alicuius in diligendo: & ita non totum summe diligitur, quod tamen adoratur summa adoratione: quia adoratio consilii exhibetur potest, dilectio autem respicit distincte naturam in termino adorationis. Sed si dilectio tenetur potest æque consistere in objectum, sicut adoratio, potest concedi, quod Christus habens naturam humanam, sit summe diligendum, licet natura humana non sit ratio summe diligibilis, neque etiam unio naturæ humanæ ad Verbum qualitercumque sit: sicut Trinitatem adoramus una adoratione, & diligimus una dilectione, non excludendo proprietates personales ab essentia; que tamen proprietates non sunt formaliter infinitæ: ita etiam totum est in adoratione, non minus distinguere naturam illam creatam a Verbo, sed Verbum subsistentem in duabus naturis, adorare: & ita Verbum habens naturam humanam potest summe diligi, licet ipsa natura summe non diligitur, neque etiam summe diligitur unio naturæ ad Verbum, quod fit creatura. Non enim videtur, quod aliquis debeat velle peccare mortaliter, ne illa unio non esset, cum pro esse nullius creati salvando, fit peccandum mortaliter: neque enim illa unio præcisi considerata beatificaret naturam intellectuales, licet terminus unionis beatificaret, quia est bonum infinitum, & ita super omnia diligendum.

DISTINCTIO X.

Circa istam decimam Distinctionem, in qua Magister agit de communicatione idiomatum respicientium personam Filii, quæzitur unum de communicatione idiomatum ad nobilitatem pertinentium.

QUESTIO UNICA.

Utrum Christus sit Filius Dei adoptivus?

Videtur quod sic, quia Christus est prædestinatus esse Filius Dei a Remigio. i. ergo est adoptivus. Probatio consequentia, prædestinare enim est ad hereditatem adoptare: ergo Deus prædestinans Christum esse Filium Dei, adoptat prædestinatum ad hereditatem: quia prædestinat ad hereditatem: & hoc per actum voluntatis: igitur, &c. Præterea, dignitatis est in homine esse Filium Dei adoptivum, quia non convenit alicui naturæ non intellectuali: ergo hoc Christo convenit.

Item

Item, sicut in natura: ita proprietates naturarum; ergo cum adoptati in proprietate nature habentis gratiam, videtur, quod istud posset dici de Christo, ratione nature humane; sicut etiam posset dici de eo, quod est Filius naturalis ratione nature divine. Contra hoc Maximilianus in littera adducit auctoritates. Item, tunc esset Filius Trinitatis, quia tota Trinitas adoptat, sicut, & agnoscitur auctorem ad extra, & non esset Filius sui.

Respondendo, (a) quod qui diceret filiationem esse gratiæ supposito, & non secundum naturam, posset scilicet dicere Christum non esse Filium adoptivum, quia ista ratio non convenit supposito secundum se; sed dicendo filiationem iudicari in natura simili nature generationis naturaliter, filiatione adoptiva iudicabitur in natura, quæ est similis creaturæ, ut in imagine eius, similitudine naturali, & etiam similitudine gratiæ, quæ ipsa ut natura intellectualis potest attingere ad hereditatem adoptantis. Translatum est enim istud vocabulum a Iustitia ut dicitur filius adoptivus, qui non est naturaliter genitus ab aliquo; nec ex generatione naturali habent jus succedendi in hereditate; sed ex gratia preceduntis; ut habent jus succedendi; ita quod ibi tria concurrunt, scilicet extraneitas ex generatione naturali; & gratia, quæ est gratiæ voluntas ipsius adoptantis; & bonum, ad quod præordinatur ex ista gratia; scilicet hereditas, ad quam habet jus succedendi ex adoptione. Patet quod ista non conveniunt Christo secundum generationem divinam; quia ex generatione naturali divina est hæc naturalis in hereditate æterna. Secundum etiam naturam humanam, non dicitur hæc sibi convenire; quia secundum istam generationem non iure extraneus, quia fuit innocens. Contra, si intelligatur extraneitas tantum in habendo peccatum: ergo Maria non fuisse filia adoptiva, si nunquam contraxisset peccatum originale, quod est filium. Si dicitur, quod ipsa contraxisset peccatum originale, quantum erat ex generationis naturali, quæ est per rationem feminalem: iste autem non habuit ex generatione naturali, unde contraheret. Sæptem Adam in statu innocentis non fuisse Filium Dei adoptivum; quia non contraxit, nec habuit tunc unde contraheret; quæ iure creaturæ, vel productus sine ratione feminali. Angeli etiam non fuissent filii adoptivi, quia semper fuerunt innocentes. Præterea, patet in adoptione humanam, quod non oportet adoptivum fuisse extraneum, hoc est innocuum, neque ex actu proprio, neque ex actu peccati; quia sic vel innocuum committit non adoptatur; sed minus dicitur altero istorum modorum; ergo facti sunt extraneitas, quæ est carentia juris in hereditate adoptantis, sed hoc quantum est ex generatione naturali: sed Christus quantum est ex generatione naturali non habebat jus in hereditate æterna: ergo habuit extraneitatem illam, quæ requiritur in adoptato: & potest quod modo habet jus per gratiam, ut filius hominis: ergo est adoptivus. Qui istam rationem non concedit, potest dicere, quod

in

1. S. Bon. d. 2. hujus ar. 2. q. 2. D. Th. 3. p. q. 2. a. 4.

in filio adoptate requiritur talis extraneitas, quod in instanti generationis naturalis non habuit jus in hereditate; ita quod prius habens esse naturale secundum quod sit extraneus antequam adoptatus Christus nunquam fuit sine gratia: ergo Christus non iure adoptivus. Sed hæc ratio non videtur sufficere: quia tunc Ang. l. si filius creatur in gratia, non iussit adoptatus, nec Filius Dei adoptivus. Sufficit ergo prioritas nature, ut scilicet personæ adoptantis in primo instanti nature, in quo generatur, vel creatur, ex illa sola generatione, vel creatione, non habeat jus, & in secundo instanti nature ex gratia habeat jus: ita fuit in proposito. Prius enim natura ista natura terminavit generationem, immo erat unita Verbo, antequam in ipsa esset gratia habitualis, ex 2. q. 2. dist. hujus tertii. Si hoc non placet, potest ultimo dici, quod requiritur extraneitas in instanti priori temporis, vel nature: talis, quod non necessario concomitetur aliquid generationem naturalem, ut dispositio de congruo conferens jus ad hereditatem: hic autem generationem temporalem concomitatur gratia, quæ antea Christi habuit jus in illa hereditate. Et si obijerit, quod concomitatur, non tamen in primo instanti nature; sed in secundo: & ita in primo instanti fuit extraneitas, quia carentia juris, quod concedebatur in secundo instanti. Respondentium quærit.

Hæc dicit Dicitur propter (a) Diversos modos dicendi, si volumus tenere secundum, & quantum modum, qui sunt de mente eius (ut patet in repetitionibus) non oportet solvere argumenta, quia scilicet pro eo: Si autem volumus tenere alios modos dicendi possumus hinc obijctioni dicere, sicut dicitur de Virgine gloria, quod Virgo in solutione illius arguitur de Virgine gloria, quod Virgo in primo instanti nature non fuit iusta, nec iustitia. Sic est dicendum in proposito, quod in illo priori nullas illorum propositionum insit, nec extraneitas, nec non extraneitas, sicut homo in primo modo dicendi per se, non est iustus, nec non iustus.

Ad hæc præst. dicit (ut patet ex ultimo modo dicendi) quod dicitur in secundo instanti confertur jus hereditatis: tamen in primo instanti est illa dispositio necessario consequens naturam ipsam humanam, & ideo non extraneitas, ut ibi dicitur est.

Ad Argumenta. Ad primum argumentum dico, quod homo adoptat per novum actum voluntatis, & ita ipsum adoptate est aliquid ad hereditatem optate per novum velle: Sed Deus cum novo velle adoptat, sed novum effectum producendo, scilicet gratiam. Prædestinare ergo Divinum, & sic præordinare quoddam per actum voluntatis ad hereditatem, & quoddam adoptate ad illud, non tamen proprie dicitur adoptatio; sed tantum ipsa collata nova gratia, quæ correspondet novo velle in homine adoptante; dicitur adoptatio. Non ergo sequitur, Deus prædestinat, ergo adoptat, sed oportet addere, quod illi prædestinat, ut quandoque extraneo, conferat gratiam.

Ad

Ad secundum dico, quod est dignitate suppletis, indignitatem; quia extraneus non potest dignificari, nisi adoptetur ad hæreditatem; sed indignitatis est, quandoque esse extraneus. Ad tertium concedo, quod de Christo dicitur proprietate consequens humanam naturam: (est enim naturalis Filius Mariæ; est etiam iustus, & gratus Deo;) sed esse adoptatum non dicit proprietate nature create, secundum quam Christus nunquam fuit extraneus ab hæreditate paternæ, sed nature depravate.

Contra ista negatio extraneitatis in Christo non est nisi propter gratiam habitualem Christi, qui propter illam solam habet jus in hæreditate æternæ; non autem per solam unionem personalem, quia si illa fuisset sine gratia habituali, posset Christus secundum naturam humanam non habere jus in hæreditate illa; sed si illa gratia habitualis fuisset collata illi naturæ in primo instanti, essentem tamen in proprio supposito, illud suppositum vere diceretur Filius adoptivus et ergo, & modo non negabitur propter extraneitatem, quia modo est illa contentia juris ad illam hæreditatem, que tunc fuisset. Responsum quære.

Ad istam instantiam ita potest (tenendo quintum modum (a) dicens) quod negatio extraneitatis in Christo, non est propter gratiam habitualem, quam in secundo instanti habuit; sed est propter dispositionem necessariam in sequentem generationem talem humanæ nature de congruo, & hoc est ut uniuersum illius naturæ ad Verbum, quæ dispositio non fuisset consecuta talem naturam in supposito proprio.

DISTINCT. XI.

Circa istam undecimam Distinctionem, in qua Magister agit de communicatione idiomatum ad personam Filii respectivam, & pertinetium ad defectum, queruntur tria. Primo, Utrum Christus sit creatus? Secundo, Utrum Christus secundum quod homo sit creatus? Tertio, Utrum Christus incepit esse?

QUESTIO PRIMA.

Utrum Christus sit creatus?

Circa primum arguitur, quod sic. In Christo est natura humana sicut diuina, & per consequens proprietates utriusque nature secundum Damasc. 70. ergo ita dicitur creatura propter unam naturam, sicut creator propter aliam. Præterea, Christus est homo; est predicatio in quid secundum illud, Extra, de hæreticis, cap. cum Christus; quæro, quid prædicat hoc prædicatum, homo? aut aliquid creatum, aut aliquid increatum: si increatum, ergo idem

a. Addit.

idem formaliter prædicat homo de Christo, quod prædicat hoc prædicatum Deus: hoc est talium, quia tunc formaliter est dicitur, Christus est homo, & Christus est Deus: igitur prædicat aliquid creatum.

Præterea, Christus est homo; aut ergo creatus, aut increatus: ista sunt inmediate opposita circa omnem ens: si sit homo increatus, est homo æternus: si homo creatus suppositum.

Præterea, de quo prædicatur incretus, & superius, siue illud sit superius essentialiter in eodem genere, siue communius extra genus; sicut de quo dicitur ignis, & corpus, & creatura, que est superius ad omne aliud a Deo, ut videtur; ergo de quo dicitur homo; de eodem dicitur creatura.

Pertinetia. Christus status corporis est conceptus: ergo ratione animæ create est creatus. Consequenter probatur, quia non minus de omnibus totum a proprietate partis perfectioris, quam a proprietate partis minus perfectæ.

Contra hoc in litera sunt autoritates. Item omnis creatura rationalis est Filius Dei per adoptionem, vel potest esse: Christus non potest esse Filius adoptivus, ex præced. quæst. ergo non potest dici, vel esse creatura. Item, si Christus est creatus, & Christus est Filius Dei: ergo Filius Dei est creatus. Modus arguendi est bonus, quia medio existente hoc aliquid, necesse est extrema coniungi: ergo, &c.

Præterea, nihil creatum dicitur de Christo. Probo, quia nihil est creatum in Christo nisi natura humana: ista natura non dicitur de Christo: ergo, &c.

Hic dicitur, quod ista propositio, Christus est creatura, (a) est neganda, quia contra unicitatem idiomatum non fit in his, ubi est repugnantis proprietatis unius nature ad aliam naturam: talis est hæc, quia creatura includit inceptionem esse, & ita repugnat æternitati, que est proprietatis Filii Dei.

Contra. Non plus repugnat illi nature esse post non esse, vel incipere esse, quam non esse post esse, vel etiam desinere esse: quia utrumque repugnat æternitati sed Christus conceditur mortuus, cum tamen mortuus esse dicit non esse post esse, quia non vivere post vivere, & vivere viventibus esse esse, 2. de Atl. igitur.

Præterea, mortale, & immortalis (b) ita opponitur formaliter, sicut creatum, & increatum: & tamen ambo dicuntur de Christo. Præterea, ita formaliter natura create repugnat esse creatoris, vel æternitatis, sicut repugnat æternis incipere: ergo æque negabitur Christus esse creatorem propter repugnantiam ad unam naturam, sicut esse creatum propter repugnantiam ad aliam.

Aliter dicitur, quod non fit communicatio idiomatum (c) in negationibus, neque in his, que dicunt respectum unius nature ad aliam naturam.

a. S. Bon. pres. dist. c. 3. b. Tex. cap. 3. c. Henr. in sum. S. Bon. ubi sup. vide D. Th. 3. p. q. 16. ar. 8.

Primum apparet, quia aliter diceretur absolute contradictoria de Christo: quia negatio aliqua convenerit ipsi naturae, cuius apposita affirmatio inest naturaliter ratione alterius; puta; natura divina est aeterna, natura humana non est aeterna: sed si per hoc Christus diceretur non aeternus, Christus diceretur aeternus, & non aeternus: negationes ergo quae insunt ratione alterius naturae, scilicet; humanae: quia insunt secundum quid, puta cum determinatione distinguunt, non denominant simpliciter illud, de quo dicuntur. Similiter secundum scilicet de dicentibus respectum unius naturae ad aliam, declarat, non enim si natura humana est assumpta, dicitur Christus assumptus: creatura enim non tantum includit negationem, scilicet non esse antea esse: sed includit respectum unius naturae ad alteram, sicut ad aliam, a qua accipit esse: ergo ista non diceretur de toto.

Contra: siue creatura dicit respectum unius naturae ad aliam, ut natura humanae ad divinam, ita videtur quod creator dicat e converso respectum naturae divinae ad humanam: ergo si ista, quae dicitur respectum, non dicitur de toto, Christus non erit creator. Negatio etiam aliqua potest insinuari, quod importetur per hoc nomen, quod est creator, puta non accipere esse post non esse ab alio, sicut in hoc nomine creatura: igitur sicut Christus non dicitur creatura propter negationem includam, ita nec dicitur creator propter eandem rationem.

Præterea, Christus est minor Pater: hoc conceditur absolute, ut dicitur Joann. 14. & tamen hoc dicit respectum unius naturae ad aliam, quia non est minor Pater, nisi secundum naturam humanam: ergo, &c.

Alter dicitur quod propositus est simpliciter concedenda (a), si bene intelligatur; negabatur tamen communiter a Sanctis propter hæreses hæreticorum dicerentur Christum esse puram creaturam, cum quibus noluerunt Sancti communicare in sermone. Quod autem absolute de virtute sermonis possit concedi, probatur per Damascen. cap. 10. qui dicit, quod Christus est creator, & increatus, passibilis, & impassibilis, & per eundem, cap. 97. conceditur creatura Dei. Et per Augustinum de sermone Domini in Monte; *Voluit esse creatura, qui est Creator.* Et Hier. (a) super epistolam ad Ephes. super illud. *Ipsi factura sumus,* dicit, *ut nihil inuove crepidae, non Christum creaturam dicere compellantur: nos autem proclamamus non esse periculum, dicere Christum esse creaturam.*

Cui ista opinio non placet, potest dicere ipsam esse falsam propter istam rationem, quia *creari* dicit quoddam fieri (c), ita quod ultra fieri addit aliquid: & quantum ad respectum, quem dicit fieri ad causam efficientem: & quantum ad illum respectum, quem dicit ad oppositum præcedens. Quoad primum, fieri respicit efficientem in

com.

comuni: sed *creari* proprie respicit primum efficientem, ut immediate produca, ita quod nihil dicitur proprie creari, nisi quod a solo primo efficiente immediate produca: ad esse. Quo ad secundum, fieri dicit intelligi oppositum præcedens quicquidque, siue positivum, siue privativum. Sed ultra hoc creari proprie (non per accidens, quod oppositum immediate præcedens sit contradictorium, puta negatio non in aliquo subiecto), ita quod sine privatio nec concretionum. Hoc modo *creari* fieri decepto illud dicitur fieri de creatura, quod accipit esse a primo efficiente immediate, & potest omnino non esse, siue post putam nihil; & sic non esset duplum Christum non esse creaturam, quia nec humana natura in Christo est: creatura: ipsa enim non a solo primo efficiente immediate produca: in esse, sed etiam a matre, quæ aliquando constituta habet respectu ejus: neque etiam post oppositum contradictorium, quod est omnino non ens, vel nil bil: sed post oppositum privative, quando scilicet materia corporis transmutabatur a forma sanguinis ad formam corporis organici animati. Hoc enim modo tummodo Angelus, & anima intellectualis, & virtus, & quædam hujusmodi, quæ de nihilo produca:ntur a primo efficiente, dicuntur creari.

Allo modo generalis scriptura *creari*, prout dicitur habitudinem ad primum efficientem, licet non in immediate produca:ntem excludat omnem causam: dicit etiam ordinem ad oppositum præcedens scilicet negationem, sed non excludendo, quod fit in aliquo susceptivo. Et a *creari* hoc modo generaliter dicitur creatura generaliter de omnibus aliis a Deo, præterquam a Christo. Omnis enim alia a primo efficiente recipit esse, & dicitur creari, licet etiam sit effectus alterius causæ: ut non tamen dicuntur aliam causam creatura: quia creatura (suo modo) non dicit relationem ad aliquam causam secundam. Accipitur etiam esse sui primum post non esse, siue illud sit nihil, siue in aliquo susceptivo. Hæc autem primum alicuius dupliciter potest intelligi, vel illud, quo totum dicitur primo ens, hoc est adæquato, sicut humanitas dicitur primum esse corporis organici animati, quia hoc totum esse, quod consistit ex unionem illarum partium est esse adæquatum totum. Alio modo esse primum alicuius, potest dici esse primum patris totius in illo toto; puta si corpus organicum præcederet durationem animationem, primum esse hominis hoc modo esset esse corporis organici. Quæcumque ergo creatura recipit esse primum altero istorum: totum modotum post non esse vel totale, vel partiale primo patris: & sic si corpus organicum tulisset ab æterno luminatum, & sic tempore animaretur, totus homo diceretur creatura, licet non acciperet totum esse post non esse: quia esse alterius patris est æternum, sed primum esse totale. Christus autem nullo modo accipit primum esse sui post non esse, quia neque primum esse totale, quod resultat ex natura divina, & humana, quia nullum tale est secundum Damascen. cap. 47. (a) quia tunc non contineret

Rom. III.

II

181

a Varr. presul. q. 111. b cap. 1. c Dissert. istæ creaturæ fieri de hoc 1. d. 3. c. 6. 17. 2. d. 1. q. 3.

a Lib. 3. c. 1.

ibi ipse nature nisi confusio; sed sicut sunt duo distincte nature: ita duo esse distincta: neque primum esse partiale, ut esse Verbi, quia illud est extremum; deficit ergo sibi habitudo illa, quam necessario dicit creatura ad oppositum procedens, quae est, quod post non esse sequatur esse, vel primum partiale, si nullum habet totale: vel esse totale ipsius, quod creatur: sic non est in proposito.

Contra illam rationem obiicitur sic, quia quidquid est terminus alicuius mutationis, potest esse terminus creationis: natura humana in Christo, quae terminavit generationem, potest esse terminus mutationis generaliter dictae, & per consequens potest esse terminus creationis generaliter dictae: ergo Christus secundum quod habet eam, est creatura: non enim videtur, quod creatio plus respiciat primitivam esse privationem suam, quam quaecunque alia mutatio pro termino suo, cum ipsa possit habere pro termino, quidquid potest alia mutatio habere pro termino suo. Praeterea, Christus vere dicitur mori, quod vere dicit privationem esse, & privationem primi esse, ut videtur: quod non magis unum oppositum ponit acquisitione primi esse, quam aliud privationem primi esse. Ad primum concedo, quod natura humana potest terminare creationem generaliter dictam, & terminare eam, ut ipsa vere dicatur creatura: nec tamen propter ipsam Christus dicitur creatura, quia esse proprium, vel primum huius naturae, non est esse primum Christi: & ideo esse primum in se naturae, sequitur esse primum Christi, quia esse Verbi, & aliud esse primum non potest Christus, habere. Et cum dicitur, quod ista mutatio, scilicet creatio, non magis ponit primum esse terminis acquiri, quam aliqua alia mutatio; Dico, quod hoc est falsum, quia istam specificationem addit creatio ultra alias mutationes, ut sicut aliquid non esse creatura, si esset tantum a secunda causa (pro eo, quod creati dicit respectum ad primum efficientem): & tamen potest dici genitum respectu causa secunda: similiter licet per generationem acquiratur aliquid esse simpliciter, si tamen illud non sit primum esse geniti, & etiam primum esse geniti sequatur non esse, tale genitum non dicitur creatura: & ideo non sequitur Christus esse genitum (propter praedicatum commune in ratione naturae humanae) ergo esse creatura. Nec etiam in aliis sequitur formaliter ignis esse genitum; ergo esse creatura generaliter, nisi gratia materiae, quia esse simpliciter terminum generationem ignis, est primum esse ipsius, quod dicitur genitum. Ad secundum dico, quod mortuum non privat primum esse Christi; sed esse simpliciter, quod est vivere: ita etiam generari dicit acquisitionem esse simpliciter, sed non necessario primi esse. Unde vere conceditur, Christus mortuus, sicut genitus temporaliter, non tamen conceditur annihilatus, quia sicut non dicitur creatus, ita non dicitur annihilatus, quod enim opponitur creationi, dicitur annihilationem primi esse.

Ad aliam conclusionem etiam ponitur alia ratio talis, quia illud, denominativum, quod natum est denominare generaliter multa, puta totum, & partem, accidens, & subiectum, non denominat totum

tam per partem, neque subiectum per accidens: sicut unum, quod natum est dici de subiecto, & accidente, non denominat formaliter subiectum per accidens. Non enim dicitur Socrates unum unitate accidentis, vel albedinis: ita quod si albedo sit una, & Socrates sit unus & si albedinis plures, Socrates plures: quia Socrates est tantum unus. Ergo cum hoc, quod est creatura, natum est dici generaliter de entibus, tam de supposito, quam de natura, non denominat subiectionem rationis naturae, nisi quia conveniat supposito propria denominatione: nullo autem modo convenit huic supposito, nisi quia denominat ipsam naturam, & per ipsam, non potest denominare suppositum: igitur, Nec, licet per hoc patet, quare Christus dicitur genitum temporaliter, & non creatura: quia generari denominat naturam, & mediante natura natum est denominare suppositum: creatura natura esse denominata utrumque, propter denominationem, & ita utrumque est ibi ratio quae respicitur alterius.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod illud quod natum est denominare suppositum ratione naturae, potest dici de isto supposito, puta vivere intelligere, amare, &c. sed creatura non est talis denominativum. Exemplum, homo secundum corpus dicitur crispus, non tamen secundum corpus dicitur truncatus, vel rotundus: quia primum denominativum natum est denominare partem, & per illam totam: secundum vero non, ita esse creatorem naturae, est de omnibus naturam, & suppositum ratione naturae, non sic creatura. Aliter potest dici, secundum rationem partem ad questionem, quod creator non dicit aliquid repugnans naturae, vel huic supposito, sicut creatura: vivere enim est dare esse prima causalitate post non esse: hoc Christus non repugnat: creati est accipere esse primum a primo efficiente post non esse: hoc Christus repugnat. Ad aliud concedo, quod homo praedicat aliquid de Christo, & illud est creatum, & creatura, ita quod de illa natura vere dicitur creatura, sed non sequitur, ergo de Christo: si enim medium accipitur in maiori in abstracto, & in minori dicitur de Christo in concreto, eorum quatuor termini. Ad aliud potest dici, quod est homo creatus, ita quod ly creatus, distrahatur ibi per hoc, quod est homo, ut dicitur creatus homo, & tamen non sequitur, ergo est creatura; sed est falsitas secundum quid, & simpliciter: sicut hic, Socrates totus est albus, ergo est albus. Aliter potest dici quod dicitur si insubstans, quia licet quodcumque unum dividatur in se per aliquid istorum; non tamen, quod in se implicat deo, scilicet naturam, & suppositum: quia ratione naturae repugnat sibi unum, ratione suppositi repugnat sibi aliud. Ad aliud dico, quod quaecunque quidditas in abstracto pertinet ad quodcumque genus, habet creaturam pro superiori denominative; sicut & hoc, quod est esse efficientem: sed non omne concretum consensu generis habet creaturam pro superiori, sed tantum illud concretum, cuius primum esse est esse illius denominativi, id est, cuius primum esse est creatum; sed esse primum Christi non est creatum, nec primum totum, nec primum partiale, sicut esse creatura non est superior ad esse album ut

propter hoc dicunt, Sortes est creatura, quia albedo est creatura; sed ex alia ratione prioris. Vnde licet de albedine dicatur creatura, non tamen de albo, si albus non est esse primium illius de quo dicitur. Ad aliud patet, quod dicitur ventus, & conceptus, qui ista nota sunt demonstrare totam rationem naturae, ista quod respectu istorum natura est, ut quo, respectu totius: non sic autem respectu huiusmodi patet, quod est esse creatura: oportet enim quod propria denominatione dicatur de supposito, alia ab illa, qua dicitur de natura, ut saltem competeret supposito ratione primi esse eius.

QUESTIO SECUNDA.

Verum Christus, secundum quod homo, sit creatura?

Secundo quaeritur, utrum Christus secundum, quod homo sit creatura? Quod sic, videtur, quia secundum quod homo, est aliquid non necessarium: quia tunc homo predicaret idem de Christo, quod Deus, quod est falsum: ergo predicat aliquid creatum: ergo est creatura. Præterea s. *Phil.* Quod conuenit toti secundum partem, dicitur de toto, sicut homo sanatur, quia coram sanatur: ergo cum natura humana conuenit esse creaturam, hoc dicitur de Christo, & maxime cum denominatione illius naturae, ergo simpliciter dicitur, quod Christus est creatura secundum quod homo; sicut simpliciter verum est dicere, quod homo sanatur secundum totam. Contra, si secundum quod homo, est creatura; ergo secundum quod iste homo, quia non est alius homo, quam iste homo: sed si, secundum quod iste homo, est creatura iste homo est creatura. Probatio consequens: quia de eo, quod sequitur reduplicationem, absolute potest enuntiari predicatum: sicut si homo, secundum quod coloratur, videtur, coloratum videtur: ergo si secundum quod iste homo est creatura, vere iste homo est creatura. Consequens est falsum, quia secundum Dionysium, *cap. 10. in part. creatio. Nullus est ergo creatus, & ita non est creatura.* Præterea, si Christus secundum quod homo, est creatura: igitur simpliciter est creatura. Consequens est falsum ex precedenti questione. Probatio consequens: quod enuntiatum de supposito cum reduplicatione speciei, enuntiatum de eodem simpliciter: huiusmodi Petrus est, inquantum homo: ergo Petrus est simpliciter: ita in proposito: igitur, &c.

Respondeo, quod propositio affirmativa est falsa, ex repugnancia extremorum, quaeunque determinatione, vel reduplicatione addita, que non tollit repugnantium eorum: non tollit rationem falsitatis illius: reduplicatio autem proprie sumpta, non dimittit alteram extremum, quia est determinatio extremi ad extremum: ergo ipsa non verificat aliquam propositionem, que sine reduplicatione sine falsa: tamen si addatur alteri extremo, ut predicato, aliquid distrahens

strahens ipsum, ut distrahendum non repugnet alteri extremo, sicut prius repugnavit non distrahendum, potest propositio cum tali determinatione distrahente esse vera, & non sine ea: sicut si albus simpliciter repugnet Aethiopsi, & propter hoc est haec propositio falsa: *Aethiops est albus*, & sic *Aethiops inquantum homo est albus*: addito tamen eo, quod est secundum dentem ad predicatum, per quod distrahitur ipsum predicatum, & tollitur repugnancia eius ad subiectum, propositio est vera: que tamen sine additione non fuit vera. Ad propositum, si, *secundum quod homo*, accipiatur proprie reduplicative, neutrum eorum distrahatur, & ita non tollitur repugnancia, si qua est: & ita non magis est ista vera, *Christus secundum quod homo est creatura*, quam ista, *Christus est creatura*, quia utrobique manet eadem ratio falsitatis. Sed si addatur ista determinatio, *secundum quod homo*, alteri extremo, puta predicato, ut distrahatur ipsum respectu subiecti, tolleretur illa repugnancia ostendens iam distrahendi ad subiectum que tunc predicati simpliciter sumpti ad subiectum. Hæc ergo propositio, accedendo *si secundum quod proprie*, ut est nota in hac determinatione predicati, falsi est. Secundum autem, quod significat siue distrahatur ipsum predicatum, ut notet creationem secundum quid, sic potest concedi: quoniam tamen sit innotuit, & exponenda per istam, *Christus secundum humanitatem est creatura*. Exemplum huius potest in illo exemplo de Aethiops comparato ad albedinem: quia sicut ista est falsa, *Aethiops est albus*; ita ista *Aethiops secundum quod habens dentes, est albus*, secundum quod propositio est proprie reduplicativa: ista tamen est vera, *Aethiops est albus secundum dentes*, & hoc; secundum quod habens dentes, si illud *secundum quod*, distrahatur predicatum tamen sit non est posterior.

Ad argumenta. Ad primam principale dico concedendo, quod est aliquid, & potest concedi quod est aliquid creatum secundum quod homo, nota tunc distrahatur predicatum per *si secundum quod homo*, sicut Aethiops est albus secundum dentes: sed tunc non sequitur simpliciter, ergo Christus est creatura, sicut esse albi: ergo est albus: sed est fallacia secundum quid, & simpliciter. Vel dici potest, quod est aliquid increatum, quia aliquid non ibi stat extremum pro natura, sed pro dominato illius, scilicet natura: illud autem aliquid potest dici increatum: ratione suppositi, quod denominatur a natura; nec sequitur quod idem predicatur homo de Christo, quod Deus: quia ut dicitur, predicatur de ipso Christo esse increatum per se, & essentialiter: homo autem certum denominatur. Ad aliud dico, quod si opposita possunt inesse secundum diversa partes, neutrum denominat totum ex utroque, sed utraque est falsa: sicut potest de facto, esse una medietas est alba, & alia medietas est nigra; falsum est enim enuntiare, siue albus, siue niger simpliciter. Nec Philo. s. *Phil.* curavit de Logica sed de ipsa rebus, secundum quod aliquid dicitur tripliciter moveri: sed de aliquo predicatum naturam est inesse toti per aliquam partem, quia tollitur sub

prædicat inest tunc est hoc, quod denominat partem, & sequitur quod denominat totum: quia denominat ipsum, sicut natum est ipsum denominare: quomodo enim viduo nata est inesse animalis prædicat teendum oculorum, & idem secundum illos inest, de virtute sermonis inest toti. Ita si sanari natum est prædicat, vel principaliter inest homini secundum thoracem, hoc est secundum eorum, quod intelligitur per thoracem; potest sic dici animal sanum simpliciter: quia thorax est sanus. Si tamen secundum aliam partem æque sit natum inesse hoc, & oppositum: secundum quod denominat hanc partem, non dicitur simpliciter animal sanum: quia tunc duo opposita possunt simul enunciatæ de eodem, ita ad propositum dico, quod si creatura non est ita unitaria de toto ratione parit, nisi fuerit illius partem, a qua totum habet esse primum, vel ratione totalis esse totius: & humanitas, vel natura humana in Christo, non sit primum esse Christi, nec esset totalis eius, non potest de Christo ratione naturæ creatæ enunciatæ hoc, quod est creatura, neque simpliciter, neque eum reduplicatæ. Et si obijciatur, quod duo opposita conceduntur esse vera de Christo, sicut mortale, & immortale, passibile & impassibile: ergo creatur, & creatura. Dico, quod contradictoria nunquam conceduntur esse vera de Christo, sicut nec de quocunque alio: quia eius ratione naturæ naturarum oppositæ prædicatæ affirmatiue dicuntur de toto: quia simpliciter ad hoc, quod utraque affirmatiue habeat aliquam eandem veritatem, secundum quam possit inesse subjecto, tamen negativæ illarum affirmatiuarum simul eidem inesse simpliciter, est impossibile: & ita contradictoria nunquam sunt simul vera: immo sicut est passibile, & impassibile; ita saltem est ipsum non esse passibilem, & similiter ipsum non esse impassibilem.

QUESTIO III.

Vtrum Christus incepit esse?

Quod sic videtur quia Christus nominat suppositum duarum naturarum secundum Damascen. 49. lib. 3. cap. 3. sed suppositum duarum naturarum incepit esse ergo, &c. Præterea, quod incepit esse secundum esse substantiæ, incepit esse simpliciter, quia esse substantiæ est esse simpliciter. Christus incepit esse secundum esse humanum, quod est esse substantiæ; igitur, &c. Præterea, quod generatur incepit esse simpliciter, quia secundum Aristotelem. 1. Physic. generatio est a non esse ad esse simpliciter: Christus generabatur: igitur, &c. Præterea, Verbum incepit esse homo: ergo Christus incepit esse. Probatio consequentiæ, quia quando de aliquo dicitur *incipere* determinatur per aliquid prædicatum, de illo toto dicitur *incipere*: sicut si Socrates incepit esse albus, Socrates albus incepit esse: ergo similiter in proposito. Contra, Joan. 8. *Antequam Abraham fieret ego sum*; ergo ab æterno; ergo non incepit esse. Item Damascen. cap. 40.

(lib. 3.)

(lib. 3. cap. 4.) *Homo ille factus fuit principio: sed incepit ponit principium: ergo non incepit esse.*

Uc sunt duo consideranda, (a) unum ex parte subjecti, aliud ex parte prædicati. Ex parte subjecti, in totum esse per accidens potest stare respectu hujus prædicati, ratione suæ totalitate, an ratione partem formalis, an prædicte ratione partem principalis; sicut si Socrates albus dicitur incepere esse, utrum subjectum potest accipi respectu prædicati pro toto esse per accidens, an pro parte albedine, ut scilicet totum dicitur incepere, quia albedo incepit esse intoto, vel solum potest accipi pro ipso subjecto, de quo dicitur albedo. Et quia hæc difficultas non videtur esse in subjecto respectu aliorum prædicatorum; ideo videtur esse difficultas ex parte prædicati, videlicet, an incepit enunciatæ per prædicatum tale significet incepitionem totius ratione totalitatis suæ, vel ratione alterius partem de sit ratione partem, cuius partem? Videtur quod de virtute sermonis non potest respectu hujus prædicati subjectum magis accipi, quam respectu alterius prædicati: quia quod ponitur in uno extremo, non determinat illud, quod ponitur in altero extremo. Possit autem respectu alterius prædicati accipi secundum rationem totalitatis suæ, iuxta secundum rationem partem formalis: ut sicut, si albedo faceret per se unum cum homine, esset hæc per se primo modo, homo albus est coloratus, licet hæc non esset per se, homo est coloratus: quomodo modum ista est per se secundo modo, animal rationale est risibile, licet hæc non sit per se aliquo modo, animal est risibile. Ita si Christus imponatur ad significandum Verbum hominem secundum Damascen. 49. cap. lib. 3. cap. 3. potest de hoc subjecto prædicari aliquid, vel ratione totius, vel ratione partem alterius: licet igitur si Christus secundum humanitatem est mortuus, Christus est mortuus: ita si secundum humanitatem incepit esse, Christus incepit esse: ita quod si hoc prædicatum possit vera enunciatæ de hoc subjecto, ratione illius partem subjecti, videtur quod simpliciter possit enunciatæ de eo. Relat ergo quod totum sit ex parte prædicati, utrum incepere alio dicitur incepitionem secundum primum esse eius, de quo dicitur, vel secundum quodcumque esse simpliciter illius. Quia si primo modo, illa propositio est falsa, sicut & illa, *Christus creatur*; si secundum modo, cum quodlibet esse substantiæ sit esse simpliciter, & Christus incepit esse secundum esse humanum, quod est esse substantiæ; Christus incepit esse simpliciter. Secundum, magis videtur esse de virtute sermonis, quia licet esse secundum, enunciatæ esse simpliciter, & non ex vi personæ, primum esse illius de quo dicitur, si subjectum habet plura esse licet Christus: ita & *incipere* determinatum per secundum esse, videtur dicere incepitionem in esse simpliciter, non autem in esse primo illius subjecti. Simpliciter ergo de virtute sermonis potest concedi, quod Christus secundum quod imponatur hoc, quod est Verbum homo, incepit esse, hoc est, habet aliquid esse

H 4

fin.

similiter, quod prius non habuit: licet illud non sit primum esse Christi. Hoc modo etiam potest concedi illa propositio: *iste deus incipit esse*, de subiecto demonstrante suppositum: non tamen modo: quia non in natura divina, sed et in natura humana veniit ad existentiæ incceptionem simpliciter illius subiecti; ita quod non debet concedi: *Filius Dei incipit esse*, licet Christus, vel iste homo incipit esse: quia *esse humanum est esse simpliciter* Christi, vel istius luminis, non autem est *esse Verbi simpliciter*; quia licet de Verbo dicatur esse simpliciter, quia esse substantia: non tamen est *esse simpliciter Verbi*, quia respectu Verbi est *esse* quod adventum, & quasi esse accidentis respectu subiecti: non autem est ita adventum esse respectu Christi, vel respectu istius hominis. Et si dicitur quod ille homo non potest supponere nisi pro supposito nature Divina: Dico quod verum est, tamen potest supponere pro illo, ut est suppositum in natura humana; sicut Scotus alius supponit pro supposito substantie, tamen ut in albedine existens. Scilicet tamen voluerunt concedere illam propositionem propter Hæreticos, qui dixerunt Christum simpliciter incipere quantum ad primum esse, ponentes eum esse primam creaturam: sed incipere alio non importat hoc, quod est creatura.

Argumenta præterea quia procedunt, secundum quod de Christo ratione durum naturarum, & dicitur proprietates utriusque nature: & ita ratione nature divinae & humane, potest simpliciter insipere, & non incipere esse.

DISTINCTIO XII.

Circa istam Distinctionem duodecimam, in qua Magister agit de conditionibus nature assumptæ, quaeritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Verum Christus potuerit peccare?

Quod sic, Joan. 7. *Si dixeris, quod non novi eum, ero similis vobis mendax*; sed potuit dicere, & dixit totam istam orationem: ergo potuit dicere partem: ergo potuit dicere, non novi Patrem, & matrem, & per consequens peccare.

Præterea, tertio de libro arbitrii melior est natura, quæ peccare potest, quam illa, quæ peccare non potest: sed Christus assumptus naturam nostram optimam in optimo modo: sicut assumptam enim, ut potuerit peccare: ergo potuit peccare in ista natura. Item, quod quis potest, si vult, potest simpliciter, quia secundum Augustinum de Spiritu, & anima: *Hoc est in potestate hominis, ut faciat, quod facit, & similitur ab Anselmo, secundo Cur Deus homo, cap. 1. sed Christus potuit peccare, si voluit: quia velle peccare est peccare: ergo potuit illud simpliciter: ergo, &c. Contra, si potuit peccare, ergo*

ergo potuit damnari. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Consequens est manifeste, quia propter peccatum quilibet damnabitur, vel damnabitur. Item, Christus semper iuit beatus: ergo non potuit peccare, nec damnari. Consequens est manifeste, quia privative opposita non simul insunt magis, quia contradictoria: quia sunt immediate opposita circa apud naturam.

Respondetur: hic sunt duo difficultates, una quomodo beatus non potest peccare; alia, quomodo Christus, cum esset vitiosus, potuit habere naturam impeccabilem cum beatus. Primum articulus pertinet ad 4. librum, de hoc ibi, d. 49. q. 6. De secundo dico, quod cum Christus in primo instanti unionis ejus cum Deo fuit beatus, & beatitudo abstinuit omnem peccabilitatem, vel possibilitatem peccandi, quæ potest auferri per beatitudinem: licet cum hoc dispensative foret potestas mercedi plenitudinis enim gloriæ, quia ipsa fuit conjunctus fini, non minus quam alius beatus, licet potest mereri, non excludit omnem peccabilitatem in eo extendendi a fine, sicut in aliis. Illis tamen qui dicunt, quod ex vi unionis necesse fuit naturam unitamurum, haberent consequenter dicere, quod non solum ex plenitudine gloriæ sunt impeccabiles, sed ex vi unionis: hoc autem improbatum est supra d. 4. q. 2. contra Henr.

Ad primum argumentum, dico quod Christus potuit dicere, & dixit totam istam orationem, & per consequens partem ejus: quia ibi est consequentia necessaria: profertur enim illam conditionalem, & refert utramque categoricam: sed hoc fuit tantum materialiter dicere: sed non potuit dicere, id est, asserta illam partem, quia hoc non potuit esse, nisi intellexisset ejus posse decipi, si acquiesceret: vel animi signum voluntatis prolatum discordaret a significato, quorum naturam potest esse in periculis beatorum: quia utrumque est imperfectionis, unum moralis, alterum intellectuales.

Ad primum argumentum, dico, qui dicit totum, dicit necessitate, licet, hoc primo profertur, hoc refert partem, sed non dicit, id est, asserta illam partem, quia dicit illam partem conditionalem imperfectionem asserta beatorum, & maxime a Christo. Si dixeris, quia non novimus, & aliam, ero similis vobis, est consequentia necessaria, & ideo si potuit ipsam asseruisse, potuit & mentis esse, potest tamen hoc dicere proferendo, ut profertur, & istam conditionalem profertur, quæ fit utramque categoricam, nec tamen ex eo asserta nec asserere potest, nisi intellexisset ejus accipi posse, vel voluisse istam damnari. Si enim accidisset, cum signum voluntatis prolatum videret discernere a significato, peccat, quorum naturam potest esse in periculis beatorum, quia utramque est imperfectionis, unum morale, alterum intellectuales.

Ad secundum dico, quod natura, quæ assumptæ, erat de se possibilis peccare: quia non erat beata ex vi unionis, & habuit libertatem arbitrii, & ita veribile ad utrumlibet: sed per beatitudinem est

confirmatum a primo instanti, ut sit impacciabile, sicut Deum sunt in-
pacciabile.

Ad alterum dico, quod illa major est illa de virtute sermone;
quia nota unam categoricam sequi ad unam conditionalem, que
conditionalis est necessaria, & categorica sequens est contingens;
& ex necessario non sequitur contingens: ideo enim illa conditionalis,
que antecedit in conditionalibus totali, est necessaria, quia antecedente
includit consequens: *velle enim respectu huius, quod est peccare,*
includit posse: quia *velle* non tantum est posse hoc, sed agere: con-
sequens autem est contingens, quia alicui nature convenit, ali-
cui non.

Si tamen iste major debeat aliquo modo verificari, oportet eam
exponere, ut antecedens illius conditionalis totalis habeat aliquam
determinationem, sine qua consequens non sequitur ex eo: & debet
illa determinatio esse ista, quod si quis potest, & vult, & debet,
vel potest illud velle, potest simpliciter: sine ista enim determinatio-
ne non sequitur consequens, pura si non potest hoc velle nisi ex sup-
positione impossibilis: quod autem est possibile ex suppositione impos-
sibilis, non est possibile simpliciter. Sic autem minor est falsa: Chris-
tus potest velle peccare, quia sicut non potest peccare, ita nec ve-
lle peccare.

*Aliud potest dici, quod propositio (A) conditionalis potest per se,
& id est per conditionem denotare vel potentiam possibilem, vel im-
possibilem. Si impossibilem, nihil sequitur sicut hic. De hoc quare
dicitur 2. primi libri. Utrum Deus sit unus, in solutione illius argu-
menti. Quocumque, si essent meliora, sunt ponenda.*

DISTINCTIO XIII.

Circa istam Distinctionem decimam tertiam (6), in qua Magister
determinat de progressu Christi, quantum ad eius conversationem,
& operationem; queruntur quatuor. Primo, Utrum Christo
poterit conferri summa gratia, que potuit conferri creature? Se-
cundo, Utrum de facto fuerit collata anime Christi summa gratia
possibilis conferri creature? Tertio, Utrum possibile fuerit volun-
tatem anime Christi habere summam fructualem, possibilem naturae
create? Quarto, Utrum anima Christi poterit summe sibi Deo
sine summa gratia?

QUESTIO PRIMA.

*Utrum Christo poterit conferri summa gratia,
que potuit conferri creature?*

Circa primum arguitur, quod non. Anima Christi non potest ef-
fe summam gratificabile, quia non est summa natura intel-
lectiva.

Qualis: igitur nec summa in gratiam potuit recipere. Probatio con-
sequens, quia natura intellectualis excellentior est capax majoris
perfectioris, & excellentior: quia capacitas perfectioris est secun-
dam gradum naturae perfectibilis.

Hic dicitur, (a) quod nimis Christi debeat habitus quidam su-
pernaturalis per quem augebatur capacitas illius nature, ut sic pos-
set recipere maiorem gratiam. Contra, natura excellentior sicut ca-
pax eiusdem habitus, vel excellentior, & per istam esse capax
majoris gratiae, & ita semper natura excellentior est magis gratifica-
bilis, quam natura ista, live ex se; & ita sup-
portio est perfectibilis ad perfectionem, nunquam potest illa habere
maximam gratiam possibilem in consueti claustris. Præterea, nec po-
test sibi conferri ille habitus, qui cum gratia sit actus primus super-
naturalis, non præsupponit aliquem alium actum præviam superna-
turalem. Præterea, gratia, quam anima Christi potuit recipere,
necessario est finita, & in e. ito gradu, quia in factis esse & non in
se: sed ultra istum gradum potest haberi gratia maior. Probo, quia
si intelligatur gratia in aliquo gradu maiori, non propter hoc intelli-
gitur inhiata, sed finita: gradus enim finitus non repugnat perfo-
rioni creature: ergo non est contradictio fieri aliquid perfectius illis
& illud non esse aliqua forma in specie alia a gratia: quia ista species
est summa in perfectionibus supernaturalibus.

Præterea, si gratia anime Christi esset in termino, ut non posset
omnino maior illa esse, aut hoc esset propter rationem in se: aut
propter aliquid ex parte efficientis, aut ipsius. Non primo modo,
quia ipsa est participatio charitatis infinitæ, & ita potest in in-
finitum crescere, antequam deveniat ad charitatem quam participat
nec secundo modo, quia efficiens aut infinitum: nec tertio modo, quia
forma recepta semper ampliat capacitatem recipientis, quia chari-
tas dilatat.

Præterea, si posset habere gratiam summam creabilem, tunc pos-
set habere gratiam, cui nulla esset æqualis. Probatio consequens,
quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. *Topic.*
Consequens est falsum, quia posset Deus aliam naturam humanam
æqualem, vel angelicam naturam assumere, & ei conferre æqua-
lem gratiam. Contra ista natura potuit assumi ad summam unionem
quantum ad esse: ergo quantum ad operari: summa unio quantum
ad operari non est nisi per summum habitum gratie, que est princi-
pium operandi: ergo, &c.

Præterea (b), natura intellectuali convenit, quod sit capax gra-
tiæ, in quantum imago Dei: sed ista natura potuit esse summe imago
Dei: ergo summe capax gratiæ: ergo potuit sibi conferri summa
gratia.

a Ad illud b De gratia vide 6. 17. dist.

a Cuiusmodi 9. q. 12. b Aug. 14. de Trin. c. 8.

Q U Æ S T I O II.

*Utrum de factis suis collata anima Christi summa gratia
possibilibus conferri creetur?*

Secundo quaeritur de factis, an illi animae fuerit collata summa gratia, quae potuit creatura conferri? Quod non: quia *1. de Trin.* dicit Augustinus, quod (a) *Beatus est, qui habet quicquid uult, & nihil uult uale*, hoc non tantum intelligitur de uelle actuali, qui tunc aliquis dicitur in uis potest esse beatus pro aliquo instanti, quia non illo potest habere quicquid uult: & tunc nihil actualiter uult uale: ergo intelligitur de posse uelle, ut scilicet habeat quicquid potest recte uelle. Potest autem Michael recte uelle habere tantam gratiam, quanta natura eius est capax, quia uelle liberum semper est rectum, quando conformatur uoluntati naturali, quae semper est recta: uoluntas autem naturalis Michaelis est ad tantam gratiam, quanta natura eius est capax. Natura autem animae Christi non est ita excellens, eum per consequens tantae gratiae capax ergo ipsa de factis, modo non habet tantam gratiam, quantum habet Michael, si Michael est beatus.

Præterea, non est ponenda tanta gratia in anima Christi, nisi quanta requiritur ad beatitudinem illius animae: sed potest beatificari, si tota inclinatio eius naturalis conformetur. Potest autem perfectio terminari, etsi non habet summam gratiam creabilem, cum non habeat summam inclinationem ad illam, cum non habeat summam naturam. Exemplum huius: aqua quæretur, etsi non esset in centro, quia non habet summam frigiditatem.

Præterea, summa natura non est facta: ergo nec summa gratia. Antecedens probatur, quia quacunquē natura facta, possibile est aliam excellentiorem fieri, quia illa potest esse finita. Consequens probatur, quia ordo universi magis consistit in speciebus, quam in individuis, quia magis attenditur perfectio uicere secundum species, quam secundum individua: ergo convenienter uideretur esse factam summam naturam, quæ differret ab aliis naturis secundum speciem, quam summam gratiam esse factam, quæ differret ab aliis gratiis secundum numerum tantum.

Cantus, August. 13. de Trin. c. 19. *Summa gratia in rebus per tempus oritur est, quod bono in unitate persone si Deo comparatur.* Præterea, Joan. 1. *Magis gloriam eius, gloriam quam unigeniti a Patre, hoc est, qualis dicitur unigenitum: illa est summa possibilis dari: ergo.*

Præterea, Joan. 1. *Non enim dicit Deus Spiritum ad mensuram: intelligit de Christo: & ibidem. De eius plenitudine non unum accipimus.* Gratia non ad mensuram, est gratia summa possibilis, pl.

nitudo, etiam, qui potest participari ab omni alia gratia secundum aliquam gradum, non uideretur esse nisi in summa gratia. Item Magister in litteris. *Credendum est Deum tantam gratiam contulisse illi animæ quantum potuit conferre: tantam autem potuit conferre, quantum potuit creare, ut probabitur: ergo, &c.*

Q U Æ S T I O III.

*Utrum possibile fuerit uoluntatem animæ Christi habere
summam frigiditatem possibilem naturæ creatae?*

Quod non, sic probatur: uoluntas elicit actum merendi: ergo & fruendi; qui alia non secundum actum ipsius potentia mereretur aliquis; & fruere: uoluntas autem animæ Christi non potest habere in tantam rationem actui in eliciendo actum merendi, quia non potest habere summam uirtutem actiui, quæ consequitur ipsam naturam intellectiualem liberam: ergo non potest summam esse.

Præterea, si tanta gratia esset data Angelo, quanta est data animæ Christi, cuius ista uoluntas Angeli sit perfectior, causalitas ipsius actiua esset perfectior, quam causalitas actiua uoluntatis animæ Christi: & reliqua causæ per consequens equalis utrobique: ergo contra hoc, scilicet uoluntas Angeli cum tanta gratia posset in maiorem actum fruendi, quam uoluntas animæ Christi cum tanta gratia: quia una causa partiali existente equali, si reliqua est maior, potest locum perfectior efficiat. Contra, possibile est illam animam habere summam gratiam: ergo in eam fruere. Consequenter probatur, quo actus uoluntatis elicitur ab aliqua forma quætur in perfectione illi forme: imitatio est actus impernaturalis, & per consequens elicitur a causa supernaturali, quæ est gratia, & patet quod naturaliter, quæ gratia non est formaliter libera: ergo secundum quantitatem gratia potest esse quantitas frigiditatis.

Q U Æ S T I O IV.

*Utrum animæ Christi potuit summe frui Deo, sine
summa gratia.*

Quod non, quia gratia requiritur ad actum meriti in uis: ergo ad actum fruendi in patria. Probatio consequente, quia quando aliqua forma requiritur ad aliquam operationem, propter imperfectiorem alterius causæ partiali respectu illius operationi, tanto magis requiritur, quanto operatio est excellentior: sed gratia requiritur cum uoluntate propter excellentiam in actu merendi: ergo magis requiritur ad actum fruendi, qui est excellentior.

Præterea, alioquin posset aliquis esse summe beatus sine charitate, quia posset summe frui. Præterea, sicut ad operari naturaliter requi-

quiritur esse naturale; ita ad operari: supernaturaliter requiritur esse supernaturaliter: ergo, & ad summum operari summum esse: illud autem esse summum habetur per gratiam summam: ergo, &c.

Contra, non se habet in nona gradus respectu fructuorum in aliquo genere causæ, nisi efficientis: patet demonstrando, sed quodquid Deus potest facere per causam efficientem medianam, potest facere sine ea: ergo summam fructuorem, quam potest facere mediante summa gratia, potest facere sine ea: ergo, &c.

Ad primam questionem dico, quod summum potest accipi dupliciter. Uno modo positivo per excelsitatem ad omnia alia: alio modo negativo per non excelsitatem ad aliquo alio. Primo modo non est, ut dictum est, nisi unum dictum per superabundantiam. Secundo modo possunt esse multa talia, sicut sunt multa generalissima, quantum quodlibet non habet genus superius. Primum modo loquendo dico, quod Deus non potest conferre animæ Christi summam gratiam possibilem, quia potest creare æqualem: potentiam, & potest aliam naturam æqualem illi assumere, & æqualem gratiam huius dare. Secundo modo dico, quod summam gratiam creaturæ potest dare huic animæ. Ad quod ostendendum proba duo. Primo, quod summa gratia isto modo potest creati simul unica creatione: secundo, quod potest conferri creaturæ. Primum proba sic, accipit aliqua gratia determinata infima, puta A, quanto ascendendo, aut est ista ad aliquam superiorem & habetur propositum, aut non: sed potest procedi in infinitum: & tunc sequitur, quod quanto aliqua magis excelsit A, tanto est perfectior: & per consequens illa, que in infinitum excelsit, est in infinitum perfectior. & ita in se erit intensive infinita, & tamen eum ipsa videatur ab intellectu divino, sicut unum creatis notest una creatione creati, & ita præter hoc, quod infatur impossibile, scilicet, quod sit gratia hic infima, habetur propositum, quod illa gratia possit unica creatione creati, sicut ab intellectu divino videtur ut unum creatibile. Ad illa ratione habent evidenciam suam alie due rationes, quarum una accipitur a Philosopho: Physic. cap. de initio, quod quantum contingit esse in potentia, tantum contingit esse in actu. (a) & ita non est procedente in infinitum in potentia, quando ad formam: & ideo necesse est in forma quantumcumque perfecta, ponere terminum qualiter magis possibilem. (b) Sed contra istam propositionem infatur, quia possibile est in numeris procedente in infinitum in potentia: nullus tamen numerus est actu infinitus: ergo hic non tantum contingit esse in actu, quantum est in potentia. Respondetur secundum Averroem, quod appositio in numeris est secundum divisionem conjuncti: in divisione autem conjuncti proceditur ad materiam, & per consequens numerus efficitur ex processu ad materiam: sed continuum crescit, & augetur eundo ad formam, in processu autem ad formam necesse est esse statum, non autem in processu ad materiam, & ideo in quantitate con-

tinui est status in majus, non autem in multitudinem numerorum, sicut nec in divisione continui in minus. Sed contra hoc, si quilibet numerus est per se unus; ergo quilibet numerus habet propriam formam: ergo procedendo ad quolibet numerum majorem est processus ad formam propriam includentem virtutem formæ præcedentis: ergo non est processus in infinitum etiam in numeris. Dico ergo, quod ratio Philosophi ibi non concludit, nisi de quanto molli, secundum quam quantum quantitates, quantum contingit esse in potentia; tantum contingit esse in actu: immo tantum est in actu, quia non contingit quantum excedere secundum eum, nisi per hoc, quod partes ablatæ ab uno continuo per divisionem, apponuntur continui alii crescantis: & ita cum partes illæ nunquam possint excedere totum divinum, nec totum quantum, cuius appositio, potest esse minus, nisi secundum quantitates continentem quantitates divinis, & ejus, cui talis est appositio. Probabilitas dicti ipsius Philosophi est, quia secundum eum, agens naturale, sine cuius actione nihil potest esse novum, non potest quantum aliquod majore, nisi accipiat ab alio quanto aliquam particulam apponendo illi quanto. Sed secundum Theologos, loquendo de potentia divina, potest esse aliquod quantum majus in potentia, quam sit in actu, quia Deus potest majorem aliquod quantum non apponendo partes ablatæ ab alio quanto. Ad hoc ergo, quod dicta probatio Philosophi applicetur ad quanta virtutis, oportet habere aliam probationem Philosophi: & non est alia ibi probatio, nisi quod in quibuscumque permanentibus, sicut potest aliquod interius esse unum factibile unica factione, ita & quodcumque interiorum, si esse factibile, est factibile unica factione, & ita potest fieri summum; & tamen esse infinitum, si esset processus in infinitum. Ex hoc ergo, quod charitas vel gratia est quoddam permanente, etiam secundum quantumque gradum sequitur, quod si procedatur in infinitum, quilibet gradum factibilem erit per se factibile; & ita quantumcumque contingit esse in potentia, contingit esse simul in actu, quia possibilitas ad talem, vel tantum formam, non est possibilitas ad aliquid tantum in fieri, sed ad aliquid in facto esse (a). Ex istum intellectum tangit Commentator alibi, quod omnes potentie, que sunt in majori ratione quantitas, sunt unius potentie demonstratae, vel determinatae; hoc est, est una potentia ad supremum actum, in quo continentur omnes actus, ad quos sunt illæ multe potentie, quantum una reducitur in actum post actum. Sed in divisione continui potentie multe, non sunt partes unius potentie demonstratae, vel determinatae, id est, non est ibi aliquis unus actus, in quo continentur omnes actus terminantes potentias ordinare reducibiles ad actum. Et ideo dicere, in quibus unius potentie demonstratae, tantum valere, sicut dicere, in quibuscumque actibus ordinatis, quilibet actus secundum quantumque gradum, est per se factibilis, ibi supremum in potentia potest simul esse in actu, quia unica potentia potest reduci in actum

actum. In quibus autem actis esse tantum in fieri, sunt multae potestates ordinatae, non potest aliquod unum summum possibile dari in actu, quantum contingit esse in potentia: sed ultra quodlibet possibile in fieri potest fieri aliquid majus licet non unice latissime. Alia ratio ponitur ad conclusionem istam talis, quod si utique claritatem Deus potest creare, et tunc potest creare (subiectum includit predicatum) ponatur ergo in esse quod tantum creetur, quantum potest creare: ergo non potest majorem creare. Hinc ergo oppositum, quod summa creatibilis potest creati. Hinc ratio declaratur hic, quod prima propositio potest esse hypothetica conditionalis, vel categorica de conditionato predicato. Primo modo est necessaria, quia antecedens inclinat consequens. Si tantum potest, tantum potest (a), & hoc modo debet poni in esse, ita quod tam antecedens quam consequens ponatur in esse: quia si consequens ponatur in esse, & non antecedens, sit fallacia consequentis. Non enim oportet, quod ad quod sequitur consequens, ad idem sequatur antecedens: illa autem de *in esse*, est antecedens ad illud de possibili. Dicitur ergo propositio prima sic poni in esse quantum creat, tantum creat. Si autem accipiatur secundo modo, ut sit categorica de conditionato predicato, iste est sensus, potest creare, tantum quantum potest creare, id est, potest creare summam creatibilem si quid notetur potentia una modicum compositionem, propositio non est vera de terminis sed subiectum includit predicatum, quia predicatum est specificatum per illam determinationem, quia non est per se nota in illis subiectis, sed tantum est vera gratia mariana: quia in permanentibus quantumcumque procedatur, si minus possibile est ita illud esse factibile, sicut quodcumque aliud: & ita illae rationes tantum habent evidentiam ex prima. Secundum, quia magis est ad propositum, supponendo quod summa gratia possit unice actione creati: pro quo si potest connotari anima Christi gradum, quia subiectum acceptivum accidentis convenientis habentis gradum, quod non determinatur ex se ad aliquem gradum, potest quantum est ex se recipere illud accident secundum quemcumque intantum gradum: anima est tale subiectum respectu gratiae: ergo potest quantum est ex se, recipere quemcumque gradum gratiae. Major declaratur per oppositum. Ideo enim aqua non potest esse eamque gradum caloris recipere, quia calor est accidentis disconvenientis aquae in aliquo gradu. & aliquis ejus gradus non potest esse in aqua, manente aqua in futurum: sed oportet aquam contrariam. Ideo etiam aer, cui calor est accidentis convenientis, non potest quemcumque gradum caloris recipere: quia ex natura sua determinatur ad certum gradum caloris habendum. Ita etiam est de mixtis. Sed quando accidentis est habens gradum convenientem subiecto, non determinatur subiectum ad aliquem gradum eorum habendum, non videtur quare non possit habere quantumque gradus habere, quia non invenitur contradictio: & ubique quantumque non invenitur contradictio, illud ponitur absolute possibile

a Vide Tartoretum & Pirg.

potest formari ratio, & breviter: susceperunt formam habentis gradum, cui nullus repugnat, potest quemlibet recipere: anima sic se habet respectu gratiae. Probo: si alius susceptivus, inquam talis (per quod excluditur quilibet ratio activi concipiendi) repugnat aliqui gradus gratiae, repugnat et eundem ejusdem rationis, quia quodlibet capax gratiae, est capax, ut aequum rationis per secundam rationem hic: nullus autem gradus gratiae repugnat eundem susceptivo: ergo non alius.

Praeterea: Angelus & anima comparantur ad gratiam secundam eandem rationem receptivi, quia ipsa, ut recipitur, est forma ejusdem rationis, & ita recipientia inquantum recipient, sunt ejusdem rationis. Exemplum, sicut albedo est ejusdem rationis in lapide, & ligno, ita ista, ut comparantur ad albidinem, non sunt alterius rationis, immo accidit esse esse alterius rationis, ut recipient iorram ejusdem rationis: gratia autem anima. & Angeli est ejusdem speciei: alioquin una universaliter excedere aliam, & ita omnis gratia animae esset major quocumque gratia Angeli: vel e converso: utrumque est falsum: ergo ambo ista comparantur ad gratiam, non ut sunt in substantia: alterius rationis ista alterius accidit ensur recipienti talis accidens, & ita quantum potest recipere Angelus, tantum potest anima recipere: summam autem creatibilem potest aliquis Angelus recipere: ergo & anima ergo & ista anima.

Praeterea, quando inter aliqua extrema commensura est proportio, ut inter prima extrema illius proportionis, ipse est inter quocumque contenta sub altero extremo. Exemplum, caliditas, & caliditas: possibile sunt prima extrema similia super habere calorem in actu, & in potentia: in quibuscumque ergo invenitur istae rationis actualiter calidus, & potentialiter calidus, illis potest inesse talis proportio. Sed prima extrema huius proportionis, perfectio superius, & perfectibile superius: ergo in quibuscumque contentis sub altero extremo, est ratio illius proportionis, & ita quemcumque gratia potest esse perfectio cuiuscumque naturae inessentialis. Exemplum ad hoc: Si calor se habet ad naturam alterius, primo ut perfectibile ad perfectibile, & non determinatur ex natura alterius extremi ad aliquid inferius, ut sit extremum proportionis: quilibet superficies potest per se quocumque colore, quod ex extrema determinatur aliunde, puta, quod superficies, unde talis substantia, scilicet lapis, fac determinatum extremum talis coloris, tunc illa superficies non potest recipere quemcumque colorem, quod non est ex parte ejus, quia perfectibile est, sed inquantum illud, cuius est, determinat illi certam speciem, vel certum gradum coloris: sed si absolute esset perfectibile & reliquum, perfectio quilibet potest per se a quocumque gradu.

Hic iuxta primum membrum distinctionis scilicet exponendo superlativum possibile, est unum dubium. Verum de potentia ordinata Deo, potest fieri alia gratia nullis istis. Et videtur quod non, quia nulla alia natura potest esse capax habentium gradum, quia non

possunt esse duo capita, sicut nec duo suprema in eodem ordine. Similiter si possit dari aliquid alii tanta gratia: ergo possit tantam proficere in merito, quod possit tantum mereri, quod videtur absurdum. Nec potest dici quod licet Deus de potentia absoluti possit tantam gratiam concedere alicui naturae, sive assumptae, sive forte non assumptae: non tamen de potentia ordinata: quia secundum legem suam potest a sapientia divina, non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo fit instituta gratiarum in membris.

Quantum ad secundam questionem deest, probabile est dicere secundum Magistrum quod Deus tantam gratiam sibi contulisset, quantum potuit potuit autem ex precedenti questione concedere summam gratiam etabilem: ego, &c. In commendando enim Christum malo excedere, quam desiderare a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere. Confirmatur ista responsio per illud Augustini: de lib. abdic. *Quidquid sibi vera ratione melius occurrit, citius hoc Deum magis fecisse, quam non fecisse*, videtur autem simpliciter melius secundum rectam rationem, summam gratiam esse alicui conferri, quam non esse collatam: quia in hoc manifestatur summa misericordia Dei in dando finitum bonum gratiae sine meritis: igitur probabile est hoc esse factum: & non in alio, quam in anima Christi: ergo, &c.

Ad argumenta primae questionis. Ad primum, dicitur, quod licet non sit summa graminabile: quia tamen unius personae Verbi, ex hac unione ampliatu est capacitas, ut possit recipere summam gratiam, quam non possit recipere, si non esset assumptum. Contra hoc, quia circa illam naturam nihil ponitur absolutum novum per istam unionem, quia ipsa unio Verbo non dicit nisi specialem dependentiam ejus ad Verbum: sicut ergo manet natura, quantum ad omnia absoluta, ita & eandem habens capacitatem. Præterea, si Angelus fuisset assumptus, habuisset ex vi assumptionis majorem capacitatem, quam non habet, per te, & ita tantum aucta fuisset ultra capacitationem naturalem ejus natura per assumptionem, quantum modo natura assumpta aucta est per unionem: ex parte anime ultra suam capacitationem naturalem, vel plus, & ita natura ipsius potest capere plus de gratia, quam modo anima Christi. Potest dici breviter, quod quodcumque graminabile capax est in potentia obedienti quancumque gratiae: quia respectu hujus accidentis per accidens, & tamen convenienter, non habet unde determinetur ad certum gradum: neque illud inducitur per aliquam alterationem passivam ab agente naturali, sed tantum secundum quod absolute subiectum sui capax, & Deus potest imprimere. Illa ergo propositio, quod *proprio est perfectioris & perfectibilis*, si intelligatur secundum proportionem prædictam, scilicet, quod perfectioris perfectibile capax est majoris perfectionis: falsa est: immo totum perfectibile in communi respicit totam perfectionem in communi, & quodlibet quilibet. Habet tamen ista propositio probabilitatem de subiectis, & accidentibus naturalibus, que

conferuntur ex eis, quia secundum perfectionem causæ activæ totalis, est perfectio effectus: nullam tamen probabilitatem habet de forma subiecti aliorum, & materia, quia aliquando recipitur forma perfectior in perfectibili imperfectiori, quia dat simpliciter perfectionem majorem, & potentiam. Sed non oportet hic inlucere de materia, & forma substantiali, quia hoc est latius de subiecto, & accidentibus, sed tantum hic mittendum est, quod propter accidentalitatem talis accidentis, nulla rationem habet terminandi ad talem gradum. Ad secundum, dico quod aut intelligitur, quod ultra istam gratiam finitam suprenaturalem, possit fieri aliquid alius gradus alioquin gratia major, aut aliqua gradus in natura perfectionis supernaturalis major, sicut sit ultra speciem gratiam, aut absolute non in natura perfectionis supernaturalis major, sed absolute aliquid gradus superioris. Si primo modo, dico quod non potest, immo includit contradictoriam, quia gratia illa sit in termino. Et cum dicitur, si intelligatur gratia finita sibi addi, non erit infinita: Dico, quod erit incompossibile, quia aliquid finitum intelligibile potest repugnare alii infinito intelligibili: sicut si intelligatur aliquid addi nigro in aliqua perfectione, hic utramque componens est finitum, & tamen nihil tale est in se ipso, quia ipsa que intelligitur componi secundum intellectum includentem contradictoria, sunt incompossibilia. Unde in talibus non valet, postquam hoc intelligitur: ergo hoc potest fieri: quia non est infinita, hoc enim non est intelligibile, nisi secundum quod intellectus est in se talis, & hoc includit contradictoriam: & licet sic intellectus non sit infinitus: tamen habet aliquam incompossibilitatem, & repugnantiam in se. Si secundo modo intelligatur, tunc ponendo gratiam esse summam perfectionem, dicitur eodem modo, quod intelligendo supra naturam gradum superiorum gratia summa in genere perfectionis supernaturalis, sed tunc intelligitur, contradictoria, sicut aliquem eorum esse super finitum alium. Si tamen charitas, vel gratia non sit summa perfectio supernaturalis, sed intuitio, potest concedi, quod ultra summam gradum charitatis, potest fieri gradus superior ultra istam speciem, sicut gradus fructus. Si tertio modo intelligatur, (a) potest dici quod supra totum genus qualitatum nobilissimum, quales sunt ista perfectiones supernaturalis, potest poni, quod est infimum generis superioris, puta infima substantia: quia totum genus Substantie excedit totum genus Qualitatis: nec est inconveniens, quod minima substantia in perfectione naturali, excedat accidens quodcumque: licet aliquod accidens, ut in perfectione supernaturali, hoc est, in conjungendo obiecto supernaturali, excedat substantiam. Tale enim accidens non dicitur ex se perfectum: sed ex hoc, quod conjungit immediate cum obiecto perfecto. Duobus modis ultimus aliquid esse superioris summa gratia non est ad propositum. Ad tertium dico, quod quodcumque illorum modorum considerando gratiam, Christus habet

gratiam in termino, ita quod non potest habere majorem, & possit autem ex illa ratione fieri tres rationes ad propositum nostrum. Prima, quia charitas est quaedam participatio Dei, ideo necesse est, quod perfectum aliquem gradum determinationem capiat partem minimum perfectionis ita, quod nec statim includit determinationem aliquid respectu charitatis infinite, sicut est determinata participatio; alioquin non esset conclusio, quod calor, & quaecumque talis forma possit esse infinita, quia quolibet forma est participatio infiniti. Similiter secundo ex parte efficientis, quia efficie de nihilo naturam limitatam. Similiter tertio ex parte capacitatis, quia cum capacitas sit respectu eiusdemque gradus in forma, non tamen capacitas aliquid habet esse ad formam infinitam. Et cum dicitur, quod auget capacitatem, hoc patet esse falsum, quia quando eam cause concurrunt ad constituendum tertium, posterior non dat priora aliquid perfectionis ad propriam causalitatem eius: sed materia est aliquo modo prior forma, scilicet origine, ad constituendum compositum: ergo forma non dat materiam aliquid pertinentem ad propriam causalitatem ipsius materiam, & ita nec aliquam potentialitatem, vel capacitatem (quae est sua potentialitas) auget sibi. Quod si dicat, quod charitas sequendum unum gradum auget capacitatem non ad respectum ad alium gradum. Contra: charitas in quocumque, est forma eisdem rationis: ergo non augetur, sed in quocumque, est eisdem rationis: ergo non potest augetur aliqua augeri per aliquam charitatem receptam; sed tota preloponitur naturaliter. Ideo dico, quod in natura dei est summa capacitas, vel minima ante omnem formam receptam, nec illa augetur, vel minuitur, quaecumque formam recipiat: quia posse habere gratiam secundum Augustinum libro de *predestinatione sanctorum cap. 5.* inest homini a natura: ita quod illa potentialitas fundatur in natura anime, ut est talis essentia, ita quod nihil eam minuat. Ad ultimum patet, quod concludit de superlativo, ut exponitur positive.

Ad argumenta alterius questionis dico, quod beatus habet quidquid potest recte velle, non de potentia absoluta, sed de potentia ordinata, vel si de potentia absoluta, potest sic intelligi: quidquid potest absolute recte velle, hoc est, quidquid Deus vult voluntatem velle: Deus autem non vult aliquam voluntatem velle libere maiorem plurimam habere, quam sibi continet, & ideo non potest aliam gloriam recte velle. Et cum probat per voluntatem naturalem, quae semper est recta. Respondeo, & dico, quod appetitus naturalis coniuiciumque voluntatis est ad summam gloriam, hoc est, illa voluntas potest naturaliter persequi tanta gloria: nec tamen est sibi tanta inclinatio naturalis ad summam, quod oppositum se esse, id est, non summam gloriam potest sibi violenter inhi: sicut grave inclinatur naturaliter ad deorsum ita, quod oppositum eius, scilicet esse sursum, vel non esse deorsum, non possit inesse nisi violenter: quia illa inclinatio non habet principium intrinsecum necessitatis ad illud, ad quod tendit est, ita quod oppositum eius non possit inesse nisi violenter. In-

plua-

clinetur enim ad habendum gratiam summam, & tamen potest quietari in minima. Ratio est, quia non habet principium intrinsecum determinans eam ad aliquem gradum determinationis. Sed cum dicit, quod voluntas libera erit recta, si consona voluntati naturali: Dico, quod non semper, sed tantum, quando cum hoc consona voluntati superari, scilicet voluntati divinae, quando vult, quod Deus vult eam velle. Quandoque autem Deus vult voluntatem libere velle, quod vult appetitum naturalem appetere velle; quandoque autem non, sed vult voluntatem liberam velle esse consona voluntati suae, & consona appetitui naturali; & ideo beatitudo recte appetitur libere, quia Deus vult naturam appetitum hoc appetere, & voluntatem liberam esse sibi consonam. Vult autem Deus voluntatem non odire mortem in causa, & tamen vult appetitum naturalem esse ad oppositum mortis, & tunc non vult voluntatem liberam sequi eam; sed voluntatem suam, quae est regula superior: Ita est hic, quia ipse est voluntate sua, quae est regula superior, praesertim collibus voluntati creatae, ut ipsa non plus vult, quam voluntas divina sibi continet, & vult extra velle. Ad aliud dico, quod licet non habet ista anima summam inclinationem ad summam gratiam, quantum est ex parte innamendi inclinationis tamen habet inclinationem ad summam gratiam, quia potest summe coniungi objecto. Et ita licet potest quietari per quaecumque gratiam, sicut & quaecumque anima; non tamen summe quietaret sine summa gratia, quia nec summe coniungeretur objecto, in quo est perfectio quietis, nisi haberet summam gratiam. Ad tertium respondeo, quod si concedatur antecedens, & quod tamen videtur dubium, & contra auctoritate in Augustino *3. lib. arbitri.* potest negari consequentia. Et cum quatuor causis, quare Deus fecit summam gratiam, & non summam naturam. Respondeo, quod summa natura creata si esset, non haberet influentiam in alias naturas, sicut nec modo superior species in universo necessario influat in inferiores: summam autem in gratia influat secundum esse gratiae in inferiores: & ideo dicitur maior necessitas, ut ponatur aliquid habens gratiam summam, quam aliqua summa natura. Si tamen sicut Deus superet influentiam naturae superioris, si qua esset, in inferiores, quia influat immediate in omnia: ita potest immediate supplere influentiam summi grati, quia ipse influat gratiam in omnes. Potest ponit alia ratio, quia ibi in quocumque opere naturae manifestatur summe potentia, & sapientia divina, ipsa producit ea de nihilo: & hoc sunt quae pertinent ad Hierarchiam totius universi, quantum ad esse naturae: sed misericordia, & iustitia, quae pertinent ad Hierarchiam naturarum intellectualium, quantum ad esse morale, non summe manifestatur in quocumque opere gratiae: immo videtur, quod summa misericordia non manifestatur, nisi sine meritis summi gratiae, & gloria daretur.

Ad tertiam questionem, dico quod animus posse summe frui, potest intelligi dupliciter: vel formaliter, vel effective, hoc est, vel quod summa fructio informet istam voluntatem, a quocumque

causatur: vel quod ipsa voluntas elicitorum summam fructuonem, & quae causa activa respectu ipsius. Primo modo possibile est summam fructuonem creabilis conferre animae Christi, quia ipsa est receptiva cuiuslibet accidentis convenientis sibi, & in summo: quia non determinat sibi certam gradum illius, sicut fuit probatum in prima questione de gratia: & fructio est quoddam accidens absolute, possibile fieri a primo existente immediate sine actione voluntatis creatae. Secundo modo videtur probabile, quod cum illa voluntas non possit tantum vim activam habere, quantum voluntas creatae alia potest habere, ut Angelica: non potest illa perfecte elicere fructuonem, sicut alia voluntas potest. Licet enim possit summam gratiam habere, quae ut causa partialis respectu fructuonis quae consistit fructuonem in ipsa, & Angelo, si haberet eam; tamen alia causa partialis erit inaequalis, ut voluntas: altera autem causa partialis deficiente, deficit effectus, licet reliqua causa partialis sit aequalis. Modo tamen de facto est maxima elicitive, quia licet non sit voluntas: ejus ita perfecte activa, licet voluntas Angelica: tamen ipsa cum summa gratia, ut alia causa partialis activa, potest in perfectionem fructuonem, quam voluntas Angelica cum minori gratia, quae excedentia gratia excedit in ea efficiencia voluntatis Angelicae.

Ad quartam questionem dico quod sine summa gratia posset Deus conferre summam fructuonem creabilis hanc animae, sicut procedit argumentum ad oppositum: quia gratia respectu fructuonis habet tantum quantum est ex parte sui ad summam fructuonem, quantum tantumque causa efficientis secundae. Ita sine ea potest fieri, utrum tamen voluntas ista sine gratia possit tantum agere, quantum cum gratia, dubium est. Supponitur enim quod obiectum fructibile sit praesens intellectui, & voluntas sine omni habitu praesente tali obiecto, possit aliam fructum elicere, ita quod gratia non requiratur nisi ad aliam perfectionem fructuonis efficientem, sicut aliqua causa partialis dans aliquam perfectionem effectui, non tamen dans voluntati aliquam causalitatem propriam nisi summo voluntas causalitatem suam, quantum ad potentiam proximam, sive remota habet ex se: tunc autem potest necessaria connectio causarum secundarum, ut quod aliqua causa principalis non possit causare determinatum effectum, sine causa secunda determinata: sicut quod pater non possit agere ad esse filii ut pater, absque hoc, quod mater ageret, ut causa secunda, vel ponitur, quod Deus possit supplere causalitatem ejusdemque causa secunda, non supponendo causalitatem alterius causae: & tunc possit supplere causalitatem matris, & relinquere patri causalitatem sibi competentem, ut vult esse pater filii, licet nulla esset ejus mater. Si primum istorum teneatur, tunc dicendum est, quod ad fructuonem tantam, quantum posset elici a voluntate cum summa gratia, non potest voluntas agere sine summa gratia, licet posset illam recipere sine ea. Si autem fructuonem renatur, tunc dicendum est, quod Deus posset supplere actionem summae gratiae, ut voluntas sine illa posset secundum causalitatem suam agere ad summam fructu-

tionem, Deo suppleta actionem gratiae, ut causa secunda. Tamen de potentia ordinata non posset voluntas Christi frui active, sive elicitive summa, sine summa gratia: quia ordinatum est, ut causa prima, quae nata est habere aliquam causam secundam, non possit in effectum summam illarum causarum, sine tali actione causa secundae. Similiter ordinatum est, ut nulla voluntas summa penetraret actu secunda summo, etiam ut recipiam nisi habere summam actum primum: & ita nec possibile est de potentia ordinata, quod summa fruatur, sine summa gratia.

Ad argumenta istarum duarum questionum dico, quod prima duo concludunt, quod non potest summa frui elicitive, & hoc prout actio debet causae secundae, Deo non suppleta actionem aliquae causae secunda. Argumentum in oppositum concludit, quod potest summa frui formaliter, quod concedo. Tamen illud argumentum deficiat in hoc, quod videtur probare, quod fructio sit a gratia, ut a causa totali, quod est falsum. Unde licet illa naturaliter in hoc ad fructuonem, non tamen voluntas, quae est alia causa partialis, sed potius libera. Ipsa tamen voluntas in parte semper cooperabitur secundum ultimam potentiam suae activae gratiae secundum ultimam ejus. Et si obijciatur contra distinctionem positam ad istum tertium quod quia tunc anima Christi ex ista unione possit frui abique gratia, cuius oppositum dictum est *dist. 2. in 2. Respondeo, & dico, quod Deus possit immediate causare fructuonem in quacunque anima, & illa formaliter fruatur, sine gratia habituali: non tamen posset aliquam animam active se habere ad fructuonem secundum ordinem causarum iam positum, nisi ipsa haberet gratiam, ut causam secundam. Non ergo ex vi unionis possit competere anima Christi fructio magis, quam alteri animae; quia non ex vi unionis competit sibi elicitive secundum ordinem praesentium causarum secundarum, sed tantum si Deus suppleret actionem gratiae quae nata esset esse causa secunda respectu voluntatis in producendo illum effectum, & ita posset supplere in alia voluntate. Posset etiam illam frui formaliter, licet Deus immediate causaret fructuonem in ea; sed hoc non esset ex vi unionis, quia ita immediate posset causare fructuonem in alia: non ergo illud contradicere dicitur alibi; neque etiam illa fructio, si tantum esset in voluntate, ut in subiecto, causata a Deo immediate, esset laudabilis, quinon esset in potestate voluntatis fruantis: quia non est in potestate causa secunda uti prima, sed e converso: & ideo tam in via, quam in patria, ponitur aliqua forma creatae, ut voluntas possit uti illa forma in operando, & sit in potestate ejus, ut sic laudabiliter operetur.*

Ad argumenta quartae questionis. Ad primum dico, quod gratia requiritur ad meritum, quia meritum formaliter requirit, ut actus liber, & active elicitor a voluntate, & ita habet eum in potestate sua: & ita etiam gratia requiritur ad fructuonem, ut elicendam active a voluntate, sed ad habendum formaliter a Deo hunc actum, qui dicitur meritum, sive illum, qui dicitur fructio, non requiritur

beneficentia gratia: quia gratia non est ratio recipiendi talem formam, sed ipsam voluntas; sed hoc de potentia deo absolutum. Ad secundum dico, quod concludit de tractatione elicitive habenda non formam liter: quia ad hoc in unum effectum etiam diuim secundum ordinem causarum nonne est factum, requiritur utramque causam partem esse summe perfectionis: non sic ad hoc, ut passim recipiat formam formam, quae sine perfectione priori ipsius passis, vel sine aliqua causa secunda partiali potest in passum immediate causari a Deo.

DISTINCTIO XIV.

Circa istam quattordecimam Distinctionem, in qua Magister agit de perfectionibus assumptis cum humana natura per compositionem ad perfectionem naturae divinae, quaeruntur quatuor. Primo. Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo, & immediate percipi Verbi perfectissimum, possibile creaturae. Secundo. Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo, quae Verbum videt. Tertio. Utrum anima Christi novit omnia in potestate proprio. Quarta. Utrum anima Christi novit omnia per se ipsam in potestate proprio.

QUESTIO PRIMA.

Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo, & immediate perfici visione Christi perfectissima, possibili creaturae?

Circa primum arguitur, quod non. August. 82. quaest. 9. 3^o. *hanc rem non posse alium, alio passu intelligere, non est dicendum.* Ratio sua ibi ad hoc est, quia quilibet aliquid rem aliter, quam illa res est, intelligit, videtur, & omnia qui taliter illud, in quo taliter, non intelligit: quisquis ergo rem aliter, quam est, intelligit, non eam intelligit: non ergo potest quidquam intelligi, nisi quomodo est: & ex hoc sequitur conclusio ista proposita: ergo non potest intellectus animae Christi perfectissimus videre Verbum, quom quatenus alia anima. Praeterea, si perfectissimus posset videre Verbum: ergo posset videre Verbum sub ratione inobediens: quia omni visibili non sub ratione inobediens potest aliquid perfectissimus videre: consequens est falsum, quia obiectum spectat actum, & ita si visio creata esset obiecti secundum eundem rationem inobediens, & secundum eandem rationem obiecti est ipsius visio increata: ergo ista due visiones essent eiusdem speciei. Similiter tunc intellectus animae Christi comprehenderet Verbum, quia videret ipsum secundum totam rationem visibili sitam eius, quod est inconveniens.

Praeterea, omnis visio requirit lumen proportionale, & prius naturaliter ipsa visione: ergo sicut visio naturalis requirit lumen naturale aliud a se, & prius ipsa, ita visio supernaturalis requirit lumen in-

pernaturale aliud ab ipsa, & prius ea, & ita non potest visio supernaturalis esse prima perfectio illius, qui videt.

Praeterea, actus perfectissimus naturalis elicitur ab habitu; quia non est ita perfectissimus praecedens habitum sicut sequitur, secundum Philosophum. 2. Ethic. ergo, & actus perfectissimus supernaturalis praesupponit habitum supernaturalem. Consequenter probatur a simili, & ita non potest actus supernaturalis perfectissimus esse prima perfectio intellectus: Contra hoc est Magister in littera. Item summa insitio praesupponit suam visionem: sed ista anima Christi potuit sui lumen, & visionem possibilem creaturae, ex dictis praecedentibus: ergo, &c. Et quod immediate, probatur, quia quilibet potentis passus est immediate perfectibilis illo actu, respectu cuius immediate est in potentia: igitur intellectus, sive potentia intellectiva, est immediate perfectibilis ipso intelligere, & ita non necessarium mediante alio.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo, quae Verbum videt?

Quod non, quia tunc posset videre infinite: consequens est falsum, quia infinite non contingit pertransire. 2. Metaphysic. (a) Praeterea, illuminationes bonorum Angelorum sunt ordinatae, sicut patet per Dionys. de Angelis Hierarchis. sicut ergo superior Angelus prius illuminatur, quam inferior, ita prius illuminatur, quam ista anima, quae est inferior, & potest istam illuminare, sicut superior Beatus inferiorum: ergo ista potest aliquid de novo videre in Verbo, sicut & Angelus illuminans: quia illuminatus non prius videt in Verbo quam illuminans. Confirmatur ratio, quia ista anima, quantum ad illuminationem, aliquem ordinem tenet inter spiritus illuminatos: non autem illuminat Angelos, quia non habet victorem ad eam respectu illorum, cum sit inferioris naturae: ergo illuminatur ab eis: ergo prosequitur. Contra Magister in littera, & in omnia videt, quae Verbum videt.

In prima quaestione sunt duo articuli. Primus est, an possit perfectissimus Verbi perfectissimus, an primo, & immediate absque alia forma prius perficiendo. Quantum ad primum articulum, alio quod sit, propter eandem rationem, propter quam dicta praecedens quaestio dicit voluntatem eius posse habere summam claritatem: & ita verissime est esse de facto. Quod confirmatur per illud Hieron. lib. 1. de Summo bono cap. 2. *Trinitas sibi ipsi nota est, & homini assumptis*: quod non potest intelligi, nisi de notitia in termino, vel simpliciter, vel possibiliter creaturae. Quantum ad secundum articulum, potest dici, quod loquuntur intellectus habet rationem receptivi respectu visionis, non est aliqua forma necessaria prius recepta ad hoc, ut

inordinatio gratia: quia gratia non est ratio recipiendi talem formam, sed ipsam voluntas; sed hoc de potentia deo absolutum. Ad secundum dico, quod concludit de tractatione elicitive habenda non formam liter: quia ad hoc in unum effectum etiam diuim secundum ordinem causarum nonne est factum, requiritur utramque causam partem esse summe perfectionis: non sic ad hoc, ut passim recipiat formam formam, quae sine perfectione priori ipsius passis, vel sine aliqua causa secunda partiali potest in passum immediate causari a Deo.

DISTINCTIO XIV.

Circa istam quattordecimam Distinctionem, in qua Magister agit de perfectionibus assumptis cum humana natura per compositionem ad perfectionem naturae divinae, quaeruntur quatuor. Primo. Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo, & immediate percipiendum Verbi perfectissimum, possibili creatura. Secundo. Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo, quae Verbum videt. Tertio. Utrum anima Christi novit omnia in potestate proprio. Quarta. Utrum anima Christi novit omnia per se ipsam in potestate proprio.

QUESTIO PRIMA.

Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo, & immediate perfici visione Verbi perfectissimum, possibili creatura?

Circa primum arguitur, quod non. August. 82. quaest. 9. 3^o. *hanc rem non posse alium, alio passu intelligere, non est dicendum.* Ratio sua ibi ad hoc est, quia quilibet aliquam rem aliter, quam illa res est, intelligit, videtur, & omnia qui taliter illud, in quo taliter, non intelligit: quisquis ergo rem aliter, quam est, intelligit, non eam intelligit: non ergo potest quidquam intelligi, nisi quomodo est: & ex hoc sequitur conclusio ista proposita: ergo non potest intellectus animae Christi perfectissimum videre Verbum, quom quatenus alia anima. Praeterea, si perfectissimum posset videre Verbum: ergo posset videre Verbum sub ratione inobstanti: quia omni visibili non sub ratione inobstanti potest aliquid perfectissimum videri: consequens est falsum, quia obiectum spectat actum, & ita si visio creata esset obiecti secundum eandem rationem inobstanti, & secundum eandem rationem obiecti est ipsius visio increata: ergo ista due visiones essent eiusdem speciei. Similiter tunc intellectus animae Christi comprehenderet Verbum, quia videret ipsum secundum totam rationem visibili sitam eius, quod est inconveniens.

Praeterea, omnis visio requirit lumen proportionale, & prius naturaliter ipsa visione: ergo sicut visio naturalis requirit lumen naturale aliud a se, & prius ipsa, ita visio supernaturalis requirit lumen in-

pernaturale aliud ab ipsa, & prius ea, & ita non potest visio supernaturalis esse prima perfectio illius, qui videt.

Praeterea, actus perfectissimus naturalis elicitur ab habitu; quia non est ita perfectissimus praecedens habitum sicut sequitur, secundum Philosoph. 2. Ethic. ergo, & actus perfectissimus supernaturalis praesupponit habitum supernaturalem. Consequenter probatur a simili, & ita non potest actus supernaturalis perfectissimus esse prima perfectio intellectus: Contra hoc est Magister in littera. Item summa insitio praesupponit suam visionem: sed ista anima Christi potuit sui lumen, & visionem possibilem creaturae, ex dictis praecedentibus: ergo, &c. Et quod immediate, & probatur, quia quilibet potentis passus est immediate perfectibilis illo actu, respectu cuius immediate est in potentia: igitur intellectus, sive potentia intellectiva, est immediate perfectibilis ipso intelligere, & ita non necessarium mediante alio.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo, quae Verbum videt?

Quod non, quia tunc posset videre infinite: consequens est falsum, quia infinite non contingit pertransire in Metaphysic. 2. Praeterea, illuminationes bonorum Angelorum sunt ordinatae, sicut patet per Dionys. de Angelis Hierarchis. sicut ergo superior Angelus prius illuminatur, quam inferior, ita prius illuminatur, quam ista anima, quae est inferior, & potest istam illuminare, sicut superior Beatus inferiorum: ergo ista potest aliquid de novo videre in Verbo, sicut & Angelus illuminans: quia illuminatus non prius videt in Verbo quam illuminans. Confirmatur ratio, quia ista anima, quantum ad illuminationem, aliquam ordinem tenet inter spiritus illuminatos: non autem illuminat Angelos, quia non habet victorem ad eam respectu illorum, cum sit inferioris naturae: ergo illuminatur ab eis: ergo prosequitur. Contra Magister in littera, & in omnia videt, quae Verbum videt.

In prima quaestione sunt duo articuli. Primus est, an possit perfectissimus intellectus Verbi perfectissimum, an primo, & immediate absque alia forma prius perficiendo. Quantum ad primum articulum, alio quod sit, propter eandem rationem, propter quam dicta praecedens quaestio dicit voluntatem eius posse habere summam claritatem: & ita verissime est esse de facto. Quod confirmatur per illud Hieron. lib. 1. de Summo bono cap. 2. *Trinitas sibi ipsi nota est, & homini assumptis*: quod non potest intelligi, nisi de notitia in termino, vel simpliciter, vel possibiliter creaturae. Quantum ad secundum articulum, potest dici, quod loquuntur intellectus habet rationem receptivi respectu visionis, non est aliqua forma necessaria prius recepta ad hoc, ut

ne visio recipitur in intellectu, qua per illam formam non aliter
 est obiectum primae, quam potest esse sine ea: obiectio autem eodem
 modo potest recipi in intellectu, per illam intellectum eodem modo recipere
 visionem obiecti. Primum propositum probatur, quia illa forma posita
 non est obiectum primum, nisi absolute voluntate se representet;
 quia illa forma non potest esse necessaria ratio, qua obiectum sic
 primum ut visum (a): *Quia si visio videtur, si non visus, non videtur.*
 Illa etiam non posita, potest obiectum voluntatis se representate
 intellectus, & hoc actu eiusdem visionem in intellectu: ergo, &c.
 Deinde, si aliqua forma esset necessaria in intellectu prior ipsa vi-
 sione, dicitur: A. aut ergo, A. se habet ad visionem in ratione
 eiusdem essentiae: aut in ratione causae materialis, ut proprium recep-
 tivum: sicut superficies in substantia se habet ad colorem, quia est
 propria ratio susceptiva coloris. Si autem A. primo modo se habet ad
 ergo sine A. potest visio inesse intellectui: quidquid enim potest Deus
 per causam efficientem medianam, potest etiam immediate, & hoc in
 quocumque, quod est receptivum illius. Secundo modo, non po-
 test poni A. necessarium in proposito: tunc, quia tunc intellectus,
 ut est aliquid animae, esset beatus in A, quia receptivum multarum
 formarum immediate quaerit, quando habet perfectissimum for-
 mam, cuius est capax: hoc est huiusmodi, quia intellectus ex se non
 potest alias recipere, nisi per illam: & ita intellectus, ut est aliquid
 naturae, quaeritque naturaliter perficiuntur sibi inesse visio Verbi,
 quod est impossibile. Secundo, quia absolutum; quod est ratio reci-
 piendi aliquid formam, si per se est, per se potest recipere, sicut
 superficies per se existens potest per se recipere colorem. Ergo ipsa A.
 si est absolutum, & aliud a visione, & ratio recipiendi visionem;
 si per se est, per se potest recipere visionem: & ita A. per se existens
 potest beatificari visione, & per consequens etiam modo immediate
 beatificaretur: & etiam sequitur, quod intellectus non beatificaretur
 modo nisi per accidens: sicut substantia quantum ad potentiam
 passivam eius quaeritur per accidens, per colorem possibilem in se
 superficies. Quod si dicitur, totum, scilicet intellectus informatum
 A. per se beatificari visione, contra, unus actus per se, est una
 potentia per se, & unus per se receptivum: ergo illius visionis, quae
 est unus actus per se, non est totum per accidens per se potentia.
 Alterum ergo praedicte est propria ratio, & immediata recipiendi, &
 ita sequitur propositum, ut eae primae rationes concludunt. Itaque
 potest dici, quod intellectus animae Christi potest passive recipere
 visionem Verbi primo, & immediate, & hoc ita, quod non peti-
 citur prius aliquid lumen in quantum forma absoluta alia a visione;
 tunc quia ipsa visio est lumen perfectum; tunc quia in intellectu
 naturali, lumen praecedens visionem requiritur propter imperfectio-
 nem obiecti, quod vel non est de se actu intelligibile sed per intel-
 lectum agentem, qui est lumen, fit actu intelligibile, quod est po-
 ten-

tenis intelligibile; vel si actu est intelligibile, non est per se suffi-
 cienter ad movendum intellectum ad actum secundum. Neutrum illor-
 um est in proposito, quia essentia divina est lux summa ex se, & de
 se intelligibilis, & de se perfectissime movetur intellectus: ergo nul-
 lum lumen requiritur cooperativum sibi. Quanto enim obiectum ma-
 gis habet de se rationem, & perfectionem luminis, quod potest
 cooperari sibi, tanto minus corrigit ipsam: ergo obiectum omnino
 perfectum habens in se lumen naturam cooperari obiecto, omnino non
 corrigit lumen. Similiter ad recipiendum ipsam visionem, non re-
 quiritur habitus aliquid prius ipsa visione: quia habitus non disponit
 potentiam ad recipiendum actum, immo actus est motus prius recipi
 quam habitus; tamen habitus acquisitus in nobis habet hanc perfe-
 ctionem, quia est immanens in anima, transiente actu: ut sic intel-
 lectus, qui non potest habere perfectam notitiam plurimum obiecto-
 rum simul, quia non in actu, habet saltem notitiam eorum per-
 manentem, sicut potest, & ita in habitu: sed si aliquid actus esset ex
 natura sua ita permanens in actu, sicut ponitur habitus respectu illi-
 us, non quod poterit ponere habitum: quia actus talis habet perfe-
 ctionem actus primi, & secundi: sed visio beata ex natura sua est for-
 ma ita permanens in intellectu, sicut habitus, qui ponitur prius
 utroque enim permanet semper ex potentia perpetua obiecti beatifici
 & neuter potest alteri permanere, & si obijciatur contra istud, quia
 tunc potest intellectus ex parte naturalibus videre Verbum, quia sine
 lumine gloriae, & sine habitu praecedente visionem. Respondetur, &
 dico quod (a) conclusio videtur aliquo modo sequi, ponendo lumen,
 vel habitum praecedentem visionem, ita quod sit necessarium, vel sus-
 tinentur respectu visionis. Si enim ceteris miraculose illuminatur;
 tamen illuminatur, naturaliter videtur, quia habet formam creatam,
 qua naturaliter potest uti ad operationem illam. Ita si dicitur intellectu
 supernaturaliter aliquid habitus; quo dato tanquam per formam suffi-
 cientiam, intellectus potest videre Deum, & cum ipse habitus sit
 aliquid creatum, & naturaliter perfectissimus intellectus; sequeturque,
 quod per aliquam formam creatam, possibile esset naturaliter videre
 Deum, sed non sequitur negando talem dispositionem, vel lumen
 praecedens (sive dicatur lumen, sive habitus, non caro) quia in quo
 cumque instanti prior naturaliter ipsa visione, nulla est causa naturali-
 ter prior ipsa visione: quae enim ad illud instanti auctor, quo intel-
 lectus videt non habet intellectus, unde potest in istam visionem, sed tan-
 tum praedicte naturaliter ipse intellectus in se, & obiectum, quod potest
 elicere ipsam visionem: non est motum naturaliter proportiona-
 tum huic passio, nec naturam naturaliter movere ipsum. Tunc ad formam
 argumenti dico, quod non sequitur, nisi quod intellectus animae Christi
 potest naturaliter in visionem, sed non sequitur, quod visio potest si-
 bi inesse ex naturalibus suis, vel quod possit sibi inesse ex aliqua cau-
 sa naturali: quia non potest sibi inesse, nisi a Verbo immediate causa-

ibi est commentatio, & ad quatuor: & propter hoc hauritur ex
 respectu alterius excedit & ita utriusque quasi finitum est alteri,
 quia simpliciter ad quatuor. Sicut propter aequalitatem personarum
 divinarum potest dici una persona finita alteri, quia non excedit
 eam; & tamen simpliciter non est finita. Quia ergo nullus intelle-
 ctus creatus potest habere creaturam intellectualitatem, neque in aq
 primo, neque in actu secundo, quanta est intelligibilis Dei, ut
 obiecti; immo in intellectu excedit, ideo nullus talis intellectus crea-
 tus; et videtur quodcumque visibile in parte Dei, potest ipsum
 comprehendere; quia non est commentatio hinc inde. Ad tertium,
 dico quod luminis requiritur, sed non aliud luminis ab ipso obiecto,
 quando obiectum simpliciter insufficienter vicem luminis: quod enim in
 intellectione naturalis luminis sit aliud ab obiecto, hoc est ex imperfe-
 ctione obiecti. Unde in talibus similibus in pluralitate in imperfectis,
 non tenet similitudo ad concludendum in perfectis; quis que sunt
 dispersa in interiectibus; quandoque sunt quia in imperfectis, &
 maxima in supremo.

Ad quartum potest responderi per idem, quia similitudo non tenet
 de actu naturali, & supernaturali. Potest tamen aliter dici, videlicet
 est, quod actus perfectissimus cognoscitur, potest etiam a potentia si-
 mple habita procedens. Potest enim intellectus perfectissime cognosce-
 re quidem actus, & terminos ante omnem actum intellectus concludi-
 tum, & eos componere ad invicem, & ex rationibus eorum conclu-
 dere veritatem complexionis principii; quia secundum Philosophum
primo Philosophum, Principia cognoscimus in quantum terminos cog-
 noscimus; ergo perfectissime assensur principio ex terminis eius;
 ante omnem habitum genitum; licet talem assensum sequatur habent
 illi: & habitus est aliquo modo necessarius ad perfectionem naturae
 nostrae, quia in nobis non potest manere notitia principii aliquo modo,
 cessante illo actu, nisi maneret ille habitus principii; & ita post
 intellectum principii esset aliquid adeo in potentia essentiali ad intel-
 lectionem, sicut prius. Similiter potest dici de scientia conclusionis,
 quae est ex principia intellectus, & conclusionis illata ex eis per syl-
 logismum perfectum, qui ex se est evidens, per illam distinctionem
 syllogismi perfecti & *Primum*, quia scilicet nullus eorum, ut apparet
 necessitas eius, hoc est, ut sit evidenter necessarius ex notitia princi-
 pium, & evidenter illationis, necessario assensur conclusioni, ita
 quod primum circa ipsam conclusionem est ipsum *scire*; & ex hoc se-
 quitur scientia, quae est habitus conclusivus; & ita non praesupponit
 actui perfecti, sed sequitur.

Ad secundam questionem dicitur, quod non potuit videre omnia,
 quae videt Verbum, quia quanto causa perfectius videtur, tanto plu-
 res effectus possunt videri in ea, & e converso sicut patet de principio
 & conclusionis: quia quanto principium perfectius videtur, tanto plu-
 res

res conclusiones videntur in eo: ergo potest videri omnes effectus in
 causa prima, potest comprehendere ipsam; nullus intellectus creatus
 novit secundum: ergo nec omnium. Distinguitur ergo de scientia
 Dei, quia quantum est intellectus notitia, quae est respectu possibilium,
 & actualium, & quantum est scientia veritas, quae est tantum respectu
 sui habentium existentiam in aliqua parte temporis. Omnia cognita
 scientia veritatis ponitur anima Christi cognoscere in Verbo: non autem
 tantum omnia cognita scientia simpliciter notitia.

Contra rationem hujus positionis arguitur sic. Si ipsi A, conve-
 niant B, & C, ordinat, ita quod B, sit tota ratio respectu C, &
 intelligit B, non comprehendit A, multo magis intelligit C, non
 comprehendit A. Exemplum de subiecto, distinctione, & posi-
 tione: si intelligit distinctionem, non comprehendit subiectum, na-
 que intelligens possessionem comprehendit illud; vel pro medio accipiat
 passio prior: patet ibi propositio. Sed respectu Dei, esse infinitum
 intensive, & esse in quo infinita possibilia quomodocumque relati-
 vant, se habent ordinat: ita quod quia est infinitum intensive, ideo
 infinita possibilia relucunt in eo, & ita in infinita possibilia potest
 sed non e converso: sed cognoscere ipsam sub ratione infinitatis in-
 tensivae, non propter hoc comprehendit ipsam ex dictis in quaest. pra-
 cedenti; ergo multo magis cognoscens infinita possibilia, quae relati-
 vant in eo, huc ejus infinitus emittit, non comprehendit eum. Pra-
 terea, cognoscens unam effectum in Verbo, non comprehendit illu-
 lum, nec Verbum ut causa illius: ergo quocumque effectus cog-
 noscat, nullum eorum comprehendit, nec Verbum ut est causa
 aliter eorum: igitur multo magis nec simpliciter comprehendet
 causam, si omnes effectus eius cognoscit. Praeterea, illud exemplum
 de conclusione, & principio accipit falsum: causis enim inquam
 causa nullam perfectionem accipit a causato, quia naturaliter
 est prior eo: ergo cognitio principii, ut est causa cognitionis
 conclusionis, nullo modo perficitur per cognitionem conclusionis.
 Constat tunc ratio: accipitur aliquid principium ut totum in
 aliquo gradu, & querit, utrum per ipsum potest aliqua conclusio
 cognosci, ita quod maneat cognitio principii in intellectu prae-
 esse non aucta, aut non. Si sic habetur propositum, quia cog-
 noscens conclusionem, ex principio, non perfectius cognoscit princi-
 pium; & sicut de una conclusione, ita de quibusvisque inclusis in
 ipso principio. Si non: ergo illud principium, ut in hoc gradu cog-
 nitum, non est principium, quia respectu nullius conclusionis, quod
 est falsum; item tunc esset circulus inter illa. Illud etiam confirmat
 per Philosophum *primo Philosophum*, ubi vult quod oportet ma-
 xime cognoscere de subiecto quia est: & ratio est, quia in ratione,
 & quidditate subiecti virtualiter includitur tota ratio scientiae, nec
 per ipsam demonstrationem acquiritur aliquo modo de subiecto quia
 est: immo totaliter praesupponitur: sed tantum per demonstrationem
 acquiritur cognitio passionum inherentiaram sibi, & ita erit de

conclusionem respectu principii, quod cognitio principii totaliter supponitur demonstrationi, & in nullo potest esse acquisita per demonstrationem. Ad argumentum ergo potest dici, quod in ipso est fallacia consequentis. Licet enim perierit cognoscens causam, possit plura cognoscere, quando est causa peritiosa representans causam; non tamen et converso: quia potest stare cognitio principii in se non acta, conclusionibus plurius ex ipso elicitis, & ita de causa, & effectibus plurius cogitit. Contra distinctionem illam, qua solvitur quæstio de duplixi scientia visionis, & simplicis notitie, arguo, quia intellectus animæ Christi potest cognoscere in Verbo aliquid possibile futurum, nunquam tendens: ergo non præcisè videtur in Verbo, ipsum posse creare aliquid, quod non erat, etiam distincte, & ita multo magis hæc anima potest videre aliquid possibile in Verbo. Præterea, possibile est, ut videat in Verbo aliquid possibile, & qua ratione unum, & aliud: ergo ad vitandum infinitatem, oportet aliam terminum præterire, quam includendo actualia, & transcendendo possibilita.

Aliter responderetur ad questionem distinguendam (a), quod intellectus animæ Christi potest in Verbo videre omnia habitualiter, non autem actualiter. Secundum membrum probatur, quia virtus infinita potest se infinita, virtus finita acquiritur virtuti infinitæ, quod est inconveniens: ergo, &c.

Præterea, virtus finita distincte videt deo, quam tris, & tris, quam quatuor, (b) & sic ascendendo minus distincte videt mille, quam centum: ergo in infinitum plura, in infinitum indistinctius videt, quam pauciora: sed in infinitum indistinctius aliquo gradu videt, et non videt: ergo, &c.

Præterea, infinitas exterior præsupponit infinitatem internam secundum Averr. de Substantia creæ, & 12. Metaphysic. sed anima Christi non potest habere infinitatem internam, cum sit creatura, & quoddam finem: Ergo nec extensivam ad infinita objecta.

Contra istud, & primo contra primam partem positionis, et habitus, si intelligatur, quod unus habitus sit ratio intelligendi infinita objecta: hoc videtur impossibile, & hoc fuit propria ratio probis: quia tunc sequeretur. talem habitum esse intensivè infinitum, sicut probatum est l. 2. d. 3. de illo habitu, quem aliqui ponunt in Angelis representativum, quantum est de se, infinitorum objectorum.

Quia si dicatur super istum habitum tantum fundari infinitus respectus ad infinita objecta, & hæc possit fieri sine infinitate fundamenti. Contra hoc arguitur, quia tunc secundum hoc, secundum membrum contradicere primo: per hoc enim ponitur fundari infinitus respectus,

ergo, ut non sequatur aliquis infinitus fundamenti in se: ergo a simili non est inconveniens, quod aliam actus sit infinitum actualiter per infinitum respectus ad infinita, & tamen quod actus non sit in se infinitus. Hoc etiam de respectibus non concludit, quia aliqua respectus possunt fundari super idem, & aliquid non. Sic enim sunt infinitæ positiones super istam naturam albidum fundantur infinitæ similitudines, quia tritas ipsa nature, que est proxima ratio fundandi nihil rudiorem, quantum est de se, potest esse in infinitum: sed relationes aliam positionis essentialiter non possunt esse infinitæ: ad aliquid prius essentialiter, maxime quando illa prioriter est per se, puta efficientia, vel finalitatis: quia quæsto aliquid simul potest esse talis causa plurium, tanto est peritiosa, & ita si potest esse simul infinitorum, potest simul esse infinitum et tales autem sunt respectus habitus ad objectum ut primo cogniti; quia objectum est ratio, quare habitus habet primo esse.

Præterea, quod secundum membrum contradicere primo, probatur, quia omnis habitus in uno intellectu potest habere actum adequatum, vel adus adequatos sibi haberi, vel intellectus, in quo est: quia omnis causa totalis finita potest intellectus habere effectum adequatum, vel effectus adequatos: iste effectus quæ adequatus, si ponatur, erit unus omnium objectorum, vel effectus plures, si ponantur: quia habitus ponitur esse omnium in alio primo, & ita actus secundum esse etiam omnium, vel ergo iste habitus est infinitus, quod est propostum ex una parte, vel alii unus, qui esset infinitior, vel plures, qui essent respectu infinitorum objectorum, non esset infinitus, vel infiniti: quod est propostum ex alia parte: non enim ex totali causa finita potest procedere effectus adequatus infinitus, vel effectus adequatus finiti.

Tertio modo potest dici, quod anima Christi actualiter videt omnia in Verbo, quod videt Verbum. Quod declaratur, quia quicumque intellectus est receptivus notitie consequentis objecti: quia est totius entis, & per consequens ad quodcumque intelligibile habet destinationem naturalem, & si quodcumque cognoscere, in hoc peritetur naturaliter. Et sicut dicit de notitia illa, ita de visione in Verbo, quia illa est peritiosissima notitia possibilis haberi de objecto. Quilibet ergo intellectus est receptivus etiam habet visionem in Verbo, & hoc loquendo divinus. Ergo, & consequens quilibet intellectus est receptivus simul videtur in Verbo respectu uniusmodi objectorum. Probatur consequenter, cuiusque potest quilibet inesse, si ei possunt fieri eadem inesse, quia non opponitur: & infinita talia simul possunt eadem inesse, quia nulla est ratio impossibilitatis, vel inconpossibilitatis. Quodcumque enim illorum potest per se inesse, & quodcumque eum quocumque potest simul inesse, quia non opponitur: & quotæque simul possunt inesse, quia ex pluralitate inherentiæ non sequitur nova impossibilitatis. Et sic sequitur propostum: sicut enim videt in Verbo respectu cuiusque objecti potest & inesse anime Christi, ita & visiones duorum objectorum simul, quia non

a Opinio Henrici, quæst. 3. quæ 14. quare D. Bon. 2. Part. lib. 2. Com. 21.

repugnant; aliter non posset se videre beatam, & aliquid aliud in
 Verbo: & ita cum semper videt se beatam in Verbo, nunquam
 posset aliquid aliud vere in Verbo, nec quancunque multitudine pos-
 sit novam impossibilitatem, & parer: nec novam oppositionem, quia
 si esset oppositio, illa esset aliquid ad aliquid. Nec ista solutio est
 incompollibilis intellectu creati: Probo, quia recipimus secundum
 propriam rationem receptivi, non est in se potentia respectu actus;
 actus secundum sui potentiam, quam si fit in potentia respectu actus;
 quod apparet, quia ipsa actus sunt extra rationem receptivam, & parer
 in exemplo de materia; & forma: ergo intellectus non concluditur
 esse perfectior, si est in actu secundum omnes suas potentias passivas,
 esse perfectior, si est in actu secundum omnes suas potentias activas,
 quam quando est in potentia ad illos actus: sed intellectus est simul in
 potentia ad infinitas visiones; parer enim quod est in potentia ad
 quancunque actus ex natura sua, & simul in potentia ad omnes: ergo
 si esset in actu secundum omnes illos actus, non sequeretur tunc majus
 infinitas, quam modo. Quod si dicat, quod non est capax omnium simul,
 falsum est, quia simul est in potentia ad omnes: ergo simul potest habere
 omnes in actu, cum non sit oppositio illarum actuum, nec requiratur in
 receptivo aliquid sui repugnant. Præterea, sicut dicitur in sequenti
 questione, si anima Christi novit omnia singularia in proprio gene-
 nere, hoc est per species proprias, & ita infinitas, quia singularia
 possunt esse infinita; non plus autem recipitur intellectus infinitas vi-
 sionum, quam species eorum intelligibilium; quia estis visiones sint ali-
 quo modo perfectiores speciebus, non tamen requirunt aliam ratio-
 nem receptivam. Confirmatur ista positio, & quod etiam hoc sit de la-
 tino, per illud Augustini 15. de Trinitate c. 15, *fortasse non erant
 isti cogitationes subsistentes*, quod licet sit dubium de his, videtur
 tamen probabilis de ista anima tanquam beatissima, quod in ea non
 erunt tales cogitationes: ergo quancunque novit habitualiter, potest
 noscere actualiter. Hoc confirmatur per Damascen. lib. 2. cap. 30.
 dicentem, quod ista anima habet præsentiam futurorum. Hæc
 autem scientia non videtur habitualis, quia futura contingentia non
 sunt nata cognosci, sive in se, sive in Verbo, nisi intuitivè. Præ-
 terea, actus secundus est perfectior actu primo, & ita esse perfectior
 si cognosceret se omnia videre, quam si habitualiter cognosceret:
 ergo oportet ostendere impossibilitatem huius ad hoc, quod perfectio
 ista debeat illi in se: si ergo rationes ad hoc probandum sunt
 solubiles, videtur quod oppositum tanquam probabili sit tenendum.
 Præterea, actus gloriosus non videtur interruptus, & ideo non quando-
 que circa unum, & quandoque circa aliud: ergo simul omnia,
 & ita actualiter.

Potest dici quod conclusio ista posset poni duobus modis. Uno mo-
 do, quod anima Christi haberet unam visionem respectu Verbi, ut
 primi objecti, & omnium objectorum relucens in Verbo, ut secun-
 dario omnium objectorum, ad quæ objecta secundaria haberet respec-
 tum distinctos; nec sequeretur infinitas actus fundantis respectus ha-
 bituodis, qui non sicut est in potentia; & istò modo nulla ponitur
 in-

infinitas in actu, quia objectum quæ habet esse in actu. Alio modo
 posset poni quod respectu uniuscujusque objecti est propria visio: ita
 quod esset simul infinitas visiones receptivæ in actu a Verbo causantem
 (a) & iuxta istam viam secundam oportet ponere aliquam infinitam,
 quod videtur contradicere multis de auctoritatibus Philosopharum, &
 Sanctorum. Si omnes modis ponitur, non propter hoc sequitur vi-
 sionem illam esse actualiter infinitam, sicut est visio divina: ipsa enim
 non est compositiva primi objecti, neque objectivum secundum
 actuum, nec necessario ex perfectione sua est objectivum secundum
 actuum: sed potest esse illam actum, dato quod est actus tantum primi
 objecti: sed visio divina ex perfectione sua est necessario sui, & aliam
 rum. Sed dato, quod posset recipere unam visionem respectu infiniti-
 torum, vel infinitas visiones; & dubium est, an respectu illius unius
 vel illarum plurium si fiat, possit habere ista intellectus creatus ratio-
 nem elicitivam. Videtur, quod non, quia intellectus elicit intellectus
 elicitum, ut est prior naturaliter intellectioni, sed per hoc, quod
 aliqua intellectus est elicitus, nihil perfectioris autem habet pertinencia-
 tis ad ipsum, ut est prior naturaliter intellectioni: igitur nec potest
 unam intellectionem elicitam auferri nisi potentia elicitivam aliam.
 Confirmatur, quia quancunque illarum ministerium posset elicere, &
 tunc aliam non eliceret: sed tunc licet aliam elicit, & que perfectior
 manet in se, in quantum est elicitivus elicitivus: ergo potest aliam elici-
 cere. Oppositum videtur, quia quancunque virtus activa finita potest
 habere aliquam actionem ad quantum latens, & extensivè plures,
 ita quod plures illi non potest simul causare: igitur nullus intelle-
 ctus creatus potest elicere visionem infinitas. Et uno ad primam ratio-
 nem de præsentia principali elicitivæ ad effectum, estis dicendum,
 quod aliquid prius potest habere aliquam posterorioritatem quam non po-
 test simul: & ita licet nihil illi tollatur in re, ut est principer, hoc quod
 causat unum perfectior, non tamen potest simul quodcumque causare.

Sed si ista via tertiæ non placeat, necne quod infinitas videtur elicitivæ,
 neque simul recipiendum visiones, sicut infinitas habitumorum,
 vel unam visionem habitumorum, potest dici, quod videtur omnia habita-
 litaliter, non tamen actualiter, exponendo distinctiorem hoc modo:
 quod per aliquem actum videt Verbum, & per istum actum omnia
 relucens in Verbo sunt sui præsentia actus primo, & per hoc habita-
 litaliter sibi nota: quia generaliter loquendo, illud dicitur habita-
 litaliter notum, cuius est actus primus sufficienter objectivus. Non est
 ergo aliquis unum habitum in anima illa, qui unica sua ratione ostendat
 infinitas: sed actus quod videtur Verbum primo, est actus primus
 præsentis, quo sibi relucet omnia, que luceat in Verbo, & hoc
 quia Verbum est sibi manifestativum, ut speculum voluntarium re-
 præsentans omnia. Secundum, scilicet quod non actualiter, & de-
 claratur, quia experitur, quod attentio circa plura objecta est minus
 perfectia: & ideo videtur, quod impossibile sit potentiam finitam
 in-

xorum contingentiam de illi terminis: quia illarum complexio-
 veritas non includitur in terminis, sicut in precipuis, & terminis cas-
 sum includitur veritas necessaria complexionalis scilicet illis. Operetur
 igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, ut
 existentia sunt, cognoscendas habere aliqua objecta in se prae-
 sentia, ut possint in se intuitiva cognosci, & videri: & hoc non potest
 fieri in proprio genere, nisi ipsi rebus in se secundum suam existen-
 tiam praesentibus, & ita illa cognitio intuitiva in genere proprio
 actualis, vel habitualis, non potest dari illi animo de quibus: &
 quoad hoc necesse est dicere, quod praesent, sicut & alia soluta
 quia alia, & alia objecta, alia & alio modo cognovit. Similiter
 quantum ad intuitivam, quod secundum, quae relinquuntur ex ista pec-
 catis, & quia de rebus pluribus per se de rebus cognitis detestata sunt
 plures numerariae, quibus cognoscantur illa objecta quantum ad con-
 ditiones existentiae, non ut existentia, sed ut praesentia. Ad hoc di-
 co, quod etiam hinc non ad aliam in genere proprio, sed in ob-
 iectis, quoad se praesentia, non relinquuntur nisi species intelligibiles
 in intellectu, & in parte sensitiva species imaginabiles, ut in virtute
 phantastica. Habitatum est, quia de se praesentia non tantum relin-
 quuntur species sensibiles in phantasia, sed aliqua in parte memora-
 tiva, & illa potentia cognoscunt objectum sub alia, & alia ratione.
 Nam una cognoscit obiectum secundum se absolute, apprehenden-
 do quidditatem eius: alia apprehendit obiectum, ut in praesentio ap-
 prehenditur: ut quod apprehendit praesentia est immediatum ob-
 iectum, & ob id ipsum immediatum illius apprehendens praesentia est
 obiectum mediatum recordationis. Ita etiam praesentia aliquo sensibili
 sensu, potest virtute illius cuiusque intellectus duplex cognoscit
 una abstractiva, quia intellectus cognoscit abstracte speciem quidditatis, ut
 quidditas est, a se ipse in phantasia, quae respicitur obiectum ab-
 solute, non ut existit hic, & nunc, vel tunc: & alia potest esse in
 intellectu cognitio intuitiva, quae cooperatur intellectui, & ab hac
 potest derivari habitualis cognitio intuitiva imperata in memoria
 intellectiva, quae se non quidditatis absolute, sicut quae alia, sed cog-
 nitivum existens, quantum in praesentio apprehendebatur, ut praesentit.
 Hoc modo Christus per experientiam efficacie dicitur multa,
 hoc est per cognosciones intuitivas, id est, illorum cognitorum quan-
 tum ad existentiam, & per memorias detestatas ab eis.

Ad argumenta patet ad primum per hoc, quod etiam Evangelii non
 est exponendum, ut tantum profecti secundum appetentiam, quia se-
 cundum Augustinum, & quod est contra Apollinaristas, Evangelista
 variant historiam, & idem verba eorum sunt ut exprimentur: non
 sic de aliis sermonibus copiosi Scripturae factae. Et hoc etiam de-
 clarat auctoritas Ambrosii, & Apostoli ad Hebraeos, quia vere in eis
 aliqui sensus praesentis, non quod aliquorum cognitionem abstractivam ha-
 bitualem acquirunt, sed intuitivam, tam adulescentem, quam habitua-
 lem. Ad illud primum Metaph. & secundo Philosophum, dico, quod
 illa cognitio, quantum ad aliquam, est necessitatem in nobis, & aliqua

modo non; quoad cognitionem intuitivam semper est necessitatis,
 & quoad hoc competebat Christo, quia tunc non levi viator. Quan-
 tum autem ad cognitionem abstractivam non semper est necessitatis il-
 li procellas: quia haec potest haberi per species, non tantum ab-
 strahit, sed insinuat, quibus habuit cum Christis, & idem quoad
 hoc non tunc modeste in certis in Christo sicut in nobis. Ad quar-
 tum, dico quod dicimus non semper facit acquirere cognoscitiam de
 conclusionibus ad quam dicitur, sed videtur, sed illa cogitio, facit
 praesentibus, & ita dicitur in proposito, quod Christus potest dicitur
 ad conclusiones, quantum prout habuit cognitionem abstractivam,
 vel potest addeceat conclusionem sensitivam, licet praesentibus om-
 nem non sicut quidditatem terminatum, quae dicitur scientia secun-
 dum Arist. & P. 2. ad 2. dicitur, (ad licet proprie non sit habi-
 tus conclusivus. Et si obijciatur contra primum membrum, scilicet
 de cognitione abstractiva singularium secundum proprias rationes sin-
 gularium, sive omnium secundum illam viam, sive aliquorum secun-
 dum eam, quoad potest competere Christo & non nobis cum
 suis quidem speciei cum eis. Respondetur, illa negatio non est
 in nobis, quia respicit intellectum nostrum, contra quod non singu-
 laria sub propriis rationibus in extra eodem intellectu, quomodo
 habemus: sed praesentibus illis intellectus noster nihil cognoscit, nisi
 quod potest genere phantasiae, quia non in membris immediate nisi
 a phantasia, vel a phantasiabilibus, entes autem singulares non est
 propria ratio generandi phantasiae, sed tantum naturae auctore prece-
 dent illam naturae singularium. Ipsa autem entes singulares non
 est ut movere immediate aliquam potentiam cognitivam, nisi intel-
 lectum: & quod notum nunc non movet, vel propter connectio-
 nem eius ad phantasiae: in parte vero non est talis connectio, idem
 hoc, ut hoc intelligatur.

QUAESTIO IV.

*Utrum anima Christi mereat omnia perfectissima
 in genere proprio?*

Respondeo, quod potest intelligi de cognitione actuali, vel ha-
 bituali.

De habituali dico quod perfectissime novit, quia sicut positum est
 diff. 1. in anima posse habere omniam gratiam sicut positum crea-
 turae: & probabile est, quod habet species intelligibiles perfectissi-
 mas, per quas intelligit perfectissime se cognitione abstractiva ha-
 bitualiter.

Si autem queratur de actuali, tunc distinguendum est de abstra-
 ctiva, & intuitiva: quantum ad abstractivam non potest perfectissi-
 me scire ex ea parte, quia intellectus est causa partialis respectu in-
 tel-

tellectus: qui intellectus sunt non est perfectissimus intellectus creatus, & quanto ista causa partialis est imperfectior, tanto intellectus est imperfectior. Illa enim aliter secundum virtutem intellectus, & obiectum, sentis sine modo specialis: si rariis specialibus aliter obiectum in anima Christi ponitur tanquam obiectum speciei in se, cum quoque intellectus, quanto intellectualitas anima Christi debet ab intellectualitate alterius intellectus, tunc totum illud, tunc intellectus anima Christi cum illa specie locuta, potest equari totum intellectus intellectus alterius cum sua specie: & si totalis causa equatur totali, licet utraque partialis sit dividua inaequaliter utraque partialis, potest tamen equari equaliter. De intuitiva autem, cum ibi obiectum non ut in specie agit, sed ut in rariis. Sed in se perfectior est illa, & eodem modo cum quocumque operetur, sequitur quod intellectus, cuius intellectus est imperfectior, habeat illam admodum imperfectiorem: sed de intuitiva in Verbo potest dici intellectus ille perfectissimus videtur, sicut & videtur Verbum.

DISTINCTIO XV.

Cetera ista doctrina quatuor D. Michielum, in qua Magister agit de delectatione assumpti cum natura humana, quatuor unam,

QUÆSTIO UNICA.

Utinam in anima Christi secundum portionem superiorem fuerit verus dolor?

Quod non est. Contraria non possunt esse in eodem gaudio, & tristitia fore huiusmodi: ergo. Major probatur, tamen quia contrarium est maxima oppositio, & ideo includitur in omnibus oppositionibus: & per consequens sequitur ad unum, sed quod ad quæcumque opposita sequitur contrarietas: tunc, quia hoc vult Philosophus in *Metaph.* ubi dicit, quod si contrarietas ponitur formaliter in eodem, sequitur contrarietas verificari. Et a dicitur ad maiorem contraria esse simul in eodem motu, vel in mobili, quia terminus a quo, non simul totaliter expellitur: nec terminus ad quem, totaliter acquiritur, imo quod movetur dum movetur partem est terminus a quo, & partem in termino, sed quæ, ex *6. Physic.* & *9. Metaph.* Contra hoc, quis non sicut simul in somno, & in esse perfecto, quia ibi sunt incompossibilia, & etiam quia quando simul sunt, quæmodocumque unum dimittit aliud: hic autem gaudium non dimittitur, quia non sicut decessit, ut tristitia illius anima

non dimittitur per ad in meritorium sic acceptum Trinitatis, ut scilicet pro genere humano.

Si dicatur ad maiorem, quod gaudium est, & tristitia non sunt contraria in proposito, quia non sunt de eodem. Contra, illud circa quod sunt contraria est subiectum idem: sed non oportet, quod habeant eandem causam: ita enim sunt contraria, & incommpossibilia alba, & nigra, & sicut a contrariis causis, sicut calido, & frigido, sicut si passio heri ab eadem causa: sed obiectum se habet ad illas passiones, ut causa electiva: ergo. Præterea secundo, impossibilitas corporis est in corpore a Deo glorificante, & tamen non patitur secum possessionem corporis ab illa causa inferiori: ergo impossibilitas, & passio a diversis causis sunt incompossibilia: igitur partem ratione in proposito, Præterea tertio, impeccabilitas anime ex hoc principaliter convenit, quod conajungitur sibi ultimo immediate: & tamen cum hoc non fiat, quod ipsa sit peccabilis circa quodcumque aliud obiectum, ubi tamen est tanta distinctio, quanta in proposito, quia obiectorum, circa que fietur oppositio illa. Præterea, 7. *Libor.* delectatio vehementer expellit tristitiam non tantum oppositam, sed etiam contingentem: igitur dato, quod non sint contrarias, adhuc tamen gaudium excellere de uno excludit omnem dolorem. Confirmatur, quia secundum Avic. *6. Naturalium parti. 4. cap. 5.* potentia naturalis infertur motus de impedire ex aduove sui intentus: quod patet in capite Pauli. In quo nescivit utrum in capite, vel extra caput videretur crux illa, de quibus loquitur secunda ad *Corinth.* 12. In quo multo magis videretur, quod potentia magis ex vehementer operaretur, & passio circa eum obiectum, impedit seipsum circa aliud obiectum in operatore, & passio. Confirmatur etiam per divinam scripturam operationem de causis, *augustinus prima in magister est, & per cor. 12. quia dispersa timor.* Præterea, gaudium sequitur dilectio cordis, & ideo includitur in contritione: igitur non possunt esse simul: non cum simul potest esse illatus, & contritione. Præterea, Hic habetur videtur expressè removere tristitiam veram, & dolorem Christo. Contra, *Matth. 22. Vere dolere non sicut ipse portavit.* Præterea, *1. Petri. 2. dicitur in portione Christi.* *1. Petri. 2. est dolor, sicut dicitur ubi, sed omni dolore non attingente portem unum superiorum anime, potest esse major dolor, sicut & omni gaudium in portione alia potest esse major tristitia, quod est in portione superiora, sicut patet in beatis. Præterea, Christus intravit in sua passione, tamen principaliter consistit in superiorum portione. Præterea, tristitia pro peccato Ad. Adam unum peccavit secundum portionem superiorum: igitur secundum illam tristitia Christus in passione enim debet esse secundum illam, secundum quod peccavit. Præterea, (a) mors Christi fuit violenta: ergo involuntaria, & tristis. Antecedens probatur, quia tunc non fuit naturaliter*

a. In ista q. per totum reperitur magna varietas in originalibus, sicut ex versionibus scripti Anglici cum repugnat Lex. c. 9. §. 27. Vide *Psalm.* hic tenentem contraria etiam in summo posse esse. *Text.* c. 7. §. 87.

a. Vide *Henr.* quæst. 8. quæst. 4. §. quæst. 12. §. 11.

b. *Sup. 1. dicit. 1. n. 6.*

moritur: nec obdoleat motu naturalis, sed prout natura laeta.
 Praeterea, Damasceni lib. 1, cap. 13, *Est humor naturalis multatus
 anima divisi a corpore, propter eam a principio a consilium impo-
 ritam ipsi naturalis compositionem, & familiaritatem: propter quod
 emittit motum malum immensum, prout ibidem est tristitia de malo
 praesente: spiritus propter naturalia legem impolitum a conditioe,
 tristabitur animi illa de passione, & per consequens quantum ad por-
 tionem superiorem, quia ad illam pertinet referre legem a condi-
 tionem impolitum, quia judicium secundum regulas aeternas. Praeterea,
 ibidem dicitur: *Negamquam deitas passioni assumit circa patientem cor-
 poris, neque suscipiatur, & tristitia demonstrat circa animam
 turbatam, & tristitia: neque manifestat, & orat circa intelli-
 gentiam vastam, & orationem.* Per impolitum autem significat
 habere aliquid e coadone fantasmatum. Praeterea, super illud Psal.
 87. *Repleta est malis anima mea, dicit August. Non videtur, sed
 patitur: igitur quoniam portio.**

Hic distinguitur de superiori portione, ut est natura, & sic doloit,
 quia fundatur in anima dolente: vel ut ratio, & sic non doloit, quia
 non per compositionem ad obiectum quod respicit.

Contra illud d. 11. q. 1. c. 1. arguitur, nullam praedictam dicitur
 esse alicui rationis in genere alienius, quia accidet illi, sicut non
 dicitur homo secundum materiam edicare, licet modo accide
 ad edicere, sive ad bene: ten esse: igitur nec secundum portioem su-
 perioiorem dicitur anima dolere, si anima alicui accidit accidentaliter
 cuiusdam portioem superiorem, nisi dolere: talis est ratio respectu
 est, ut natura, & respectu fundat ad animam ut fundamentum
 illius dolentis. Consequatur ratio, quia sic possit dici anima intelligere
 secundum voluntatem, ut natura, non ut voluntas, quia ipsa anima, vel
 natura, quae est voluntas, vel in qua est voluntas intelligit.

Praeterea, anima, ut distinguitur a potentia, vel potentis, non
 convenit dolere, sicut nec respicit obiectum, de quo doloit: sed
 ipsa est tantum una secundum se in portione inferiori, & superiori,
 ut non respicit aliud obiectum, & ut est tantum actus primus igitur
 ut est una in illis duabus portioibus, non potest esse ratio, & pro-
 pter quam altera carum doloit: igitur propter animam, quae est ea-
 dem portioem inferiori dolenti, non dicitur dolere portio superior,
 quae non est ei eadem.

Praeterea, si anima ut natura, convenit dolere, hoc maxime con-
 venit illi propter separationem eius a corpore: quia non, ut natura,
 convenit patitur corpus, & naturaliter inclinat ad corpus, sed
 consequenter est falsum, quia in separatione eius a corpore fuit tanta im-
 passibilis: igitur tunc non tristatur.

Ad solutionem huius questionis, praesentanda est auctoritas Au-
 gust. 14. de Civit. cap. 15. ubi dicitur, *Dolor carnis tantummodo
 sensus est animi ex carne, & quaedam ab eis, passioem dissecio,*
 sicut

*sensu animi dolor, qui tristitia nuncupatur, est eius dissecio ab
 eis rebus, quae habet naturam accidens. Et hoc patet distinctio
 inter dolentem proprie dictum, qui taliter iustitiam ex carne, &
 primo secundum partem sensitivam, & tristitia proprie dictam, quae
 incit animi secundum se, & primo secundum partem intellectivam.*

Ad hunc ergo quoniam solentem, vixit videtur ali, qui fit
 dolor, & quod tristitia, accipiendo vocabula haec proprie: hoc dicitur
 quomodo verus dolor iust in anima Christi, & secundum quod po-
 tentiam, & de quo obicitur. Tertio, de tristitia, & ibi primo, si
 ipsa iustitiam secundum portioem superiorem, & secundo an iustitiam
 secundum portioem inferiorem, & de quibus objectis.

De primo dicitur, (a) quod prima radix doloris est immutatio of-
 fensiva, vel corruptiva dispositionis convenientis naturae, sicut
 contra prima radix delectationis est immutatio salvativa dispositionis
 convenientis naturae. Secunda, & proxima radix est apprehensio hu-
 jus immutationis. Nec sufficit secunda radix sine prima, alioquin
 Beatus post resurrectionem passus dolere, quia si esset in igne, perse-
 cutissime apprehenderet summam calidam, non tamen lederetur ab
 eo. Et ita si sola apprehensio sine immutatione prima sufficeret, pos-
 set Beatus dolere eandem in igne afflictivo.

Sed de apprehensione distinguitur, (a) quod aliud est apprehensio,
 aliud perceptio: quia apprehensio sensitiva habet per obiecto ipsum
 sensibile, puta apprehensio vixit colorem, auditus sonum: sed per-
 ceptio annexa apprehensioem habet per obiecto socrum trillans, vel
 profectum latitans sensum: & hoc merito convenientis, vel di-
 ssonantis, habet vim rei ad movendum ad plerone, quales res
 ipsa posse facere, sicut patet per Philosophum lib. de motu anima-
 lium, quod, *phantasia movet ad quaedam, ut res, ad celestia
 nem quidem, & frigiditatem, & modum immutatio cordis facit
 magnam immutationem cognoscit, sicut magnam immutationem in
 navi facit modica immutatio in gubernaculo navis: igitur illa inten-
 tiones virtutem obiecti habentem, possunt movere ad passiones animales,
 ut dolentem, & gaudium, quae consentiunt immutationem
 cordis ad passiones naturales corporis secundum calidum, & frigidum.
 Sic ergo dicitur quod apprehensio est tantum causa sine qua
 non, ut radix secunda respectu doloris, sed perceptio est causa pro-
 pter quam fit: ipsam autem obiectum praedicti, ut causa per se, &
 propter istam rationem motivi, non habet intentionem convenientis,
 & motum ad passionem animalem (sicut & obiectum, quod illa in-
 tentio circumstant) habet rationem motivi ad istam passionem at-
 tuzalem corporis, quam concomitatur illa passio animalis.*

Contra ista, primo videtur, quod illa prima radix sic nulla, quia
 secundum eum, sicut in dolore est immutatio corruptiva dispositionis
 convenientis naturae, ita in delectatione est immutatio indicativa, vel

a Henr. quodlibet. 9. q. 2. art. 1. q. 2.

b Vide 14. de animal. hic. File. 4. q. 1. Tertio. 156.

Calvaria ejusdem; sed ista immutatio nulla videtur esse, quia dicitur, ad quem certaminum est? non ad pascuum sensatio-em, & per consequens actus sicut primo, radix secundum; nec immo magis ad sensationem seipsum passionem, quia ista sentitur utramque radicem agitur ista est ad utramque dispositionem, ut ad proximum certaminem, que naturaliter procedit omnem actum tam finem, quam etiam potentiam delectantia, vel tristitia; sed nihil tale videtur necessarium ad delectationem, quia nihil, procedit amara ista, nisi forte specie obiecti, sed huiusmodi praesentet in virtute phantastica conservante specie, nihil minus potest esse conservatio necessaria: & omnia radices necessitatem ad delectationem debet tunc conservari. Si etiam sensatio sola fuerit, non minus potest esse aliqua delectatio, quia non minus citet operatio perfecta, quam concomitatur delectatio secundum Philosoph. 10. *Boetius. 24.*

Preterea, quod secunda radix simpliciter sine prima, probatur, quia licet organum sit carnis naturale, & ideo passibile passione naturalis, tamen immutatio organum est mixtum, ita quod est in medio propensione sensibilibus, hoc modo naturae est immutari immutatione intentionali ab objectis, in quantum sensibile: & hoc modo aliquod obiectum est sine convenienti, & aliud inconvenienti; & per consequens etiam aliquid delectans, & aliud affligens, sicut licet circumscriptur omnino alio prior illa actione intentionali ab objecto, si ipsa sit aliter obiecti inconvenienti in organum, ut est organum sensus, vel in sensu, sequitur color. Et hoc videtur manifeste in quibusdam sensibus, quia licet a sensibus eorum inducitur dispositio insensum naturam individui, tamen ipsa affligunt intentionaliter si sine convenienti sensu, vel organo sensus: sicut de amara potione, de qua dicitur gustus, licet sit sibi sensu infimo. (b) Solus enim sensus tactus dicitur esse animalis a natura, ut per ipsum percipiat corruptivam naturam, & est lugat, & licet concomitatur convenienti, vel disconvenienti naturae, & sensus, ut sensus; & sic concomitatur utriusque immutationis, quorum tamen una est aliter rationis ab altero; & post illa quae est sensibilibus in sensum, esse sine illa, & e converso, & ita disconvenientia in uno, effect sine disconvenientia in altero, & ita doctrinae illa prima radice.

Quod obicitur de Beatis, (c) tangetur in quarto, quomodo certum Beatiorum non preceperit in igne.

Contra illud de differentia perceptionis, & apprehensionis: quia videtur quod unius potentiae non sit nisi unus percipere actus simul: igitur sensus circa obiectum suum non sunt ponendi simul duo actus, licet idem ut percipere possit dici percipere, & ut imperfecius, possit dici apprehendere. Unde apprehensio dicitur, quando scilicet propter distrahentem sentientis intus occupati intentionaliter propter operationem, vel circa actionem aliarum potentiarum, operatio sensus est.

est imperfecta, & quando potentia superior concurret copulans potentiam inferiori eam obiecto, tacit attentio-em, & per consequens actus est intentionis, qui dicitur intentionalis perceptio. Si etiam illa debetesse distingui, magis videtur perceptio remota a dolore, quam apprehensio, quia magis videtur desiderabilis operatio, quam est motus perceptio, quam passio, quam videtur exprimeri apprehensio.

Quod etiam videtur dicitur de objectis perceptio sensitiva, quod sunt intentiones, non videtur verum: quia nullus sensus potest illas relationes percipere, sed tantum aliqua absolutam quae sunt principia movendi: relationes autem non sunt principia movendi sensum aliquem ad actum quemcumque. Similiter, si illa ponatur esse obiecta alterius actus ab apprehensione, videtur, quod oportet ponere duos sensus visus, & duos sensus tactus, & sic de aliis, quorum aliter percipiuntur, vel sonum, & aliter percipiunt intentiones aliter circumstantes, quia secundum ipsa obiecta distinguuntur potentiae. Quod adducit de motu animalium, non est ad hoc, quod illa intentiones convenienti, & nocivi causet ipsas passiones corporales cordis, quae concomitantur animalis, nec ipsas passiones immortales: sed magis est ad hoc, quod illa obiecta sensibilibus, quae referuntur in phantasmata, de quibus iam loquitur, sunt ipsa phantasmata virtute obiectivam, causet tales passiones: & ideo illa licet ad hoc, quod non oportet ponere ab aliis rationis obiectivam causantes dolorem, quoniam sunt in phantasia.

Aliter potest dici quod Genus generatius activa, & passiva sunt quaedam naturae absolutae, puta calidum, & aliud absolutum, puta caliditas, & super illa absoluta fundantur quaedam relationes, secundum quod haec passiva inclinatur ad haec activa, ut ab eis recipiant formam, ad quam sunt in potentia passiva, & quando ipsa sic proportionaria approximationi, ibi est alia ratio approximationis mutuae, ad quam sequitur passivum recipere formam ab activo: huius tamen actionis in activo, non est ratio, relatio aliqua procedens, puta relatio activi, sive approximationis (sed illa relationes erant causa sine quibus non) sed ratio huius ipsa natura absoluta activi. Sic in proposito potest dici, quod haec absolutum, ut visus inclinatur ad aliquid, ut ad extrinsecum perfectivum, puta ad album perfectum, sive pulchrum, & sic converso ad contrarium visibile, ut corruptivum, vel non inclinatur, sed declinat; & tunc relatio terminantis relationem inclinatur ad inclinans, dicitur convenientia, & alia vocatur disconvenientia; quae, ut accipitur in omnibus sensibilibus, non est relatio separata, sed distinguantur prout convenienti, dicitur illud, ad quod sensus inclinatur, ut ad aliquod perfectivum extrinsecum: & disconvenientia a quo declinat, ut a corruptivo, & offensivo extrinsecum. Nec est alia ratio, quare visus inclinatur sic ad album, nisi quia talis visus est talis natura, & alium talis; sicut nec est alia ratio quare materia inclinatur ad formam, ut ad perfectionem extrinsecam, nisi quia materia est talis.

a Cap. 1. Ratio contra Henr. 2. de anima ten. 118.

b 1. de anima 1. 28. & 3. 1. com. 63. & 64.

c d. 27. q. 13. & 3. 44.

emittit absolutam, & forma talis. Hunc autem respectum fundatum in obiectum istis sequitur approxinatio, quae tunc est maxima, quando album in se patiens, & ut praesens videtur a visu, vel percipitur. Ex hac autem approxinatio sequitur, quod illud, quod inclinatur, recipit a percipiente illo, a quo inclinatur, aliquam participationem, quae per se dicitur desideratio: quia quia non est in potestate passivi in percipiente agens, dicitur esse passivo, licet sit vere qualitas, & non de genere passivorum, (a) ut et P. adicantur, ut in alia dicitur fuit: sicut propter similes rationem dicitur ipse inclinatio dicitur, licet sit vere qualitas, & non materialiter habet aliquid aliud propter illam rationem, scilicet quod refertur obiectum, ut a quo, & ita est illud respectu causam effectivam, a qua est, sicut passivo; ita quod ex istis duobus dicitur, quod hoc est actio, (b) & illud passivo. Ratio igitur causae desiderationem istam non est convenientia, quae sit res in obiecto: nec etiam praesentia per perceptionem, cum est alia relatio quasi approxinatio agens ad passivum; sed sola forma absoluta, inper quam fundatur relatio objecti, est ratio casualis istud absolutum, quod est desideratio in illo absoluto, quod inclinatur ad hoc absolutum, ut ad percipientem extrinsecum. Ita etiam per operationem de dolore, quia absolutum, quod inclinatur ad absolutum convenientem, inclinatur ad absolutum causa primo, quod dicitur disconveniens, ut referatur ad potentiam, & ita secundo sequitur approxinatio; tunc tertio sequitur ex hoc impressio huius passionis, quae est dolor, una est contra inclinationem ipsius recipientis, ut forma intrinseca, sicut activum est contra eius inclinationem; ut extrinsecum. Quod ergo communiatur dicitur, quod convenientem desiderat, & disconveniens tollit: hoc non debet intelligi casualiter, quasi convenientia, & disconveniens sit rationes cavendi delectationem, & dolorem in potentia; sed absolute in quibusdam rationes generales ab ipso absolute distinctis, quibus convenit effectus ille, qui est esse delectationem, & illas rationes, convenientes vel disconvenientes vocamus; sicut cum dicimus, quod omne activum approxinatum passivo agens illud, activum & passivum non sunt rationes agens, nec patientis, loquendo de istis relationibus, sed ut per illas circumloquimur absoluta.

Si quaeritur, cui imprimitur illa forma, quae est desideratio, vel illa, quae est dolor, & cuius sit talis inclinatio in animam, an scilicet sensitivam, vel appetitivam?

Respondetur, possunt distinguere potentiam, quae anima potest hoc apprehendere, & quae inclinatur in hoc, ut in per activum extrinsecum, quae inclinatio usque terminatur, apprehensione sola praecedente: & ita sicut sensus per se attribuitur apprehendere, ita videtur, quod sic inclinatur, ita scilicet, quod terminatio tunc inclinationis.

a 1. d. 1. q. 2. §. 3. d. 1. §. 4. d. 49. q. 7. §. 13. q. 9. quod.
b De causis desiderationis & doloris, vide 1. d. 1. q. 1. §. 3. §. 4. d. 49.
c 9. Met. Text. 10.

nationis sequens apprehensionem convenientem appetitui sensitivo; Nam propter nihil aliud ponimus appetitum sensitivum, quam propter talem inclinationem, & eius terminationem, sive delectationem convenientem apprehensionem: & ita cum eisdem potentia sit forma respondentis, cuius erat inclinatio, desideratio erit in appetitui qui inclinatur. Hoc confirmatur per Damascen. 2. c. 22. animalium passionum terminus, id est, distinctio, est illud, Passio est virtus appetitiva virtutis sensibilibus in imaginatione boni, & mali. Sensibilibus, ponitur pro perceptibilibus, quia sensibilibus non perceptibilibus non dicitur propter passio animalis; in imaginatione boni, & mali; ponitur ut causa: quia sicut absolutum, quod est bonum, vel malum, quod dicitur convenientem, vel disconveniens, est causa huius passionis: imaginatio, id est sensatio in communi, est quasi approxinatio agens ad passum.

Practerea, virtutes morales ponuntur in appetitui, & non in parte cognitiva; ut distinguitur contra appetitum, & ponatur potissime propter delectationem, & tristitiam vitandas: igitur huiusmodi passionum sunt in eadem parte, & non in cognitiva. Quod igitur dicit Avic. 4. Metaph. quod delectatio est conjunctio conjunctiva virtutis cum convenienti, accipit ibi virtutem, ut includit cognitivam, & appetitivam suam propriam: quia qualibet virtus cognitiva habet suam propriam appetitivam, nec potest perfecte conjungi cum convenienti, nisi secundum utramque conjungatur: & propter propinquitatem accipiuntur tanquam una potentia; sunt enim inseparabilis conjuncta, quae operatio, & delectatio, quae Philosoph. 10. Ethic. (1) dicit non posse ab invicem separari, & ideo videtur eadem. Unde tales predicationes sunt causales, ut sit sensus, (b) delectatio est conjunctio conjunctiva virtutis cum suo convenienti, quia causatur ex objecto convenienti sensui.

Uterius de tristitia (b) quantum ad aliquid, est similiter dicendum, & quantum ad aliquid non. Nam appetitui sensitivo est aliquid absolutum ex natura sua convenientem, ut per se dicitur extrinsecum: & aliquid disconveniens, ut corruptivum extrinsecum, & quantum ad hoc similiter in voluntate. Sed quantum ad aliud, pro eo, quod ille appetitui naturaliter se habet ad obiectum (unde secundum Damascen. ubi supra, dicitur, & non dicitur) non sic obiectum comparatum ad voluntatem, quae libera est, licet aliquid ex natura sua sit convenientem voluntati, puta ultimus finis, tamen sit ultimus convenientem huius per actum voluntatis acceptantem, & complacentem sibi in illo; & talis convenientem postea, puta per velle obiecti, & disconvenientem per nolle, & ita relationibus convenientem, & disconvenientem concomitantibus relationes voliti, & noliti, sequitur approxinatio huius obiecti, scilicet apprehensio circa volitum, vel nolitum; & ex hoc ultimus videtur sequi in voluntate passio ab ipso obiecto sic praesente, scilicet gaudium, vel tristitia.

Quod autem tristitia proprie sumpta sit passio voluntatis, videtur, quia non est aliqua ejus operatio: quia non *velle*, patet; nec est *non velle*, vel *nolle*; probo, quia Deus, & Beati possunt summe *nolle*, & non *velle*: non tamen possunt tritari, quia non possunt evenire illa, respectu quorum habent *nolle*: trinita autem est de his que nobis volentibus accidit, secundum August. Quod apparet, quia Deus summe *nolens* aliquid, prohibet ne illud unquam eveniat; sed potest tamen *nolle* in viatore, & ponitur illud volitum evenire, trislabatur; & eo magis, quo magis *noluit*, ex dissimulacione tristitia, (a) secundum August. Erat igitur in eo aliquid, quod prius non fuit, quia prius non trislabatur: sed non est in eo aliquid operatio, nec simpliciter, nec trislabatur aliquem gradum, secundum quoniam non praesent. Non est etiam passio illa in voluntate ab ipsa voluntate effectiva, quia tunc est immediate in potestate voluntatis, sicut volitio, & nolitio; sed hoc est falsum, quia *nolens* aliquid, si illud eveniat, non videtur immediate habere tristitiam in potestate sua. Si esset etiam a voluntate, ut a causa effectiva, esset ejus operatio, ut *velle*, quod est ab ea, & in ea.

Si obicitur quod tunc obiectum necessario ageret in voluntatem, imprimendo illam passionem, quod videtur esse contra libertatem voluntatis. Respondeo, voluntas non necessitate simpliciter ab obiecto; sed inter ipsam, & obiectum est aliqua necessitas consequentiae. Sicut si volo, necessario *volō*. Et ita si fiat nolitio alicujus obiecti, & illud volitum eveniat, videtur necessario sequi tristitiam posse fieri in voluntate. Exemplum ponitur de libero volente tenero terram onerata servitute, in ejus potestate non est immediate non servitute: sed in ejus potestate immediate est non tenere terram illam, & mediante hoc non teneri ad servitutem. Ita in proposito immediate in potestate voluntatis est non *volle*, & mediante hoc non tritari de nolitio, si eveniat, quia non erit tunc sicut nolitum, quia si *noluit*, & illud eveniat, stante *nolle* necessario necessitate consequentiae sequitur tristitia. Et si queratur, quare non potest voluntas recipere nolitum ab obiecto sicut passionem illam a nolitio? Respondeo, voluntas, ut voluntas, libera est, sed ut *nolens* non est formaliter libera, quia habet formam determinatam ad unum, quae est ipsa nolitio. Licet autem liberum, ut liberum non immediate patitur ab alio: tamen ut determinatum ad unum oppositum, quod est sibi forma naturalis, potest per illam formam determinare se habere ad unum oppositum, & non ad utrumque; & ita pati.

Præter illam modum trislandi, quod videtur manifestare, quando scilicet obiectum sit disconveniens per *nolle* voluntatis, videtur dubium de disconvenientia alia ipsius obiecti; Utrum sufficiat ad causandum tristitiam, ut si est obiectum disconveniens naturaliter, & non nolitum libere: vel si obiectum est disconveniens appetitu sensitivo, & sibi triste: est per hoc sufficienter disconveniens voluntati, pro-

pro-

propter colligantiam voluntatis cum appetitu sensitivo, dum tamen offendatur sibi per intellectum.

Quantum ad primum dubium, potest dici, quod disconvenientia naturalis obiecti, si non nolitum ab ipsa voluntate ut naturali potentia, abique hoc, quod illud obiectum sit nolitum *nolle* elicito, sufficit ad trislandi a voluntate. Quod declaratur, quia secundum August. in Enchi. (a) *Voluntas ita vult beatitudinem, quod non potest velle miseriam*. Illud autem *velle* beatitudinis est naturale; ut dictum est 1. dist. primi: igitur *velle* naturale aliquis sufficit ad non posse *velle* oppositum illud, per consequens ad non posse gaudere de illo oppositum; & ad necessitate tritari de illo, sicut naturale *velle* beatitudinis sufficit ad trislandi de miseria naturaliter.

Sed obicitur contra hoc, quia vitia tunc contra naturam, & tamen omnis vitiositas sine tristitia agit.

Et si obijciatur contra hoc, (b) quia virtutes sunt divise contra naturam, & tamen omnis virtuositas sine tristitia agit virtuositas; igitur, non obstante disconvenientia obiecti materialiter ad portacionem, potest esse convenientia per virtutem, & ita sola disconvenientia illa non sufficit naturaliter.

Respondeo; inclinatio naturalis duplex est: una ad commodum, alia ad iustum, quarum utraque est perfectio voluntatis libere: tamen una inclinatio magis dicitur naturalis, quoniam alia; quia immediate consequitur naturam, ut distinguatur contra libertatem, & illa est inclinatio ad commodum; & ideo non potest esse inclinatio naturalis ad commodum, quoniam sufficit ad *nolle* oppositum, & ad tristitiam de opposito. Potest tamen in se inclinatio naturalis, & ad iustum, quae non in se fit ad *nolle* liberum, sive ad tristitiam de opposito.

Quantum ad secundum, potest dici, quod etiam illa connectio voluntatis cum appetitu sensitivo, praesentato appetibili per intellectum voluntati, si sic ad hoc, ut conveniens appetitui sensitivo sit conveniens voluntati, & disconveniens sit disconveniens & triste. Sic enim ponitur aliqua delictio irrepressibile praecedere in voluntate omnem actum liberum voluntatis: & sicut contra in delectationibus irrepressibilis, ita non potest in tristitia, vel doloribus respectu obiectorum tritari: ut fiat intellectus cooperatur sensui fortiter immutato, si non sit circa alia distracta, ita ponit aliquis voluntatem non necessario cooperari, sed universaliter comparari appetitui sensitivo per considerationem intellectus vel per alios impedimentum virtuosum. Hoc modo diceretur, quod corrupta volenter, licet, delectaretur in voluntate ex delectatione appetitus sensitivi, non tamen peccaret: quia delectatio, & delectabile potest esse non volitum quantum ad omnem actum elicito voluntatis. Secundum autem aliam viam operaretur dicere, quod licet delectaretur secundum tactum, non tamen secundum voluntatem, nisi obiectum esset libere volitum.

I. 2

Præ-

Præter duos modos prædictos tristitandi, vel tres, si secundum dividatur in duos, (a) videntur posse poni tertius, vel quartus modus tristitandi, propter *voluntatem* conditionatam, quando scilicet aliquid nolle aliquid, quantum in se esset, tamen in aliquo casu vult illud. Exemplum, mercator petitiorem in mari noli et projicere merces, si pollet efferre periculum. Sed hoc *voluntas* est conditionatum, quia scilicet quantum in se est, nolle simpliciter, tamen vult projicere, quia non coactus projicit: licet enim propter aliquid non voluit, puta periculum, ejicere; tamen non cogit invitus ejicere. Hæc voluntas absoluta evanesceret per *voluntatem*, nolitio conditionata videtur sufficere ad tristitandum de se nullo eveniente, sicut ille tristis ejicit merces, nec ibi *voluntas* oppositum facit tantum gaudium, sicut *voluntas* conditionata facit tristitiam. Talis quidem voluntas, & nolitio conditionata sufficit etiam ad peccatum mortale, quale forte fuit Angelorum non prius doceptorum, quam peccarent; & ad mercedem, quale est in miserante ex corde proximo, non potente tamen subvenire in opere, igitur sufficit ad passiones consequentes *voluntas*, & *nolitio*, maxime quando actus voluntatis conditionatus est intensus: igitur sufficit ad tristitiam.

Sic igitur (b) recolligendo istud membrum, potest dici, quadruplex esse tristitia: a ex disconvenientiæ propter. Uno modo de simpliciter nullo actu, & habitu, eveniente. Secundo modo de habitu nullo, & actu conditionaliter. Tertio modo, quia disconvenienti voluntati, ut naturæ. Quarto modo, quia disconvenienti appetitui sensitivo, cui conjungitur voluntas non habitata ad oppositum vehementius, quam fit inclinatio ejus ad appetitum sensitivum.

Quæritur ad secundam articulum, dico quod in Christo fuit verus dolor in parte sensitiva, quia obiectum approximatum tactui suo, & appetitui sensitivo, erat disconvenienti illi sensui, & ille sensus erat petente perceptivus, quia secundum proportionem bonæ dispositionis corporis est dispositio existentie tactus; 2. de Anima. c. (e). Et illud corpus fuit opinie complexionatum: sicut anima illius corporis erat parte. Infirma. Ulterius, dolor excellenti in parte sensitiva natus est impedire usum rationis; quod probatur, quia plus impedit usum rationis dolor vehementis, quam delectatio, secundum Augustinum. 83. qq. q. 26. Nemo est, qui non plus læget dolorem, quam appetus voluptatem; quantumvis non videmus immunitatis vestigia nisi in asperitatis reveri dolore & metu; sed aliqua vehementis delectatio sensibilis impedit usum rationis (secundum Augustinum. 14. de Civ. Dei. c. 16.) qua major in corporis voluptatibus nulla est, ita, ut in ipso momento temporis, quo ad ejus pervenit extremum, pene omnis ejus acies, & quasi vigilia cogitativa obrutur; & Philof. 7. Ethic. dicit quod furatur intellectum etiam sapientis sapientis: igitur multo magis

magis dolor vehementis sensibilis, natus est de communi lege impedire usum rationis. Ex hoc sequitur quod si in martyribus expostis maximis tormentis, intellectus habuit usum suum, quod hoc fuit ex specialis gratia Creatoris. Et si obijcitur, quod tunc tortis politicus non virtuosè exponit se talibus passio-nibus excessivis, quia in eis non potest uti virtute, propter vehementiam eorum, & ita privata se virtute. Respondeo ipsum pati talia dolores, est obiectum bonum eligibile propter bonum finem: & ideo debet habere illud pro obiecto, bona est adhibitis circumstantiis obiectis circumstantibus eam, licet bonus actus formaliter, qui est electio voluntatis, non maneat cum talibus tormentis passionibus conjunctis, ad quæ se exponit; ita etiam exponens se torcationi, si in momento summe delectationis non utatur ratione, nec per consequens voluntate; peccat tamen mortaliter exponendo se illi passioni, in qua non potest uti ratione: quemadmodum aliquis potest meretricio, vel dementitio exponere se delectationi propter bonum finem, in qua non potest uti ratione.

Tertio quantum ad istum articulum, dico quod si sensu vehementer patienti a delectabili, vel tristabili, intellectus possit esse in usu suo & naturale videtur esse, ut vehementer cooperetur potentie interiori, & voluntas comparatur delectando, vel tristando ipsi appetitui sensitivo juxta modum tactus in tertiam viam, postea in primo articulo de tristitia voluntatis. Sic igitur ad propositam potest dici, quod cum in Christo ratio permansit in usu suo, & voluntas non absorpta a dolore appetitus sensitivi, & intellectus per consequens insensitive dolorum illum apprehendit, & voluntati offendit; illa voluntas condoleat, sive quis naturaliter inclinatur ad oppositum, que inclinatio sufficit ad tristitiam de opposito secundum tertiam viam in primo articulo. Quod etiam declaratur hic, quia affectio commodi, que est concupiscentia, præsupponit affectionem amicitie, quis omnis concupiscentia bonum alicui, prius vult illi bene esse in se, quam illi concupiscat. Si ergo aliqua inclinatio ad concupiscentiam concupiscentiam, potest esse ratio necessaria tristitandi de opposito, multo magis inclinatio ad amandum illud, cui bonum concupiscitur, potest esse ratio tristitandi de opposito boni ipsius amati: sed voluntas, cum fit appetitus principalis personæ propriæ, summe naturaliter inclinatur in eodem commodum, & appetit illud: quia quando amicus sunt in bonum, superius dicitur principale inter illa illius suppositi; sicut cum sine multa cogitatione in homine, summa cognitiva, scilicet intellectiva potissime dicitur cognitiva hominis, ut homo; ita appetitus supremus hominis dicitur appetitus hominis, ut homo: igitur naturaliter summe appetit bonum personæ, cuius est, tanquam ejus, quod d'igitur amore amicitie, in quo fundatur omnis amor concupiscentiæ: & ita illum amorem amicitie necessario sequitur tristitia de opposito, & ita corruptio personæ necessario erit tristis voluntati. Alio modo, quia voluntas necessario colligat appetitui sensitivo secundum unam opinionem, quæ fuit tertia via in primo articulo, & illa colligatio fuit perfectissima in Christo, & intellectus apprehendit

illud obiectum tristabile, quia non fuit impeditur: ergo sequitur, quod passio tristitia, siue dolens, in eis voluntate. Sic igitur patet duplex via, quomodo Christus potuit doluisse in voluntate, siue appetitu rationali. Una propter inclinationem voluntatis naturalem ad salutem personæ: Alia propter sollicitudinem intellectus, & voluntatis eum appetitum sensitivum dolentem. Si obiectum contra primam viam, quia tunc in morte inisset fuisse tristitia illa anima. Potest dici, quod si in illo instanti anima fuit impassibilis, tunc non tristabatur: sed prius de illo tristi prævisio, quando scilicet ipsa fuit tristabilis.

Contra, hoc etiam futurum contingens: igitur non novit illud nisi in Verbo, ex d. 10. igitur nec de illo tristabatur secundum voluntatem, nisi ut ei obediatur in Verbo illa est voluntas secundum portioem inferiorem. Respondetur, portio inferior intellectus bene obsequit passionem futuram: quia similes, quod minus videtur, imaginativa potuit illud ut terribile imaginari, & ita appetitus illius potentia apprehensivus terrore: & ille est appetitus, qui communiter dicitur sensitivus quando in sermo de vitis, & vitibus.

Quantum ad tertium articulum principalem, scilicet de tristitia, que est de nostro a voluntate libera, non tantum ex carne: Primo videndum est, de quibus tristabatur Christus secundum portioem superiorem. Illa enim dupliciter accipitur, uno modo directe, ut respicit sola æterna: alio modo large pro intellectu, ut indicat de quibuslibet secundum regulas æternas, & voluntate, ut vult, referendo ad æterna. Hoc secundo modo loquitur Augustinus. 12. de Trinitate. Primo modo non potest portio superior voluntatis ordinate tristari, quia talis tristitia loquitur ad nolle Deum in se: vel ad nolle aliquam perfectionem inscriptam sibi inesse; tale nolle adeo est inordinatum, quod forte est peccatum in Spiritum sanctum; sic vix peccant demeriti: si enim noluit Deum esse iustum, hoc tamen forte non absolute noluit, sed quia noluit effectum iustitiæ, scilicet punitionem, quam sentiant, hoc non pertinet ad portioem superiorem sicut sumptam. Secundo modo loquendo de portioem superiori, de tribus potest tristari talis portio. Primo, scilicet de carencia fruitionis respectu obiecti æterni: secundo de peccato suo vel alterius voluntatis: tertio de alio mali: suo supposito disconvenientibus, vel alii personæ distans. Patet ordo, quia sicut superior portio large sumpta, primo vult suam fruitionem respectu Dei: secundo iustitiam quamcumque ad fruitionem ordinatam, & hoc in se: vel in alio: tertio vult secundum regulas æternas bona media, & minora sibi, & aliis in ordine ad maxima; ita habet nolle respectu oppositum, & tristitia de illis, si accidit.

Quoad primum istorum, anima Christi non tristabatur, quia non tristulo, vel non passio eius, que tunc noluit, non venit in morte, quia non fuit congruum ut per illud quo metuit alios sui conjungi, ipse minus sui conjungeretur.

Quantum

Quantum ad secundum, de peccato proprio non tristabatur, quia nullum habuit: sed de alieno, puta de peccato inobediæ discipulorum dubitatum, & de incredulitate, & incredulitate Judæorum persecutorum ipsum. Unde Ambrosius super Lucam, & postior in littera. *Doles Domine non tua volentia, sed mea: id est tristitia de meis peccatis naturam meam vulnerantibus, non de illis.*

Sed hic est dubium, (a) quia cum nulli meruit, nisi quia alia voluntatis sua, passionem suam ad ipsum sensit, & magis voluit innocentiam discipulorum quam aliorum: aliam non videtur tristari: quomodo non meruit illis præsertim a lapsu malo. Confirmatur, quia meruit eis resurgere ab illo igitur potuit eos præservare, &c.

Quoad ista duo prima obiecta, fruitionem scilicet, & iustitiam, non oportet distinguere inter portioem superiorem, & inferiorem: sicut enim inferior intellectus potest habere illa pro obiectis, ita & voluntas interior: de quibusdam tamen non tristabatur: sicut superior, quia non eveniebant nolita: & de quibusdam evenientibus tristabatur ut de peccatis, quia sic erant nolita. Cum enim esset recta, neque placuerunt, neque neutra fuerunt sibi peccata peccantium, si erant sibi ostensa, ut mala.

Sed quoad tertium, scilicet passionem Christi, oportet aliter dicere de portione una, & alia, & hoc secundum quatuor vias positas in primo articulo de affectionibus, & constantibus, de quibus videndum est, si omnes poni possint in utraque portione. Quantum ad hoc, videtur quod est duplex tristitia non sequens actualem nolitionem, nec habitalem, siue conditionalem, sed quæ naturaliter, qualis est illa, que est circa voluntatem, ut natura: & illa, que est ex continuatione voluntatis cum appetitu sensitivo patiente: que quidem duplex tristitia videtur appropriata duplici portioni, ita quod nolle naturaliter, & sic fieri convenit voluntati tantum secundum portioem superiorem: tristitia vero præcise ex compassione ad appetitum sensitivum convenit voluntati secundum portioem inferiorem. Probatur primum, quia illud, quod respicitur a portione superiori large sumpta, ut prædictum est, secundum Augustinum, est, quod respicitur in ordine ad æternum, & hoc a ratione, ut a quo æterno ipsa ratio accipit principium cognoscendi, & a voluntate ut ipsa vult in ordine ad ipsum, ut ad finem ultimum: sed voluntas nihil vult naturaliter primo, & propter se, nisi finem ultimum, & per consequens omne aliud vult non primo, sed in ordine ad ipsum, ergo. Minor patet ex rectitudine inclinationis naturalis, que non esset recta, si esset maxime, & principaliter ad minus bonum, & non ad ultimum. Qui tamen dicitur voluntatem, ut est natura, esse tantum ad bonum proprium primo, discordaret a dictis in illo mentario. ideo oppositum hic supponitur ex illa (b) q. alias petenda.

L. 4.

Pico.

a. Vide Henr. quod. 2. q. 5.

a. Addit. b. Vide in fin. d. 27. b. ad a. 1. 2. ad 6. q. 2. 4. & d. 4. q. 2. 3. 17 2.

Probatio secunda: intellectus inquantum intellectus siquid precise, quia sentit, cui conjungitur, illud sentit, dicitur portio interior: igitur similiter de appetitibus. Antecedens patet, quia inquantum sic cognoscens, nihil cognoscit per regulas æternas, quia eodem modo cognosceret, si non posset de hoc secundum illas judicare. Cetera ista, secundum membrum videtur repugnare primo, quia voluntas comparatur appetitui sensitivo, ut natura, & non ut libera, quia non est in ejus potestate illa subita compulsiō: sed hæc non potest esse proprie naturalem connexionem appetitus superioris ad inferiorum, & igitur voluntas, ut natura, non convenit precise portioni superiori, & ut commensuratur appetitui sensitivo portioni inferiori. Respondetur, Voluntas, ut natura dupliciter accipitur. Uno modo, ut tendit naturaliter in objecta propria hujus potentie, ut hic universaliter circumscribendo alia, ut scilicet inclinatur tanquam perfectibilis ad sua propria objecta: & hoc modo intelligitur primum membrum, quia sic inclinatur naturaliter ad objecta ordinate secundum naturalem ordinem objectorum, inquantum sunt ipsa aliquando perfectiva. (a) Alio modo dicitur voluntas, ut natura, includendo omnem ordinem ejus ad quodcumque consequens naturam voluntatis, & hoc proprie non ut libera, sed ut tantum appetitus intellectivus, sive ut habens affectionem commodi, non utilitatis: & sic habet ordinem ad comparandum appetitui inferiori, non tantum in ordine objecti illius ad primum objectum voluntatis, ut voluntas est, sed circumscripto illo ordine, circa quodcumque sic comparatur, & ita in hoc se habet, ac si ad æternum referre non posset. Non sic autem est ipsa, ut est talis potentia, inclinatio naturalis ordinata precise ad sua propria objecta, quia illa inclinatio, ut sic, non est precise ad aliquid, nisi inquantum est ulterior inclinatio ad æternum: sicut materia non inclinatur ad dispositionem, nisi quia voluntas inclinatur ad formam peritæam. Breviter voluntas, ut natura primo modo, est voluntas, ut naturaliter inclinatur tantum ad sua propria objecta. Secundo modo est voluntas inclinata ad objecta alterius appetitus, cui conjungitur mediante inclinatione illius. Primo modo est tantum portio superior. Secundo modo tantum inferior. Generaliter autem potest accipi voluntas, ut natura, secundum quod includit utramque, & sic pertinet ad utramque portionem. De aliis dabus tristitia sequentibus notandum a sua ratione absolute, & conditionalem, sive habitivam, videtur quod cum utraque portio possit sic, & sic nolle quædam, que eveniunt, utraque poterit illo duplici modo tristari. De illis igitur quatuor vis tristandi portis in primo articulo, de modo tristandi duæ sunt communes utraque portioni: dæ proprie dabus: ita quod utraque portio tristari habet de objecto tripliciter nollo.

Uterque ad propositum applicando videtur: Chæritas, quantum ad hoc objectum, quod est passio, videndum est, que portio de hoc

objecto potuit tristari, & hoc secundum quem etiam modorum tristandi sibi possibilium. Et primo de portione superiori patet de voluntate, ut natura: quia ipsa, ut sic, vult bonum huic persone, & in ordine ad æternum: & sic oppositum fuit nollum tantum contra affectionem commodi, non tamen contra justitiam. Nollum causa tristitæ ex primo articulo: igitur hoc modo voluntas, ut natura, tristatur de passione. Nec obstat, quod bonum illud, quod ad mortem illam sequetur, vel ad quod mors illa ordinabatur, fuit malum, quam vitæ suæ conservatio ad tempus. Quia licet ex hoc plus esset volendum libere secundum affectionem justitiam, non tamen a voluntate secundam affectionem commodi, nisi posset ostendi illam salutem hominum fuisse majus bonum huic persone, quam conservatio vitæ suæ, & hoc magis commodum naturaliter ex se, non tantum ex ordinatione aliqua hujus tanquam utilioris ad finem ultimum. Si obijciatur hic, quia tunc voluntas, ut natura, non est portio superior, quia non respicit omnia in ordine ad æternum, nec æternum primo: quia aliquid proprium videtur naturaliter esse magis commodum huic persone, quam aliquid extrinsecum. Hoc ultimum est negandum, quia æternum non tantum est finem suum ultimum, sed etiam finem suum commodum omnis voluntatis, ut est appetitus intellectivus, circumscripta libertate, & justitia: & ideo in utraque ordinatione naturali obiectum est primum.

Sed videndum est secundo de portione superiori voluntatis, ut libera est, & de tristitia consequente in ipsa a sua ratione obiecti tristabilis. Videtur, quod per principia sumpta a fine ultimo, non possit concludi de passione, & eius opposito, inquantum referuntur ad finem illum, quod ipsa sit volenda: quia cum oppositum possit demonstrari, si referendo ad finem ultimum, concluditur simpliciter vitæ esse pro vitæ volenda, & mori volenda: igitur voluntas divina recte non voluisset illam passionem, quia contra rationem rectam: nec etiam voluntas Chæritatis recte voluisset illam, nec in tali esse materialiter, que omnia sunt absurda. Videtur ergo, quod sicut ratio superior non potuit judicare hoc esse malum pro tunc referendo ad finem ultimum, sed determinate bonum: vel quia immediate ordinabatur ad finem ultimum propter ejus veritatem voluntatis, vel mediate, scilicet mediante salute humana, pro qua procuranda fuit mors volita: ista etiam voluntas superior, ut libera, non potuit ordinare illam pro tunc nolle: sed determinate velle, & ita nec de illa tristari, tristitia consequente absolutum nolle liberum. Contra, igitur nec illa portio modo gaudet de vitæ Chæritate, quia non est ratio concludendi illam simpliciter esse volendam, ut referatur ad æternum, conclusio demonstrationis prædictæ est de alia circumstantia, & licet pro tunc velle mortem, vel bonum simpliciter, quis pro tunc a tristitate velle volita, & ideo pro tunc sustinenda etiam pro justitia contraveniendi, & pro salute hominum procuranda: ita pro nunc ejus vitæ esse

bona. Et quod obicitur, quod demonstratio semper æque conclusiva. Verum est tandem conclusionem, & in prædico eodem modo circumstantionatum, sed sic concludit pro nunc; ut *non* dicit circumstantiam conclusivam non sequitur ergo pro semper, quia non est eadem conclusio eodem modo circumstantionata: nec sequitur ergo pro tunc, nisi ut *nunc*; determinat illationem, vel illatum.

Tertio videndum est de portione superiori voluntatis, ut libera, & de voluntate conditionata, sive habituali, & dico habituales, in cuius actum voluntas propria ex se esse exitu, nisi aliud obstat. Sic videtur dicendum, quod illa portio nolit passivem, hoc est noluisset quantum in se erat, si omnia prospera, & iusta, secundum se appetibilia quæ sufflent sine ea. Hoc autem probatur duplici auctoritate & ratione. Una est Augusti 13. de Trin. *U quævis iustum per se iustissimum in paratu recipere, & æquo animo ferre, quodquid adversitatis acciderit (a): nunquam tamen ut non accideret, et si potest, facit, atque paratur in utrumque est, ut quantum in ipso est, alterum optet, alterum vitet, & si utroque vitæ incurrit, ideo vultem ferat, quia fieri non potuit quod vellebat; supple, quantum in ipso erat. Patet autem quod intendit secundum quod litera sonat, quia per hoc probat, nihil quantumcumque virtuosum posse hinc esse beatum, quia hic potest pati adversa, & ita non habere quicquid vult: quia ut iam retentum est alterum optat, quantum in ipso est, scilicet prosperum. Alia auctoritas est Philosophi 3. Ethic. cap. 11. *Mors, & vulnera tristitia ferit, & volent erunt, iustitiam hæc autem quonia bonum, ut quoniam turpe non, & quonia aliquæ magis habeat virtutem vultem, & scilicet sit, magis in morte tristitia erit: quod non esse, nisi quia quantum in ipso est, vult oppositum, et illa auctoritas ostendit, quod dictum est in primo membro, tale esse suffragari ad tristitiam. Ratio ad hoc est, quia obiectum patientiæ non videtur secundum se eligibile, quia tunc non requiritur ibi patientia, nec Beati aliqua talis eligenda. Si dicatur ad auctoritates, quod loquuntur de fortunæ moraliter, quæ fortitudo disponit portiones inferiorum, non superiorum, hæc non obstat, quia portio superior secundum regulas æternas, nihil adversum videtur iudicare esse eligibile, in quantum in ipso est, quin oppositum esset eligibilissimum, si illud iustitia non videretur: alioquin quare alligari, & iuncti sui ultimo, ut Beati nihil exigunt adversum?**

Ultimo videndum est de portione inferiori, respectu huius obiecti, quod est passio. Patet autem quod iusta ut natura, & ut consuetudo appetitus sensitivi, compatiendo tristatur. Sed dubium est, si ut libera tristatur propter nolle liberum absolutum, vel conditionatum; & quantum ad conditionatum videtur similiter dicendum, sicut diximus est de superiori, & auctoritates æque, vel magis ostendunt de illa, sicut de illa. Non cessat igitur videndum, nisi utrum ratio inferior possit concludere illam esse absolutè nolendam, & sic volun-

tas inferior possit eam ordinate nolle absolute, & irratiabiliter. Quantum ad hoc videtur dicendum, quod non: & de ratione, & consequenter de voluntate: quod probatur multipliciter. Primo, quia eadem portio circa idem obiectum non potest habere actus oppositos, quorum alter sit in summo, quia oppositum in summo non consistit secum vitiosum: sed portio superior, & inferior sunt una potentia secundum Aug. 13. de Trin. & ostensum est l. 2. d. 24. superior autem portio dicit in summo ipsam (a) passionem volendam, quantum ad intellectum, & secundum voluntatum summe vult: igitur inferior non potest nolle. Præterea, ex principio & conclusionem non sequuntur opposita, principium rationis prædicte inferioris, est conclusio rationis superioris, ergo. Probatio iniqui, prima principia prædica sumuntur a sine ultimo, ad quem sunt fines, a quibus sustinentur principia rationis inferioris, ita quod bonitas illorum factum est ex illo sine: igitur, & principia sumpta ex illis, concluduntur ex sumptis ex illo. Præterea quomodocumque principia rationis inferioris habent, puta, sive sint conclusa, ut proposita præcedent æreticis se habeant, quæ inter immediatas propositiones, tam prædictas, ut videtur, quam speculativas, est ordo dignitatis, vel esse potest, sicut hoc certum est, quod opposita demonstrant non potest: sed alterum tantum sophistice argueretur: igitur si ratio superior demonstrat hoc esse volendum, ex illis principis potest interior arguere nisi sophistice hoc esse nolendam absolute. Supponimus autem arguere nisi sophistice non erantem per sophistiam: & voluntatem rationem Christi rectam non esse volendam, sed oppositam. Si dicatur ratio indicat mortem esse sustinendam, non tamen volendam, & ideo tristatur de illa, cui videtur confondere Arist. in annotatione supra posita, quia licet actus patientiæ virtutis sit volibilis, non tamen obiectum circa quod est actus. Contra, ratione concluditur mors non sustinenda: igitur, aut voluntas non vult, quod conclusum est, & tunc non est restat: aut vult, & tunc videtur non absolute nolle mortem, quia absoluta, & efficaci volitio. A. non statim cum absoluta nolitione, & efficaci eius, sine quo non potest esse, Aquia tunc idem simul foret, & non foret: nam absolutum nolle est causa prosequendi volitum, & efficaci eius, ut absolutum velle est causa impedimenti volitum. Præterea, ad conclusionem principalem videtur auctoritates: nam Augusti, super illud Psalmistæ. (b) *Clamabo per diem, & non exaudiet me. Miles coronandus non timet, scilicet Paulus, & dicit, scilicet Dominus, timet coronandus: quæ dicitur, non timet enim est de nullo, quod tenet, vel credi-*

tur esse futurum, ergo, (a) Præterea, Magister in littera addidit Hieronymum, qui vult, quod in Christo non fuit passio, sed pro passio. Si autem absolute nolisset, cum tale *nolle* sequatur apprehensionem rationis, tristitia sequens illud *nolle*, videretur habere plenum rationem passionis.

Cui placeat conclusio istarum rationum, & auctoritatum, possit dicere quod voluntas inferior, ut libera, non nolit absolute, sed tantum trahatur, quia nolit conditionaliter, quantum scilicet in ipsa iacet; si aliter divinum beneplacitum impleretur. (b) Et illud tale dicitur voluntarium mixtarum in voluntario. Et illud est simpliciter voluntarium, quod quis vult quantum in ipso est: & illud secundum quid, quod quis vult propter necessitatem in præsentem; puta simpliciter voluntarium est propter claritatem non propter merces, ideo tristatur de projectione: & propter est voluntarium secundum quid. Et sic in proposito dicitur, quod Christus absolute nolit mortem, quia quantum in ipso iacet, & secundum quid eam vult. Hoc credo falsum, tam generaliter, quam in proposito. Primum ostenditur in exemplo illo, cum enim ille sit Dominus actum suorum pro voluntate, in cuius potestate est uti virtute mortis ad projiciendum, & non uti, & hoc ita in periculo sicut aliter igitur simpliciter volens proicit, quia a nullo coactus uti vii motiva. Patet enim, quod voluntas potest ita inordinato amare merces, quod nolle eis proicere etiam pro periculo evadendo. Ita in proposito, Christus dicitur nolle mortem cum determinatione distrahente, scilicet si bene fieri poterit, & ideo distrahit, quis cordis non extrahit. Conceditur autem secundum istam viam ipsam, velle mortem conditione distrahente: quia si additur propter honorem Dei, vel propter iustitiam, vel salutem hominum, non est distractio: finis enim actus non distrahit ab actu in talibus: igitur quod quis iacet, vel patitur, non est simpliciter nolitum, sed secundum quid. Movet autem forte pro parte opposita, quia tale videtur simpliciter triste, sicut proicere periclitantem, & mori fore. Sed hoc non cogit, quia ad simpliciter trahendum sufficit *nolle conditionatum*, quando conditio est nolita; & ita *nolle* consequens aliquid nolitum non sufficit ad gaudere, sicut ibi velle proicere sequitur ad temperatam fore, quod est nolitum illi. Sed tunc non videtur Christi motus triste, quia non fuit volita propter aliquid nolitum præsuppositum. Respondendo, sicut ortus pollicis nolle civitatem suam talem necessitatem incurere, a qua eam liberari oportet per mortem ejus, & sic præsupponit quoddam nolitum, sic Christus nolit audire esse tales, coram quibus non posset veritatem prædicari, nisi scandalizarentur usque ad odium mortale: ideo si vult nosse pro veritate doctrinæ, supponit quoddam nolitum ex parte audientium. Si autem pro salute humani generis, supponit aliud nolitum, scilicet homines esse in tali statu, a quo per mortem

Chri.

a Quere D. Th. 3. p. q. 17. ar. 6. ar. 6. & Ari. 3. Ethic. 2.

b Vide D. Th. 2. 2. q. 125.

Christi capiendi esse. Si autem propter beneplacitum divinum: & ibi supponitur, videtur quoddam nolitum pñio, quia beneplacitum illud iacet, respectu hujus objecti, ut videtur, propter aliquam finem, ad quem hoc objectum ordinatur, puta vel propter veritatem prædicandam, vel salutem hominum procurandam.

Sic itaque, si rationes ultime concludant, videtur esse dicendum, quod secundum portionem inferiorem nolitum passivum, & hoc voluntate, ut natura, hoc est, in quantum conjuncta appetitui sensitivo patenti: & voluntate, ut libera nolitum tantum conditionaliter, & non absolute: quemadmodum de portione superiori dicitur esse prius, quod nolit ut natura, & ut libera nolit tantum conditionaliter, & non absolute: & ita secundum utramque portionem eisdem modis trahatur. Nec valet, non nolit absolute, igitur non trahatur: quia nolle naturaliter, vel conditionaliter iungit ad simpliciter trahatur. Unde tantum potest argui, absolute non nolit, igitur non trahatur ex illa causa: sed cum hoc fiat, quod ex alia causa unica, vel duplici simul simpliciter trahatur.

Sicque salvatur plura illa, *Respondeo est malis*, &c. (a) id est tristitia, si bene patens; quia tota anima secundum voluntatem, secundum utramque portionem trahatur, ut natura, & ut libera ex nolitione conditionata, quantum scilicet in ipso iacet, & quantum ad intellectum secundum utramque portionem apprehendebat disconveniens voluntati naturaliter, & conditionaliter. Si quis tamen velit assignare in voluntate inferiori aliquam causam tristitia, que non fuit in superiori, dicendo quod inferior absolute noluit illam penam, quod de superiori non est verum; poterit ita ponere: portio inferior considerat passionem absque ordine ad finem ultimum, quia vult ista circumstantia considerate, est rationis superioris: sed circumscripta illa circumstantia, simpliciter est nolenda, quia tantum propter illum est volenda: igitur ratio inferior non dicit eam volendam, & ita nec voluntas inferior vult eam.

Ad primum alterius viæ pro isto articulo ultimo, potest dici, (b) quod bonum mortale est ens per accidens, aggregans in se aliquam causam, & circumstantias multas actui accidentis: ita quod totum ratione circumstantia unus potest concludi eligibile; quia circumscripta, ratione alterius circumstantia non est eligibile residuum. Per hoc ad argumentum primum pro illa via, conceditur major, circa idem obiectum per se: sed hic est tantum idem obiectum per accidens. Per idem ad secundum, quod conclusiones rationis superioris sunt principia ad concludendum, ut per se sumptæ, & ut illate ex principis rationis superioris: & sic bene possunt sumi oppositæ minores sub principio de eodem per accidens, quæram una sit verax ratione unius patris totius, & alia ratione alterius. Per idem patet ad tertium, quod sophisma esset aliud, si concluderet oppositum.

Sed

a August. sup. Psalm. 87.

b De hoc 1. d. 17. q. 2. & quæst. 17.

Sed de toto eodem per accidens, concludit propter unam circumstantiam, oportum praedicatum ejus, quod inest ei secundum aliam circumstantiam. Ad aliud de forti, quod procedit de circumstantiis pertinentibus ad rationem inferiorum, & ideo directe contra istam viam potest dici, sicut responsum fuit. Et ad illud contra, dici potest, quod *finis* sunt absolute nolite. A & absolute v. sic iudicare. A. praeposito tamen quodam nolite, scilicet necessitate sustinendi. A. Et cum dicti sunt absolute est causa fugiendi nolitum, verum est a se non ab alio illatum, a quo non vult interiri. Ad Augustinum dico, quod non habuit eandem causam timendi, quam nos, quia non peccata sua, sicut nos nostra: ita potest intelligi illud Ambrosii. *Dicit Dominus, Seco. Ad Magistrum, & Hieronymum* respondeo, si non praeterbat tantum voluntas (superioris) motu preveniente confersum, quails passio convenit ei, ut datur, & potest dici praeposito: sed etiam patitur inest sequens, *nolite* libere electum, tunc intelligendum est praepositionem esse, ut distinguitur contra praepositionem illam, quae comparatur rationem, quails nulla fuit in Christo.

Contra istam viam potest sic argui. (a) *Primo*, quia ratio, cui innatur, ostendit tantum possibilitatem hujus, quod voluntas inferior nos vult illud, quod vult superior absolute: quod non est proponitum, quia non velle absolute, non interit nolite absolute; quale *nolite* negat alia via. Praeterea, quod non possit concludi propositionem de *nolite*, probatur quia si una circumstantia, quam consi. erat. at o. inferior, sufficit ad concludendum hoc esse nolendum: ergo non est determinabilis per alium, quae concludit illud esse volendum: quia peccare nolendum, per nihil aliud potest esse volendum. Hoc declaratur, quia si ratio inferior ostendat. A sine circumstantia finis ultimi, potest quam A est volendum: ostendit A non ut volendum, nec ut nolendum, sed quia inest: quia determinabile circumstantiis volubilitatis, non autem determinatum ad nobilitatem, quia tunc non esset per aliud volibile.

Videtur etiam tertio, quod ratio inferior possit ostendere illud eam circumstantia volubilitatis, quia alias ratio inferior pra. uca. non potest dirigi per principia (superiora) sine universaliitate quia dirigitur per illa principia est considerare finem, a quo sanatur; alias totus moraliter in quantum procedit, cum prudentia sit rationis incertio, non potest se dirigere in actu facultatis et consideratione talitatis: quod si sit inconveniens: ergo ratio inferior complete ostendit quantum potest: & non patitur interiri praeter missa alia circumstantia, ostendit hoc ut volibile.

Praeterea, fiat ratio quarta de forti moraliter, quia *nolite* absolute videtur esse causa fugiendi nolitum, non evocari, non determinando ne sibi eveniat, sed ne eveniat simpliciter.

Quantum ad istum articulum pertinet, non videtur necessitas salvandi portionem interiectam absolute noluisse passionem, quia sine

hoc

hoc salvatur eam trilitatem de passione, tam ut natura est, quam ut libera, propter *nolite* conditionale, sicut supra dictum est. Ad argumenta principalia, quare.

Ad primum principale ante oppositum (a) quando arguitur quod gaudium, & tristitia sunt opposita, & opposita non sunt in eodem potentia, & sic non inveniunt in portione superioris voluntatis Christi: Dicendum, quod minor est falsa; gaudium enim, & tristitia non sunt opposita, nisi sint respectu ejusdem objecti. Ratio est quia quando aliqua essentialiter dependent, non tantum casualiter, illa non habent oppositionem, nisi respiciant idem: ut *scire*, & *ignorare* dependent essentialiter ab extrinseco, non tantum casualiter, quia casualiter ab aliquo extra, ut ab albedine: sed essentialiter dependent ab objectis, quia licet scientia sit qualitas absoluta, tamen respectus ad se habile est tibi consubstantialis, quia, ut dictum est in secundo lib. d. 1. *quasi. 4.* Quando fundamentum non potest esse sine respectu, tunc ille respectus est consubstantialis idem illi fundamento, licet non formaliter idem: & ideo quia scientia non potest esse sine objecto scibili, ideo nec sine illo respectu ad se habile, ideo se putat, quod est sibi consubstantialis: & ideo scientia, & ignorantia non sunt opposita, nisi ut idem respiciunt: nam in eadem anima cum ignorantia lapidis fiat cogitatio trium illi habentis tres, Sc. Nunc autem *velle*, & *nolite* includunt respectus ad objecta, sicut *scire*, & *ignorare*, ideo non sunt opposita, nisi sint respectu ejusdem. Unde lumino amare Deum, & odire peccatum, non sunt opposita, sicut nec gaudium de passione Christi circumstantionata, & tristitia de eadem passione nate ostensa: ita nec velle, & nolite illam passionem hoc; & sic sunt opposita.

Ad illud in oppositum, quando dicitur, quod contraria dicuntur esse circa idem susceptivum, & non ex eadem causa; dico, quod non requiritur, quod contraria habeant eandem causam, sed idem susceptivum, quando sunt morte absoluta; quia a quibuscumque causis causerent, contraria sunt, & opposita, ut albedo, & nigredo, quia non dependunt essentialiter ab aliquo extrinseco. Sed si ista contraria sunt absoluta, & dicant necessario respectum consubstantialem ad objecta, & ad easdem; non erunt opposita, nisi compensentur ad idem objectum formale, sicut dictum est.

Ad secundum, quando arguitur de passibilitate, & impassibilitate, dicendum, quod non est simile, quia dos impassibilitatis est qualitas, per quam formaliter tepugnat corpori glorioso passibilitas; sic autem non iuxta in proposito, quia non fuit aliqua talis qualitas, ut impassibilitas in portione inferiori. Ad aliud, quando arguitur de peccabilitate, & impeccabilitate; Dicendum, quod illa ratio bene est ad propositum, quia peccabilitas, & impeccabilitas essentialiter dicunt ordinem ad aliud, ut ad objectum, sicut gaudium, & tristitia. Et ideo dico ad rationem, quod non est contradictio, quod volentes

a. Solutiones arg. principalium communiter non habentur in orig. antiquis, & videntur esse addita.

a. Ponitur in modis erig. ut additis.

lineas ordinare fit conjuncta fini ultimo: & sic cum hoc posset habere alium alium circa illud, quod est ad finem; quia posset habere alium inordinatum circa illud, quod est ad finem: sed quod hic in non fit, hoc est ex ordinatione divina, quod quilibet beatus fit in termino quanto per beatitudinem contingit nisi ultimo. (a) Unde dicitur, quod non repugnat impossibilitas circa illud, quod est ad finem, sicut non repugnat cognatio principii, & error conclusionis: & multo minus licet unde quod daturus non recipiat gratiam, hoc non est, quia non habet potentiam, & tibi formaliter repugnat: sed hoc est ex ordinatione divina, quia est in termino suo.

Ad aliud, quando arguitur per Philosophum, quod delectatio magna excludit tristitiam, non tamen oppositam, sed etiam contrariam, & dicitur, quod hoc verum est de facto. Unde secundum naturam, summa delectatio excludit tristitiam, & hoc propter calligantiam potentiarum ad invicem. Tanta enim potest esse delectatio in una parte anime, quod excludat alium alietus partis anime. Licet ergo in proprio iure maximum gaudium in portione superiori voluntatis Christi; tamen non excludat dolorem in appetitu sensitivo, nec etiam tristitiam in portione inferiori; quia illi delectatio non redunabat in portionem inferiorem. Unde hoc fuit factum per novum miraculum, quod gloria in portione superiori voluntatis, non redunabat in corpus, sed permixtio ipsius esse possibile: nec etiam redunabat in eandem potentiam, ut comparatur ad aliud obiectum. Unde sicut per miraculum inie, quod simul erat viator, & comprehensio, ita inie miraculosum, quod ista gloria non redunabat in corpus, nec in vires inferiores, licet in beatis redunat. Ad aliud de Avicenna, dicitur, quod verum est de facto, quod potentia intenta nisi operatione, impedit aliam a sua operatione, & hoc verum est naturaliter; tamen contrarium fuit dispensative in Christo, sicut dictum est.

Ad aliud, quando arguitur de dilatatione cordis Christi, credo, quod non habuit eam magis dilatatum, quam alii. Unde potest dici uno modo, quod gaudium non redunabat in cor, quia etiam non redunabat in portionem inferiorem, cum gaudium potest voluntatis Christi, quod habuit circa obiectum arcenum, non redunabat in eandem potentiam circa aliud obiectum; quod tunc per miraculum fuit datum est; & ideo nec est mirum, si non redunabat in cor. Vel aliter, quod gaudium, & tristitia circa cor, aut in eam aqua, aut non. Si sic, ergo nec cor movebatur motu dilatationis, nec contractionis, quia tunc unum impediret actionem alterius: sicut si ponatur aqua, & ignis penitus aequalis secundum virtutem agendi, & patiendi, & ponatur lignum in medio, quod natum est pari aequalitate ab utroque, nec frigeret, nec calebit. Si autem tunc inaequalitas, tunc unum dominabitur. Et qualitercumque fuerit, contrarius constringebatur (unde constituitur cor, cum non dilatatur per

a. De hoc q. d. 49. qu. 5.

gaudium, sicut si esset tristitia amara), & ideo non tantum redunandum habuit gaudium super corpus, sicut dolor, & tristitia.

Ad auctoritatem Hilarii patet per dicta superius, quod dicitur cum non doluisse, quia non habuit causam, unde doleret, qualem non habebat.

Ad primum in oppositum potest dici, si suffineatur alia via, quod dolor ex nostris inie vere portavit in appetitu sensitivo; quia sicut non habuit corpus phantasticum, ita nec animam, nec sentium phantasticum, in quo non potuit esse verus dolor.

Ad aliud, quando dicitur, quod fuit maximus dolor, quia non habuit salutem, & ita fuit in portione superiori, dicitur, quod ille dolor, fuit maximus, qui fuit in appetitu sensitivo; & ideo ille dolor, qui inie, non habuit salutem in appetitu sensitivo, quia habuit corpus optime dispositum, & sentium optime perceptivum, & appetitum summas ad contrarium inclinatum; & ideo fuit maior dolor in appetitu sensitivo: non tamen doluit inconsolabiliter, sicut damnati.

Ad aliud, quando arguitur, quod meritum est in voluntate: ergo & dolor de passione, per quem miratur; dicitur, quod meritum, in quantum est actus elicitus, est in voluntate; sed tamen quando est actus imperatus, ille actus, qui exigitur secundum imperium voluntatis, non oportet, quod de se formaliter in voluntate, licet meritum sit in voluntate; sicut Petrus ex passione crucifixionis suus meruit, in quantum imperata & voluntate. Ad aliud, quando dicitur, quod Adam peccavit in portione superiori; ergo secundum istam debet fieri satisfactio in Christo per tristitiam; dicitur, quod non requiritur, quia quando dignio persona satisficit pro indigniori, non oportet, quod in illo fit pena, & satisfactio in quo alius deliquit: sed minor potest sufficere in digniori ad satisfaciendum; & ideo, quia Christus dignior persona fuit, quam Adam, ideo ipsum non oportuit pati secundum portionem superiorem voluntatis, sed sufficiebat pati in appetitu sensitivo inferiori: unde passio in solo sensu Christi, satisficit ad dolendum peccatum Adam. Ad aliud, quod est Damasceni, dicitur, quod ipse dicit, quod Christus materiam timuit; sed hoc non est timere, sicut nec naturaliter velle, et velle, quoniam simpliciter velle, est velle elicivum, nec oportet, quod velle elicivum sit conforme velle naturali; qui Paulus volitione elicita, velle dilecti, & esse cum Christo; & tamen suum velle naturale erat ad velle, quod velle liberis, & actu elicito dilecti, & esse cum Christo secundum regulari eternam, & non secundum inclinationem naturalem, & ideo secundum hanc viam, non timuit timore perturbatione ad partem intellectivam; quia tamen phantasia habuit speciem passionis & moris, ideo apprehendebat hoc & secundum partem sensitivam vere timuit. Ad aliud de Damasceni, quia habuit intellectivam mentem; & dicitur, quod omnes ille auctoritates, quae dicunt, quod habuit tristitiam, possunt exponi de tota voluntate secundum portionem superiorem, & inferiori, quia hoc verum est respectu

peccati alioquin, de quo credebatur, ut super dictum est. Et nota, quod Damascen. accepit intellectivam pro parte rationali, ut distinguitur contra sensitivam, & non pro parte intellectiva apprehensiva.

DISTINCTIO XVI.

Circa istam decimam sextam Distinctionem, in qua Magister agit de modo, quo Filius Dei assumpsit defectus humane nature, quaeritur unum.

QUESTIO I.

Utrum Christus habuerit necessitatem moriendi.

Quod non, Roman. 8. *Corpus mortuatum est propter peccatum, id est, habuit necessitatem moriendi*; similiter Gen. 2. *In quaeritque die comeditis, uterique*. Sed Christus, nec habuit peccatum originale, nec attuale. Cum igitur mors insitita sit propter peccatum, ut patet per auctoritates dictas, sequitur quod Christus non habuit aliquam necessitatem moriendi. Præterea, anima Christi fuit omnificans, sicut pater; igitur fuit omnipotens, & si hoc igitur non habuit necessitatem moriendi, qui potuit prohibere omnem causam mortis. Consequenter prima quaeritur, quis non minoris perfectionis est omnia scire, quam omnia posse, cum utrumque respiciat omnia; & includat potentiam respectu actus tendentis in omne possibile; ergo. Præterea, corpus ejus fuit temperatissimum, & optime complexionatum, aliter non fuisset proportionatum anime suæ, que fuit nobilissima inter omnes formas perfectissimæ materiam; sicut autem anima ejus omnia, que poterat nocere, & que conferre sanitatem, & tenebatur salvare vitam suam; igitur accipiendo pro alimento conferentia, dimittendo noxia, & præcavendo ab extinctis corruptivis; potuit semper vitasse, quod bene teivisset facere; igitur nulla fuit in eo necessitas moriendi.

Præterea, anima sua fuit perfectissima inter omnes formas perfectissimæ materiam; igitur perfectissime perticiebat materiam, & per consequens abstulit omnem privationem s. materiam, quam perfectæ est quæ hoc potest fortis imperfectior, scilicet forma Cæli, ita quod Cælum fit naturaliter incorruptibile; igitur hoc fecit anima Christi respectu suæ materiam.

Contra: omne corruptibile necessario corrumpitur 6. *Metaph. (a)* & causa est, quia contraria in eodem semper agunt, & patiuntur ad invicem: cum igitur corpus Christi fuerit compositum ex contrariis, tandem corrumpetur naturaliter. Præterea, *Materia est quæ res potest esse, & non esse. (b)* 7. *Metaph.* & hoc ratione privationis in ea

v. *Phys.*

a. *Text. 7.* b. *Text. 9. 21. 27. 31. Text. 20.*

1. *Phys.* quia privatio, sive materia privata machinatur ad malitiam, id est, ad corruptionem compositi cuius est: sed materia fuit ejusdem rationis in Christo, & in nobis; sed in nobis est causa necessaria corruptionis igitur, & in ipso.

QUESTIO II.

Utrum in potestate anime Christi fuit non mori ex violentia passionis.

Quod se, quia anima sua secundum voluntatem perfecte dominabatur spiritui sensitivo, & omnibus viribus interioribus: quia in ipso nulla rebellio ipsarum fuit; igitur dominabatur plene super corpus, ut possit impedire omnem violentiam corporalem. (a) Probo, quia dominabatur corpori principatu despotico, sicut dominus servo: appetitui autem sensitivo, & aliis viribus interioribus principatu politico, sicut Rex, vel Principe domatur civibus; quare perfectissimus dominabatur corpori, quam aliis viribus, quia servus nihil potest contra dominum; civis aliquid potest contra Principem, & contradicit sibi aliquando. Præterea, Ioan. 10. dicit Christus, *Potestatem habeo ponendi animam meam, & iterum, Ego pono animam meam a principio, & nemo tollet eam a me.* Quæro quomodo intelligit, cum dicit, *a meipso?* non enim a se Deo Verbo quia nunquam fuit disposita, vel separata a verbo anime illa: igitur hoc dicit ut homo, quod possit animam a se, separando ipsam a corpore; igitur in potestate anime fuit separari, vel non separari. Similiter infra dicit, *Hoc mandatum accepi a Patre, scilicet, ponere animam meam, sed non accepi mandatum, nisi ut homo;* quia in divinitate æqualis erat Patri: ergo ut homo, & minor Parte possit animam suam; ergo ut homo habuit in potestate sua ponere, vel non ponere. Præterea, in Evangelio habetur, quod (a) *cum clavere ostio emisit spiritum*: hoc autem non potuit esse, quod fide valde clarescet, nisi prævenisset gratis horam matris quæ accidit ex violentia passionis; igitur ante horam illam, sive insulam, possit ex potestate suæ anime suam, & eadem ratione potuit etiam non possit: pro tunc, nec postea: & ita in potestate ejus fuit mori, vel non mori ex violentia passionis. Contra, fuit in eodem statu secundum corpus in quo novus & viator: igitur secundum corpus potuit sibi violentiam inferri, unde necessario dissolveretur corporis harmonia; patet in nobis, & ita unde corpus privetur vita.

Præterea, si in potestate sua fuit præservare corpus ab omni violentia extrinseca; ergo cum tenebatur se custodire a morte, & licet quilibet, sequitur quod in moriendo peccasset; quia post dilectionem Dei, & anime propriæ, & animarum proximorum, tenebatur suum corpus diligere lege charitatis: & ita si posuit animam, vel non

M 2

ni

a. *Vide 1. Polit. c. 3.* b. *Mat. 27. Idem c. 15. 27. Luc. 23.*

peccati alioquin, de quo credebatur, ut super dictum est. Et nota, quod Damascen. accepit intellectivam pro parte rationali, ut distinguitur contra sensitivam, & non pro parte intellectiva apprehensiva.

DISTINCTIO XVI.

Circa istam decimam sextam Distinctionem, in qua Magister agit de modo, quo Filius Dei assumpsit defectus humane nature, quaeritur unum.

QUESTIO I.

Utrum Christus habuerit necessitatem moriendi.

Quod non, Roman. 8. *Corpus mortuatum est propter peccatum, id est, habuit necessitatem moriendi*; similiter Gen. 2. *In quaestioneque die comederis, uteris*. Sed Christus, nec habuit peccatum originale, nec actuale. Cum igitur mors insitita sit propter peccatum, ut patet per auctoritates dictas, sequitur quod Christus non habuit aliquam necessitatem moriendi. Præterea, anima Christi fuit omnificans, sicut pater; igitur fuit omnipotens, & si hoc igitur non habuit necessitatem moriendi, quia potuit prohibere omnem causam mortis. Consequenter prima queritur, quis non minoris perfectionis est omnia scire, quam omnia posse, cum utrumque respiciat omnia; & includat potentiam respectu actus tendentis in omne possibile; ergo. Præterea, corpus ejus fuit temperatissimum, & optime complexionatum, aliter non fuisset proportionatum anime sue, que fuit nobilissima inter omnes formas perficientis materiam; sicut autem anima ejus omnia, que poterat nocere, & que conferre sanitatem, & tenebatur salvare vitam suam; igitur accipiendo pro alimento conferentia, dimittendo noxia, & præcavendo ab extinctis corruptivis; potuit semper vivere, quod bene tenuisset lacere; igitur nulla fuit in eo necessitas moriendi.

Præterea, anima sua fuit perfectissima inter omnes formas perficientis materiam; igitur perfectissime perticiebat materiam, & per consequens abstulit omnem privationem s. materiam, quam perfectior quis hoc potest fortis imperfectior, scilicet forma Cæli, ita quod Cælum fit naturaliter incorruptibile; igitur hoc fecit anima Christi respectu sue materie.

Contra: omne corruptibile necessario corrumpitur 6. *Metaph.* (a) & causa est, quia contraria in eodem semper agunt, & patiuntur ad invicem: cum igitur corpus Christi fuerit compositum ex contrariis, tandem corrumpetur naturaliter. Præterea, *Materia est qua res potest esse, & non esse.* (b) 7. *Metaph.* & hoc ratione privationis in ea

v. *Phys.*

a. *Text.* 7. b. *Text.* 9. 21. 27. 31. *Text.* 20.

1. *Phys.* quia privatio, sive materia privata machinatur ad maleficium, id est, ad corruptionem compositi cuius est: sed materia fuit ejusdem rationis in Christo, & in nobis; sed in nobis est causa necessaria corruptionis igitur, & in ipso.

QUESTIO II.

Utrum in potestate anime Christi fuit non mori ex violentia passionis.

Quod se, quia anima sua secundum voluntatem perfecte dominabatur spiritui sensitivo, & omnibus viribus interioribus: quia in ipso nulla rebellio ipsarum fuit; igitur dominabatur plene super corpus, ut possit impedire omnem violentiam corporalem. (a) Probo, quia dominabatur corpori principatu despotico, sicut dominus servo: appetitui autem sensitivo, & aliis viribus interioribus principatu politico, sicut Rex, vel Principe domatur civibus; quare perfectissimus dominabatur corpori, quam alia viribus, quia servus nihil potest contra dominum; civis aliquid potest contra Principem, & contradicit sibi aliquando. Præterea, Ioan. 10. dicit Christus, *Potestatem habeo ponendi animam meam, & iterum, Ego pono animam meam a principio, & nemo tollet eam a me.* Quæro quomodo intelligit, cum dicit, *a meipso?* non enim a se Deo Verbo quia nunquam fuit disposita, vel separata a verbo anime illa: igitur hoc dicit ut homo, quod possit animam a se, separando ipsam a corpore; igitur in potestate anime fuit separari, vel non separari. Similiter infra dicit, *Hoc mandatum accepi a Patre, scilicet, ponere animam meam, sed non accepi mandatum, nisi ut homo;* quia in divinitate æqualis erat Patri: ergo ut homo, & minor Parte possit animam suam; ergo ut homo habuit in potestate sua ponere, vel non ponere. Præterea, in Evangelio habetur, quod (a) *cum clavere ostio emisit spiritum*: hoc autem non potuit esse, quod fide valde clarescet, nisi prævenisset gratis horam matris quæ accidit ex violentia passionis; igitur ante horam illam, sive insulam, possit ex potestate sua animam suam, & eadem ratione potuit etiam non possit: pro tunc, nec postea: & ita in potestate ejus fuit mori, vel non mori ex violentia passionis. Contra, fuit in eodem statu secundum corpus in quo novus & viator: igitur secundum corpus potuit sibi violentiam inferri, unde necessario dissolveretur corporis harmonia; patet in nobis, & ita unde corpus privetur vita.

Præterea, si in potestate sua fuit præservare corpus ab omni violentia extrinseca; ergo cum tenebatur se custodire a morte, & licet quilibet, sequitur quod in moriendo peccasset; quia post dilectionem Dei, & anime propriæ, & animarum proximorum, tenebatur suum corpus diligere lege charitatis: & ita si posuit animam, vel non

M 2

ni

a. *Vide* 1. *Polit.* c. 3. b. *Mat.* 27. *Mat.* 27. *Mat.* 27. *Mat.* 27.

ni permittit, cum poſſit hoc præſervare, ut homo, peccatiſſe i qua, qui non præſervat diſſolutionem ſui corporis, cum poſſit peccare.

Ad primam, quaſtionem dicitur a multis, quod habuit neceſſitatem moriendi: (a) quia in eo fuit potentia materia ſeipſum rationis, ſicut in aliis hominibus, & fuit privata aliis formis: & matur a privata eſt neceſſaria causa corruptionis: ergo.

Præterea in corpore Chriſti fuit contrarietas qualitates, quia qualitates elementares non ſunt in omnibus proportionem, æquali in corpore mixto proportionato ſimiles, quia aliter complexionatur una pars, quam alia: & vita præcipue conſiſtit in calido, & humido: Quia igitur fuit dominium aliquam qualitatis, & contrarietas ex mixta actione, & paſſione, tandem naturaliter ſibiſe corruptio neceſſario ſecuta eſt. Præterea, ex hoc, quod elementa in corpore apperunt naturaliter propria loca, cum ſint extra, fuſſet tandem corruptio, & diſſolutio illorum per naturam. Præterea, diverſæ partes ſimpliciter diverſimode complexioantur, ita quod in oculo dominatur alia qualitas, quam in aliis organo, & habent contrarietatem, ideo ex mixta actione, & paſſione peritura erat neceſſitas ad corruptionem. Præterea, omne corpus generabile, & corruptibile habet certam periodum ſua durationis in eſſe, ultra quam non poteſt durare: ſed corpus Chriſti fuit generabile, & corruptibile: ergo.

Rationes hæc non concludunt: quia quæque præter ultimam, concludunt de corpore Chriſti modo, vel de corpore poſt iudicium, ſicut ante. Prima non quia corpus iſtud habet modo eandem potentiam materiam, quam prius, & ſimili modo privatum, quia non habet alium actum modo, quam antea: ideo ſicut anima ante non abſteſt privationem, communicando ſe per eſſentiam corpori, & ſic nec poſt: quia non communicavit ſe materiam poſt reſurrectionem, niſi ſicut ante. Præterea 2. & 3. ratio non concludunt, quia corpus Chriſti in Cælo eſt mixtum, & eſt ſibi contrarietas, quam ante; & elementa nara ſunt eſt in re: omnibus propriis, cum ſint extra, & magis extra, quam prius in corpore Chriſti, & in corpore ſecundum ſe, non ut accipitur ſecundum organa ſenſuum, maxime dominatur terra, & illa in Cælo exiſtens eſt maxime extra locum ſuum; ideo maxime ſceterat ad corruptionem appetendo locum proprium. Præterea 4. ratio non quia quantum ad partes organicas, ſequitur idem, quia poſt reſurrectionem, tuorunt ejuſdem complexionis, qualiſque ante, aliter non eſſent eadem partes: igitur ſi inſtantur ante causa corruptionis, & poſt erant, & ita neceſſario corrupteretur poſt, ſicut ante, ſi iſta eſſet causa huius neceſſaria. Ultimam argumentum accipit unum falſum, ſcilicet quod omne generabile habet certam periodum, & hoc quia ponitur in eſſe aliqui lapſi, & tollatur omne extrinſicum corruptivum, poſita cum hoc generali influentia, vel mature-

nententia divina, nunquam corrupteretur: ergo non propter periodum corruptivum, vel habet certam terminum durationis. Sed ſi mixta ſunt neceſſario corruptibilia, hoc eſt ex causa intrinſeca, & maxime anima: quia in talibus aliqua qualitas dominatur ut calor, qui tamen continuo ſoveitur in humido tendente in corruptionem continue per affectionem caliditatis: ideo tandem ex tali actione ſequitur d. febris, & corruptio humiditatis radicalis in aliquo oculo, in aliquo cardis, ſecundum quod actio eſt fortior, & minus fortis. Et ideo nihil eſt ad periodum determinatum, extrinſecum corruptivum, & ita et periodus iſtius maior, & minor in aliis ex causa intrinſeca, ita quod aliqua inter eſt causa periodi, & corruptionis, magis quam e converſo. Similiter elementa ſimpliciter non corruptantur ſecundum totum: quod autem corruptantur ſecundum partem, hoc eſt ex actione alterius contracti in iſtum, & ſubtractione cauſæ conſervantis, & generantis: ſicut ignis de inferiori ſphaera corruptum in a hyeme, in regione iſta ex actione frigidi dominantis, ex elongatione ſolis: & contra in æſtate generatur part ignis, & corruptitur ſimpliciter propinquit igni, & causa eſt acciſſus ſolis. Excludit acciſſionem talem, & corpus ſimplex non corrupteretur propter periodum certam, quam in ſe habeat: ſed periodus rei ſequitur causam corruptivam, & eſt maior, vel minor ex causa alia, quam ex hoc, quod periodus.

Ad quaſtionem igitur dico primo, comparando Verbum aſſumentis ad naturam aſſumentam: ſecundo, comparando naturam ad qualitatem conſequentem: tertio, comparando naturam aſſumptam ad gloriam, & ponam. Primum poteſt eſſe tripliciter. Primo modo comparando Verbum aſſumentis ad naturam glorioſam aſſumentam, quia parit acciſſe naturam ſimpliciter glorioſam; & ſic nullo modo habuſſet causam ſimpliciter corruptionis. Secundo modo comparando Verbum ad naturam immoventem aſſumentam ſine peccato originali, & cum iuſtitia originali, ita quod eſſet innocencia ex parte nature in ſe; & eſt adhuc non fuit hic aliqua causa demeritio a mortis. Tertio modo comparando Verbum ad naturam aſſumentam glorioſam, ſic quod gloria non redundaret in corpus per miraculum, & ſic factio illo miraculo in tertio inſtanti; ſequebatur in quarto, causa neceſſitatis diſſolutionis illius corporis, & ſeparationis huius anime a corpore.

Dico ergo ad propoſitum, quod comparando Verbum ad naturam glorioſam aſſumentam in tertio inſtanti ſine redundantia glorie anime in corpus, neceſſe fuit corpus ſuum eſſe mortale; ſicut hoc fuit ſpeciale, & novum miraculum, quod gloria anime non redundaverit in corpus. Facto tamen miraculo iſto, corpus illud habuit neceſſitatem moriendi: quia nec gloria redundavit in iſtum, nec ſecundum corpus habuit iuſtitiam originalem præſervantem a corruptione. Hoc conſtituitur per Auguſtin. de *ſimpliciter parvulorum*, & alibi

a D. Bon. prof. d. a. 2. q. 3. *de Var. vic. & Hen. quod. 2. q. 8.*
 b *Id. d. 15. videtur tenere oppoſitum, niſi docet elementa eſſe in mixto virtutis illius. 12. de Ge. c. 57.*

expresse dicit, quod de facto illo miraculo, habuit necessitatem moriendi. Sed unde fuit hæc necessitas moriendi? Respondo, quia corpus huiusmodi per privationem redundante glorie, sicut animalis, & ideo non sub pleno dominio animæ, ad prohibendum passionem in corpore, ideo fuit in corpore ejus corruptio, & restauratio per impulsionem alimenti: sed non potuit fieri restauratio ita perfecta, quod non pot fuisset manere, nisi totum perfectum dominium habuisset supra corpus. Contra, si vitæ quantum necesse fuit sumere ad tantam repletionem deperditum, ut tantum restauraretur, quantum tunc deperditum. Respondo, quævis scilicet hoc: artame dicitur, quæ hæc non sequitur, scilicet potentia nutritivæ designata in convertendo, & impuritas alimenti, quod assumptum. De impuritate alimenti dico, quod si Adam habuisset alimentum nostrum, iussit mortuus lenio. Hoc de ratione alimenti patet, quia non quolibet habet quædam ex quolibet, sicut ex termino, sed determinatum ex determinato (a): & ideo ex alimento putroci, & meliori generatur melior insensibile, & ex sanguine porci generatur caro solidior, & pernamurque: unde ex alimento corrupto, & impuro generatur caro valde fluida, igitur impuritas alimenti Jesu Christi respectu alimenti Adæ, iussit in Jesu Christo, sicut in nobis causa extenuata corruptiva, quæ non fuisse ex parte alimenti, ita perfecta restauratio, sicut deperditio. Sed potest, quod habuisset eorum ligni vitæ, iussit ne corpus ejus incorruptibile? Dico quod non: sed habuisset causam intrinsicam moriendi: quia omnis vietus naturalis relictæ huius, & non preservata per aliquod donum collatum, agendo in aliud naturale, reparatur, & debilitatur: & tantum agere posse, quod debilitabitur in tantum, quod non possit sufficienter agere ad conservationem sui individui: ut patet de virtute nutritivæ in nobis, quod longa actione in alimentis, & ex conversatione diutina tandem debilitatur ita, ut non possit plus convertere. Talis iussit nutritiva Christi huiusmodi debilitata, & ideo tandem debilitata, non potuisset nutrire restaurare: igitur debilitas virtutis, & impuritas alimenti extrinsecè fuisse sufficientes causas suæ mortis naturalis.

Sed contra ista sunt aliqua dubia, videtur enim quod ex perfecta unione Christi ad Verbum, hæc omni alio miraculo novo, preservaretur corpus ejus ab omni corruptione, quia assumptio fuit talis, ut assumptum nunquam dimitteretur, secundum Damascenum: igitur non potuit esse quod fuit unione corporis ad Verbum aliqua pars carnis ejus fluere, & corrupteretur, quia sic assumptum fuisse dimissum: immo si fluere non potuit, hoc videtur esse miraculum: igitur magis fuit miraculum Christum fuisse mortuum, quam naturale.

Præterea, si partes fluebant, tunc fuit restauratio partium novæ. Hoc autem non fuit illo novo miraculo, quia illa pars nova uniebatur Verbo: hoc non potuit fieri, nisi a Verbo, quia tantæ potentie est

est unire partem Verbo, sicut totum corpus: sed totum non unire nisi per miraculum: igitur nec illa pars. Dico ad ista, quod factio illo miraculo, quod gloria anime non redimendat in corpus, necessitas fuit, quod partes corporis fluere: per sudorem, & alia consumptiones: quia activo, & passivo naturæ libere approximatis, necesse est sequi consumptionem, si alterum habeat dominium: sed in corpore Christi fuerunt calida, & humidum, & aliud quod dominium animæ super alterum, & virtus nutritiva non sufficiebat ex alimentis restaurare deperditum ex magna actione, ideo necessario fuit fluxus partium, & corruptio. Ad primum, cum dicitur quod fuit assumptum nunquam fuit dimissum: verum est de principibus partibus corporis (a), quæ concurrunt ad perfectionem hominis, cuiusmodi sunt partes heterogeneæ, scilicet cor, caput, & manus, & huiusmodi: & tamen aliqua partes dimittit fluxus, ut si incidit sibi unguis, vel raris sibi capillos, & de de partibus carnis, & aliis: imo totum sub ratione totius fuit dimissum, quia totum laterum ex partibus non semper fuit unum, ut supra patuit: tamen principales partes semper fuerunt unæ, & de illis loquitur Damascenus. Ad aliud cum dicitur quod tunc ex novo miraculo fuit alia pars unita: dico, quod non novo, sed antiquo. Circa quod sciendum, quod fuit virtus generativa habet generare secundum esse, & secundum locum etiam separatim: sic nutritiva habet generare idem, & unum: quia nutritio est aggeratio unius ad aliud per identitatem, & unitatem cum eo. Et dico, quod generatio novæ partis unita corpori, fuit naturalis, & quod caro generata esset pars corporis præexistens, naturalis est utique: sed quod pars ista uniat Verbo, fuit miraculum, non quidem novum: sed eodem antiquo, quo primo corpus totum uniat Verbo, unum omnis pars illius totius, & omne illud, quod est actu pars ejus. Sed tamen virtus naturalis fecit aliquid præexistens ad antiquum miraculum, quia fecit quod aliquid esset actu pars corporis, quod prius non fuit. Sed hoc antiquo miraculo factio, illa pars est unita Verbo unione totius, & effective a Verbo, & a tota Trinitate.

Ad primum principale, dicitur, quod corpus propter peccatum mortuum esset demeritæ: & ex hoc sequitur, quod cum in Christo nullum fuerit demeritum, quod in primo instanti, in quo assumptum naturam innocentem, non fuit causa demeritoria mortis in eo, & sic procedit illud Gen. quod postquam comederunt, habuerunt primi parentes necessitatem moriendi ex demerito: sed alia causa fuit in Christo, sicut dictum est in pede quæstionis. Ad aliud concessis antecedente, nego consequentiam. Et causa est, quia omnipotentia ad omne impossibile procedendum, non potest contrari creaturæ, vel alicui, nisi illud habeat in se formam usam, vel plures, in qua, vel in quibus radiceus potentia omnium possibilium possibiliter hæderum: hæc autem forma non potest esse accidentalis, nec una, nec

sequenter negre illum in quolibet, quod sequitur ex principio illo, scilicet, quod agens naturale possit simpliciter necessitate materiam ad animationem passivam: sed quælibet dispositio indulta in materia ab agente naturali, est in potentia contradictionis ad animationem, & eorum respectu Dei: quia Deus voluntarie, & contingenter causat quicquid extra se causat.

Ad secundum, dico quod voluntas potest habere actum meritorium circa aliquod objectum, quod non est in potestate sua, immo quod est necessarium, & impossibile alter se habere; sicut potest amare Deum amore amicitie, volendo sui bonum, puta ipsum esse iustum, sapientem, & humilimum; & tamen velit nolit voluntas, Deus est iustus, & sapienter. Sic ergo mereri potuit voluntas Christi de passione Christi, quamvis non liceret in eius potestate impedire eam, complacendo scilicet illi passioni, & acceptando ipsam, propter bonum consequens ex ipsa, quia accepta fuit Deo. Ad tertium, dico quod violentum uno modo opponitur naturali, sicut violentum est lapsus sursum esse, quia naturale est sibi esse deorsum, & illo modo loquendo, passio Christi fuit violenta animæ, ut naturaliter inclinatur ad persequendum corpus. Alio modo violentum opponitur vegetativo, & illo modo, sicut dictum est supra, comodo, quo passio nolita fuit ad animam, fuit violenta, & sic non crebatur patiendo. Sed eo modo, quo fuit volita, & accepta a voluntate, fuit meritoria, & non violenta, & hæc patet in pede questionis dist. 15.

Ad primum principale, dico quod anima non plus dominatur corpori, quantum ad omnem potentiam, quam se tenet cum corpore, quam dominatur appetitui sensitivo, immo minus: quia quantum ad potentiam animæ vegetativam, non dominatur super corpus; & quantum ad potentiam animæ motivam dominatur, ut anima possit movere corpus hinc inde localiter, & ad hoc opus, & ad illud sicque placet. Sed non sic de vegetativa, quæ sunt omnino irrationales, non obediens animæ in actibus suis. (2) Quamvis enim in potestate animæ sit exhibere eis materiam, in quam agunt: tamen meritoria exhibitio non subiacet dominio animæ in actionibus suis; & ideo ex simplici alimentis impati, & debilitate virtutis in convertendo, fuit corpus mortuum. Similiter anima non sic dominabatur appetitui sensitivo, quod ipse appetitus licet impassibilis, sed vere doluit: igitur nec corpori, ut non possit pati ex dominio animæ; & ita argumentum assumit unum falsum, scilicet, quod anima dominatur appetitui sensitivo, utrum patitur, & ita plus corpori.

Ad secundum de Joann. quod ly ego, in supposito & appposito stat pro eadem persona, sed non secundam eandem naturam. Quia ego, scilicet suppositum Verbi, secundam naturam divinam; Pono quantum meam a me ipso secundam naturam humanam, quia animam separavit a corpore, non a Verbo, ita quod ponere, vel separare effectivè attribuitur Verbo, sed terminative, ut a quo separaretur anima

a. Vide qu. de pot. in pr. & super 9. Met.

anima, scilicet a corpore, convenit sibi ratione humane nature. Per idem ad confirmationem, quia ut homo, accepit mandatum ponendi animam, id est de complacendo, & patiendi animam poni: sed non effectivè, ita quod ponere animam, & non ponere, fuerit in potestate anime ejus: & talis expositio non est extorta, quia eadem auctoritas potest exponi partim de capite, partim de membris; sicut hic: qui potest transgredi, & non est transgressus; quantum ad posse transgredi, exponitur de membris. quantum ad non transgredi, exponitur de capite. Ita idem secundum aliquid, potest exponi de Christo ratione nature creature, & secundum aliquid ratione nature create. Ad aliud de clavis vasillo, dico, quod aliquid fuit miraculum, scilicet quod clamavit vitæ in hora mortis, & ex potentia Verbi: sed quod anima fuit separata per violentiam passionis, hoc fuit naturale, supposito miraculo primo de non redundantia glorie in corpus. Nam omnia, quæ passus est, fuerunt quodammodo miracula, licet naturali: quia quod non potest fieri, nisi per supposito miraculo, est factio miraculo, possit naturaliter fieri, in relatione tamen ad miraculum nec essatio præsuppositum, est aliquo modo miraculorum. Sed quod patitur Christus secundum animam, & corpus, vel secundum portionem inferiori rationis, hoc fuit ex miraculo primo, quo gloria anime non redundabat in corpus, ideo totum quod patitur, fuit miraculosum: & tamen naturaliter patitur factio illo miraculo, sicut cæcus natus naturaliter videt facta illuminatione miraculose.

D I S T I N C T. XVII.

Circa istam decimam septimam distinctionem, in qua Magister agit de his, quæ per naturam humanam operatus est Christus, quia præcipuum operationis humane est voluntas, sine qua nec opus est meritorium, nec laudabile; ideo primo quarto de voluntate, & Distinctione sequenti de merito. Quæritur ergo circa præsentem Distinctionem.

Q U Æ S T I O N I C A.

Utrum in Christo fuerint tantum due voluntates.

Q U O D non; quia omnis voluntas est domina sui actus: sed si in Christo essent due voluntates, altera non esset voluntas; quia non domina sui actus. Probo, quia illa potentia non est domina sui actus, quæ sequitur motum alterius potentie; quia licet sequi non est dominans suo actui, sed subiecti alteri respectu sui actus; sed si fuit in Christo voluntas creata, illa sequitur motum voluntatis Verbi increate, quia Verbum egit actionem nature humane: igitur non fuit voluntas: ergo, &c. Præterea, quod in Christo non sint tantum due voluntates; probatur, quia cum ibi sit voluntas libera se-

quonq

quens intellectum creatum, & prout hanc voluntas naturalis: & voluntas libera, & naturalis habeant oppositum modum ferendi, vel tendendi in obiectum: sequitur, quod erunt duæ voluntates: & in ipso est voluntas increata: ergo. Contra: habuit tantum duos intellectus, scilicet increatum, & creatum: igitur tantum duæ voluntates.

Istam questionem solvit Damascen. cap. 60. in seq. dist. (a) quod sicut secundum fidem firmiter tenendum est, in Christo esse duas naturas, & unam hypostasin, ita oportet concedere sicut consequens ex illo, quod in ipso sint proprietates naturales, & potentie utriusque nature: sed potentie perfectissimæ nature rationalis, sicut intellectus, & voluntas: igitur in ipso sunt intellectus creatus, & voluntas creata, & ratione nature divine est in ipso intellectus increatus, & voluntas increata.

Præterea supra dist. 13. habetur, quod in Christo fuit summa gloria, & summa fructio, & dist. 41. quod in Christo fuit omnis scientia ratione nature assumptæ: cum igitur cognitio & fructio præsupponant intellectum, & voluntatem, oportet ponere in Christo utramque potentiam optione dispositam, ergo. Sed estne una tantum voluntas creata in Christo? Dico quod voluntas potest accipi sub propria ratione, vel sub ratione generali, & nomine, scilicet pro appetitu. Et secundo modo inest in Christo ad minus tres voluntates, vel appetitus, scilicet intellectualis increatus, rationalis creatus, & irrationalis, scilicet sensitivæ: sed quia voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione libera: sic scilicet loquendo, fuerunt in Christo tantum duæ voluntates (b). Sed communiter accipiendæ voluntates pro appetitu, sic patet, quod in ipso sicut in nobis, inestque tot appetitus distincti, quot sunt potentie apprehensivæ in nobis: quia sicut alia apprehensio est gustus, & visus, & tactus, & odoratus; ita est alia inclinatio, & delectatio consequens hanc apprehensionem, & illam: communiter tamen loquimur de appetitu sensitivo, sicut de uno: & ille est, qui sequitur virtutem imaginativam; & sicut illa virtus imaginativa imaginatur objecta omnium sensuum, & in præsentia illorum, & absentia, ita suo appetitu delectatur in illis, si sint convenientia; vel dolet de illis, si sint inconvenientia. Sed sicut non obstante, quod virtus imaginativa se possit imaginari objecta omnium sensuum, tam in præsentia, quam in absentia, nihilominus tamen postmodum alios sensus particulares, & eorum apprehensiones particularium obiectorum distinctorum; sic non obstante, quod ille appetitus consequens imaginativam, possit appetere convenientia omnis sensus particularis, & non appetere inconvenientia, oportet præter illum ponere appetitus distinctos particulares, & est eadem necessitas ponendi appetitus distinctos, sicut apprehensivas distinctas. Sed quid de naturali voluntate, & libera, sunt ne duæ po-

potentia? Dico quod appetitus naturalis in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis naturaliter inclinatur ad centrum; & si in lapide talis inclinatio sit aliquid absolutum aliud a gravitate, tunc consequenter credo, quod naturalis inclinatio hominis, secundum quod homo, ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. Sed primum ore loquor, quod naturalis inclinatio hominis, secundum quod homo, ad propriam perfectionem in centrum, sicut aliqui imaginantur. Mirabilis enim esset illa operatio, cum non esset dare terminum illius, & esset actio transitiva. Et cum centrum sit sibi convenientius, non potest actionem corruptivam ejus, nec etiam salvativam: quia non posset poni qualis esset illa operatio, vel qui terminus illius, ideo naturalis inclinatio lapidis nihil dicit ultra gravitatem lapidis, nisi relationem. Nec potest non aliqua operatio, nisi forte respectu sibi consequendo propriam sibi, quia forte solum proprium sibi in centro continetur est in fieri, sicut lumen in medio: sed tunc actio illa non est in centrum, quia sibi non est in locante, & sed in locato. Tunc dico, quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle: sed naturale distrahit ab utroque, & nihil est, nisi relatio consequens potentiam respectu propriæ perfectionis. Unde eadem potentia dicitur voluntas naturalis, cum tali relatione necessario consequente ipsam respectu propriæ perfectionis: & dicitur libera secundum rationem propriam, & intentionem, quæ est voluntas specificæ. Aliter potest dici voluntas naturalis, ut distinguitur contra potentiam, vel voluntatem superturalem: & sic ipsa in puris naturalibus existens, distinguitur contra seipsum, ut innotuit donis gratuitis. Adhuc tertio dicitur voluntas naturalis, ut elicet alium conformem inclinationi naturali, quæ semper est ad commodum. Dicitur autem libera, inquantum in potestate ejus est, ita elicere actum oppositum inclinationi, sicut conformem; & non elicere, sicut elicere.

Ad primum principale concedo majorem, quod omnis voluntas est dominus sui actus. Et cum dicitur in minori, quod voluntas sequens motum alterius potentia, non est dominus sui actus, quia funditur illi; Dico sicut alius: in 1. quæst. hujus, quod Verbum nullam causalitatem habet super actum voluntatis creatae in Christo, quam non habet tota Trinitas. Ideo voluntas creata in Christo non privatur dominio respectu suorum actuum, plus propter unionem ad Verbum, quam si non uniretur ei. Tunc ultra ad argumentum secundum dupplicem opinionem in secunda lib. (a) ratiōem: si voluntas sit tota causa, & immediata sui actus: dico quod non sequitur motum Trinitatis causantis cum voluntate alium voluntatis; sed Trinitas tantum ponit voluntatem in esse, & sicut ipsam movere in actibus suis: ita, quod non comparatur ad operationem voluntatis, nisi ipsorum

a Lib. 3. cap. 14. Quære D. Tho. 3. p. q. 18. Vide in cano. d. 6. p. 16.
b Vide con. 2. Metaph. 39. ad proprium.

operabatur ad esse primum voluntatis. Et secundum illam opinionem minor rationis est falsa, quod voluntas in operatione sequatur motum alterius agentis, circa operationem suam. Licet enim inquantum motum alterius in esse, non tamen in operari, immediate dico. Si autem teneatur, quod voluntas immediate causet operationem suam, & nihilominus etiam Deus causet immediate cum voluntate, sicut immediate causat esse voluntatis, (quia ut dixi, Verbum nullam operationem habet aliam a tota Trinitate, circa actum voluntatis creati) denegabitur tamen Verbum, & non tota Trinitas ad operatione voluntatis creati. propter unionem, quae facit communicationem idiomatum, & tunc dico, quod voluntas in Christo, ita libere elicit, & dominatur actu suo, sicut voluntas mea suo: quia Deus non operatur ad operationem illam, nisi voluntas libere agente, & determinante se ad operandum, & tunc Deus operatur cum ea. Licet tamen illic non sit prima libertas, & dominium, sed in voluntate Dei, que non habet causam aliam operantem cum ea ad actum suum: sed tamen est ibi tanta, quantum potest esse in creatura. Ad secundum, dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas, neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem, non ad agendum, & ideo ut sic est imperfecta, nisi sit sub illius perfectione, ad quam illa tendens inclinat potentiam. Unde naturalis voluntas non tendit: sed est ipsa tendens, qui voluntas absolute tendit, & hoc passive ad recipiendum: sed est alia fundata in eadem potentia, ut libere, & active agat, & tendit et sciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa, & passiva. Tunc ad tertium argumentum dico, quod voluntas naturalis secundum formalem, quod impotens, non est potentia, vel voluntas, sed inclinatio voluntatis, & tendentia, qua tendit in perfectionem.

DISTINCTIO XVIII.

Circa istam decimam octavam Distinctionem, in qua Magister agit de merito Christi, quod processit ex eius voluntate, quarantur duo. Primum.

QUESTIO UNICA.

Utrum Christus meruit in primo instanti sua conceptionis?

ET arguitur quod non, quia non potuit peccare: igitur nec meriti. Antecedens patet ex dist. 12. ubi probatum est, quod non potuit peccare. Consequentia probatur, quia voluntas conjuncta perfectioni sui ultimo, non meretur; aliter Beati mererentur: vel si sic eadem ratione posset peccare; sed voluntas Christi fuit perfecte conjuncta Deo per trinitatem in primo instanti; ergo, &c. Praeterea, voluntas Christi semper iovebatur: igitur nunquam meruit. Consequentia probatur, quia aut intuitu, & intuitum essent duo spiritus, aut

TRINUS:

unus: non duo, quia actus trinitatis est alius adequatus potentiae, quia voluntas creata fuit, quantum potest: sed una & eadem potentia, circa idem obiectum, non habet alium adequatum unum, & praeter hunc, alium distinctum, quia sic sequitur contradictio. Sed primum obiectum meriti est ipse Deus dignibilis propter se amore amicitiae, volendo suo actus, & similiter est obiectum trinitatis: igitur non sunt duo actus, nec unus: quia de ratione actus meritorii est, quod contingenter elicatur, ita quod voluntas, ut prius natura illo actus, possit contingenter elicere actum, vel non elicere pro illo actu, pro quo elicatur. Sed actus beatificus non elicetur contingenter, sed necessario (aliter non esset beatificus) cum igitur habeant oppositas conditiones, scilicet contingens, & necessarii, non possunt esse idem actus. Praeterea, primum elicere meritum, sicut finis illud quod est ad finem, (quia primum est finis eius, ad quem ordinatur, & finis est melior eo, quod est ad finem) sed nullus actus Christi secundum naturam creatam potest esse perfectior illo, quo voluntas Christi tendit in Deum, & fructus eo: igitur talis actus non potest esse meritorius, quia tunc propter eum daretur alium actum voluntatis creatae meliorem, qui esset primum, & finis illius, quod non potest esse, nec idem est melius seipso.

Praeterea, quod non meruit in primo instanti, arguitur specialiter, quia omne, quod est, quando est, necesse est esse: quia si illud, quod est esset contingens, hoc non est pro illo instanti, in quo est; sed pro illo, in quo causa praecedens posset illud contingenter causare: sed voluntas, si meruit in primo instanti, non praecessit actum, & ita si actus ille non potuit non poni, non potuit non fuisse: igitur fuit simpliciter necessarius, & per consequens non meritorius.

Praeterea, duae mutationes, quarum terminus unus praecedit terminum alterius, non sunt simul duratione: sed creatio voluntatis in esse primo, & motio voluntatis ad proprium actum, sunt duae tales mutationes: quia terminus creationis, ut esse voluntatis, praesupponitur termino alterius, scilicet ipsi actu: igitur non potuit simul esse primo, & operari: igitur non potuit mereri in primo instanti. Praeterea, si sic; igitur Angelus potuit peccare in primo instanti. Probatio consequentiae, quia secundum Philosophum, *quarto Physicorum*, (b) eadem est mensura oppositorum. Unde sicut simpliciter necessarii sunt supra tempus, ita & impossibilia: igitur meritum, & demeritum, eadem mensura mensurantur; & ita si Christus in primo instanti potuit mereri, Angelus in primo instanti potuit peccare. Consequens est falsum, quia tunc peccatum Angeli redonderet in Deum, quia omne coeum effectum est casualiter a causa talis effectus. Exemplum de igne, & eius splendore, quia uterque est a generante ignem. Hoc etiam probat Aristoteles, *de casu animalis c. 12. 13.* quod Angelus non potuit habere a se primam *welle*, quia si elicit primam voluntatem a

12

a Respondeo hoc arg. potest elici ex q. sequ. in resp. ad primum.

b Text. 10.

te, ut sic hoc est volendo, ut non volendo. Non potest dici, quod non volendo, quia tunc nihil elicit, igitur volendo; & tunc ante primum esse peccare *velle*: igitur primum *velle* habet a Deo, & in non posse peccare, nisi peccatum redundaret in Deum, sicut in causam eius.

Præterea, in primo instanti fuit in Angelo motus naturalis rectissimus voluntatis, qui naturaliter præcedit *velle* liberum, eorum modis est peccare: igitur non potuit simul in primo instanti esse motus naturalis rectissimus voluntatis, & *velle* deordinatum: quia tunc simul essent contradietoria, scilicet quod esset rectissimus, & non rectissimus. Contra, ad actum meritorum sufficientem potentia, quæ potest mereri, & dispositio gratuita in potentia, scilicet gratia, præsentia obiecti apprehensæ, & usus potentie circa illud: omnia illa fuerunt in Christo in primo instanti. Patet de potentia gratuita, & præsentia obiecti: de sua potentia, scilicet quod potuisset uti gratia, eliciendo actum. Probatur, quia secundum Augustinum 6. de Trinit. cap. 1. *Splendor genitris ab ipse esset æternus, si ignis esset æternus.* Dicit genitris ab ipse: igitur res, & operatio sua possunt esse simul pro quocumque instanti.

In illa questione primo videndum est, quomodo Christus meruit. Difficile tamen videtur solvere, quod meruerit, cum dicitur factus, & perfecte conjunctus sibi secundum voluntatem in primo instanti. Unde si in primo, vel aliquo alio potuit mereri, videtur quod alii Beati mereretur, vel mereri possent in instanti: & ita eorum prædium nunquam perfecte haberet. Videndum tamen est primo, quid sit meritum. Et dico quod meritum est aliquid acceptatum, v. l. acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo est quasi debitum illi pro illo merito, vel alteri pro quo meruit. Non enim meritum dicitur semper a Deo, qui sit in potestate eius, cui fit retribuitur; sed hoc solum est quando aliquis meretur sibi ipsi: quando autem unum meretur alteri per orationes, vel alias affectiones acceptas Deo, quomvis illa sit in potestate merentis, non tamen sunt in potestate eius, pro quo facit; & tunc meritum formaliter aliquid continere aliquid actus laudabilis in merente ad acceptantem, quod acceptans acceptat, ut retribuat ei, pro quo acceptatur. Et ex hoc sequitur, quod unus potest mereri pro alio: quia tamen in Deo nihil est acceptandum non acceptatum, ideo in descriptione meriti non oportet addere acceptandum in ordine ad Deum. Deus igitur acceptans bonum factum, vel bonum *velle* aliquid, tribuit sibi si indiget, si tamen sit ita perfectus, quod non indiget perfectione sicut Christus retribuit aliis, pro quibus meretur. Tunc ad propositum loquendo de merito, prout consistit in bono *velle* voluntatis, dico quod Christus meruit nobis *vel*; & dico quod tradidit omnis meriti consilium proprie loquendo de merito, in affectione iustitie voluntatis: non autem in affectione commodi, nec in affectione iustitie, ut ordinat affectionem commodi. Hoc patet, quia primum obiectum circa quod aliquis meretur primum, est ipse Deus, secundum quod

affectione iustitie vult Deo bonum, ut esse, & bene esse, scilicet iustum, sapientem, &c. sed voluntas affectione commodi respicit proprium bonum, & aliquando inordinato: si si regeletur, & ordinatur affectione iustitie. Ideo meritum non consistit primum in affectione iustitie, ut moderatur & ordinat affectionem commodi circa proprium bonum: sed sicut primum desiderium Angelorum fuit inordinatum motus, & desiderium beatitudinis circa Deum: ita meritum est ordinatum motus circa Deum volendo sibi bonum, & potest volendo (a) cum debitis circumstantiis, sibi conjungi ipsum in se, & in alio. Et ideo omne amarum affectione commodi, si non ordinatur, & moderatur affectione iustitie, est demeritum, quia est inmoderate appetitus proprii boni, vel indifferens, si potest esse indifferens, de quo non modo (forte enim potest secundum, quod præviat affectionem iustitie) ideo in affectione commodi, (b) nisi referatur ad ultimum finem affectione iustitie, non consistit meritum. Sed alii Beati a Christo, quia secundum totam voluntatem conjuncti sunt ultimo fini, scilicet Deo, affectione iustitie perfectissime, etiam habent summum commodum conjunctum sibi, quod appetunt affectione commodi, scilicet conjunctionem summæ boni; ideo non possunt habere actum oppositum affectione commodi, ut libere velint aliquid, quod non sit eis commodum: Nullum enim est obiectum in patria, quod possint velle, quod sit eis incommodum, quod affectione commodi nolunt. Sed Christus secundum aliquid fuit viator, & passibilis secundum partem sensitivam, & portiones inferiores voluntatis ideo multa habuit obiecta præsentia sensibus, & portiones inferiores circa que potuit libere velle contra affectionem commodi, que semper est ad convenientes illi, cuius est: ideo jejunando, vigilando, orando, & multis aliis talibus potuit mereri, vel excedendo talia exteriori, vel volendo interiori talia propter Deum. Tunc dico, quod licet Angeli habeant bonas operationes circa nos, vel alii Beati: quia tamen illi actus fuit inclusi in beatitudine illorum, hoc est ratione beatitudinis, & ex illius plenitudine, & collatione obligantur nobis a Deo: Potest dici, quod non mereretur; sed huiusmodi operationes Christi prædicte, non includuntur in sua beatitudine, ideo per illos actus meruit: quia quantum ad illos actus fuit viator, non comprehensor, ita quod radicaliter includatur in sua beatitudine.

Similiter potest dici, si hoc non placet, scilicet quod meruit tantum actibus partibus sensitivis imperatis a voluntate, secundum primam opinionem supra, sed quod etiam patitur secundum partem intellectivam; tunc potest dici, quod quantum ad omnes actus partium inferiorum potuit mereri. De his dico, qui respiciunt ea, que sunt ad finem. Sed quomodo? dico, quod est portio superior sicut perfecte conjuncta Deo, secundum actum beatitudinis: sicut tamen eadem voluntas passibilis, secundum portionem inferiorem, & sic, sicut viatrix, & potuit mereri. Contra: illud, quod est in termino sim-

placiter, non potuit mereri: sed portio inferior fuit simpliciter in termino, quia non potuit habere actum inordinatum, circa aliquid ad suum: igitur fuit quietata, & beatificata quantum potuit; quia non est ipsius partis interioris habere ad hunc circa objectum aeternum immediate; sed circa alia in relatione ad illud objectum. Præterea, sicut in nobis meritum respicit partem intellectivam, sic in Christo: sed in nobis non est meritum in portione inferiori, nisi fuerit in superiori completa, sicut nec peccatum: igitur nec Christus potuit mereri secundum portionem inferiorem tantum, nisi mereretur secundum totum. Ad primum horum, cum dicitur quod portio inferior fuit simpliciter in termino, & ideo non potuit mereri: Dico, quod portio inferior in Christo, dicitur esse in termino, ex hoc quod portio superior coniungebatur Deo peccatis, scilicet, quod affectio- nis iustitiae non potuit velle, nisi ordinatum, & iustum, & ideo non potuit peccare. Sed tamen non fuit secundum partem inferiorem ex conjunctione cum Deo in termino, sic quod habuit impassibilitatem. Nec habuit omne, quod habere potuit secundum affectionem commo- di, quia ex miraculo non habuit summum bonum sibi conjunctum, quantum potuit conjungi, sicut est in simpliciter Beatis, & in Christo modo de facto in patria. Quia igitur sic fuit, potuit aliquid accipere sibi commo- di affectionem commo- di, quod tamen accepit, & ita mereri potuit. Et præter hoc etiam portio inferior meruit eligendo operationem circa creaturam, ut diligendo matrem, & alios bonos in Deum, & malos propter Deum: Ideo, quando dicitur, quod secundum portionem inferiorem iustitiae in termino, si intelligatur omni modo in termino, falsum est.

Ad secundum, cum dicitur quod meritum complete non est nisi in superiori portione; Dico propter argumentum, quod Christus meruit secundum portionem superiorem, & secundum omnem actum ejus. Hoc tamen est difficile tenere propter alios Beatos, qui tunc videntur posse mereri in infinitum. Probo autem illud, quia omnis actus acceptus a Deo, tanquam actus bonus & laudabilis, pro quo Deus vult aliquid retribuere illi, cuius actum acceptat, vel alteri, pro quo hoc, est meritorium; huiusmodi est omnis actus Christi secundum naturam humanam: etiam actus beatificus, quo secundum portionem superiorem fruatur Deo: quia persona illa non secundum omnem conditionem sui fuit simpliciter in termino, ideo potuit Deus omnem actum creaturam illius personæ acceptare tanquam dignum aliquo bono pro retribuendo illi personam, si indignus; vel alteri, scilicet nobis, pro quibus meruit. Et hoc tenendo, oportet dicere, quod si actus beatificus secundum portionem superiorem Christi iustitiae meritorium, quod non includit contradictionem actum beatificum Michaelis, vel alterius Beati, posse acceptari tanquam aliquid dignum retributione, quod retribuendum daretur propter meritum, puta Michaeli daretur aliquid propter actum meritorium custodie, quam exercet circa me, contradictio, dico, non esset: tamen de facto Deus, non sic acceptat actum illum, quia persona illa est totaliter

ex.

extra statum merendi secundum totum subiectum; non sic Christus; sed secundum aliquid tale in statu victoris; & propter hoc omnis actus ejus creatus acceptus erat, & meritorium illis, pro quibus offerbatur Deo. Sed quomodo hoc? ex quo fuit extra viam secundum portionem superiorem, non videtur, quod secundum illam posset mereri plus, quam alius Beatus in patria.

Respondet, nec meritum non respicit, nec consistit tantum in ipso actu elicto, sed in conditionibus aliquo modo persone, sive supposito clientis: sic acceptio divina non solum respicit actum: sed condiciones accidentales suppositi clientis. Exemplum: aliqui offendit me: veniat deus, & rogat pro offensâ venientis terti offendenti. pono, quod utique rogat gratis, & efficaciter rogat; rogatio est causa, quare deusito ostendit, formaliter loquendo; tamen aliqua accidentaliter conditio potest esse in alterius illorum supposito, propter quam citius, & magis dimittam offensam propter rogationem unius, quam alterius, puta quod sit amicus, vel aliquid tale: & tamen supplicatio est causa præcipua, quare offensam dimitto. Ita in proposito, quod persona sit secundum aliquid extra simpliciter terminum, est aliquoties causa, quare ejus actus quam beatificus est meritorium, & non alterius, scilicet Angelis, vel animæ Petri, & maxime cum talia dependant ex liberalitate divina acceptante unum actum, & non alium: non tamen est contradictio utrumque acceptari tanquam meritorium secundum viam istam, quod videtur difficile. Sed tunc ultra posset esse dubium, an iustitiae respectu Verbi in se sit actus meritorium, vel actus ille, ut tendit in objecta alia volentia in Verbo, scilicet ut dilexit matrem viam in Verbo, & alios electos ita visat propter Deum, & in Deum, & alios impios propter Deum. Et propter hoc, quod utroque modo & maxime, ut actus tendit in alia objecta a Deo visa, & dilecta sibi. Habemus igitur, quod tripliciter potuit mereri: eligatur via magis grata.

Ita igitur videndum, an potuerit mereri in primo instanti, & potest dici, quod sic. Nec video oppositum, quia omne habens actum primum periodum, & objectum præcis in ratione obiecti, si non impeditur, & non sit actus ejus secundus successivus, sed permansus, potest egere pro quocumque instanti, si omnia illa concurrant: quia non plura sequuntur ad actum: & hæc omnia fuerunt in Christo in primo instanti conceptionis, scilicet potentia, perfecta gratia, objectum præcis per intellectum, scilicet tota Trinitas, cui poterat velle bonum propter se, & non impedibatur, & actus volens est perma- nens ergo. Contra rationem hanc incho, ut magis declaratur, & probo quod adhuc omnibus illis positis, non esset actus meritorium: quis ad talem actum requiritur deliberatione, & electio electio autem præsupponit syllogismum prædicatum, & discursus, & discursus moram: est enim actus meritorium electivus: ergo, Respondet, huiusmodi discursus, & syllogizatio practica est ad hoc, quod habuatur actus electivus voluntatis: & iusto iudicio per conspersionem practica voluntas eligit, & quando voluntas eligit, ratio practica non discurret

quia facta conclusio practica, sustentari de eligendo. Si ergo sententia ultimata possit haberi sine discursu precedente, ita perfecte, poterit voluntas libere eligere in instanti, sicut procedente illo discursu: sed periculis in cognoscendo non discurret, sicut ariserit in citharizando perfectus, non discurret in percussendo chordas, nec syllogizant, alias videtur impactatus (hoc *a*) habetur 3. *Ethic.* c. 10.) cum igitur Christus a principio suae conceptionis fuerit perfectus in cognitione omnium, saltem abstractivae, potuit sine tali syllogizatione eligere, quia electio de se est actus simplex.

Hic vult, videndum esse quid *(b)* meruit; & dico quod non meruit sibi fructiorem: quia si sic, aut operatione simplicis circa ea, quae sunt ad finem, aut circa ipsum finem. Non primo modo, quia primum actum habuit circa finem, inveniendū prius felicitate, quam aliquem actum habere circa aliquid quod est ad finem. Et si merium fuit circa aliquid, vel aliqua objecta visa in Verbo, ut dictum est secundum viam precedentem, vel circa materiam, vel circa electos multos volendo eis beatitudinem: naturaliter tamen praecessit operatio circa ipsum finem, scilicet Trinitatem, vel essentiam in tribus. Nec aut fructiorem, quod fuit habere Trinitatem; meruit eandem fructiorem, quia hoc non esset aliud dicere, quam meruit fructiorem, quia habuit fructiorem; vel meruit, quia Deus dedit actum, quod nihil est dicere; quia nullus actus est meritioris sui ipsius, licet possit esse aliter. Igitur Deum liberaliter, sine aliquo merito precedente concessit voluntatem istam per fructiorem ultimo fini, & ita non meruit sibi fructiorem. Unde Augustinus 13. *de Trinitate*, cap. 19. dicit, quod summa gratia est, quod homo in unitate personae est Deo coniungitur: & quavis loquatur de gratia unionis, id est, gratuita Dei voluntate unione: tamen ad unionem istam concomitantem sequitur gratia fructiorem de facto, ideo illi summa gratia sine meritis praecedentibus. Sed contra: gloriofus est habere premium pro merito, quam sine merito; igitur postmodum est in Christo. Praeterea praeterea naturae videtur sufficere ad meritum: cum igitur inter voluntatem, & actum electum, possit esse prioritas naturae; videtur, quod hoc sufficeret ad merendum fructiorem, vel idem actus, ut prior natura seipso, potest esse meritioris respectu sui ipsius. *(c)* Ad primum istorum, cum dicitur quod gloriofus est, &c. Dico quod verum est de premio, quod potest habere, est meritis: sed hoc conjunctio animae Christi cum Deo per actum fructiorem, fuit tantis, & tam excellentis, quod ad ipsam non potuit accedere meritum: & nobilitas est habere actum, ad quem non potest accedere meritum, est liberalitatis donum, quam habere actum debiliorem cum nullo merito precedente. Et videtur hoc rationabile, quia sicut Deus creavit in esse naturae aliquam naturam, puta naturam Angeli, ad quam creandam non potuit cooperari causaliter causae secundae propter perfectionem talis naturae; ita in gene-

a ad 2. *Physicorum* com. 36. b *Vide D. Tho.* 3. p. q. 19. a. 3. *et* 4.
c *Vide D. Tho.* ubi supra.

rele moris creavit Deus aliquem actum beatificum, ad quem non potest esse actus alius meritorius prior, & huiusmodi fuit actus beatificus anima Christi, & hoc propter nobilitatem, & excellentiam actus, & modi habendi actum, qui immediate antequam habere aliquem actum circa ea, quae sunt ad finem. Aliter dicitur, ponendo quod actus ille potuisset cadere sub merito, est gloriofus fuisse habenti actum, meruisse illum, quam non meruisse: non tamen simpliciter est gloriofus; quia decus est propter alios Beatos, & propter perfectionem illius status, quod illic invenitur omnes gradus principales in actibus beatificis, ut actualis beatitudo Christi fit maior beatitudine omnium creaturarum: nam ibi sunt aliqui Beati, qui nunquam fuerunt inimici actualiter peccati actuali, ut multi innocentes, & multi alii, quia aliquando fuerunt inimici, ut mortaliter peccantes, & postea poenitentes. Et ibi etiam Beata Virgo Mater Dei, quae nunquam fuit inimica adversus rationem peccati actualis, nec ratione originalis (fuisse tamen, nisi fuisset praeservata): igitur decens fuit, quod esset beatitudo alienius personae, sine omni merito precedente. Nec ideo anima Christi fuit ingloriosior: quia si actus potuisset cadere sub merito, anima illa potuisset mereri illam, nisi fuisset praeservata actu beatifico. Et sic praevinit ex liberalitate dantis est maioris nobilitatis, sicut si mihi daretur illud, quod habeo in fine totius laboris meritorii mei: & illud magis est ad decorem status Beatorum, ut dictum est. Ad secundum, dico quod prioritas naturae potentiae praecedens actum, non sufficit; quia non est meritum, nisi in aliquo actu, vel passione accepta: sed voluntas, ut prior natura, non habet aliquem actum, vel passionem acceptam a voluntate, ratione cuius potuit mereri actum beatificum, quia ille actus praecessit omnem meritum: nec idem actus est meritum, & premium; quia alterum excedit, ut premium, utro etiam, quia hoc esset dicere, quod meruit, quia Deus dedit merentem; licet idem actus in Christo possit esse premium sibi, & cum hoc meritorius alius ut dictum est. Praeterea, talis distinctio non est nisi rationis consideratione actum illum diversum, quae non iustificat actum meriti, & premium. Sed nunquid meruit sibi impassibilitatem auctoris, & corporis? Magister dicit in littera, quod est. Contra, illud quod inluisse, si non fuisset per miraculum impeditum, quae tam est exactione sui ante omnem actum causatur illius persone, non cadit sub merito illius personae; sed gloria, & impassibilitas corporis, & anime inluisse in primo instanti unionis, nisi per miraculum fuisset prohibita: ergo. Potest dici pie sentiendo cum Magistro, & pie glorificando, quod quavis non meruerit directe impassibilitatem auctoris, & meruit tamen amotionem impeditam, propter quod non inluerunt seriem, scilicet delationem miraculi impassibilitatem auctoris, & gloriae in portam inferiorem, & in corpora. De aliis, quae possunt hic tangi, scilicet quid meruit, & quibus, dicitur distinctio sequenti.

Ad primum principale, cum dicitur, quod non potuit mereri sum-

placiter, sicut nec peccare; nec consequentiam in Christo. Nam licet perfecta conjunctio fini perfectis civitatis, secundum omnem modum ipsum conjunctum, scilicet secundum affectionem iustitiae, & secundum affectionem commodi (secundum quod affectione iustitiae, quae primo bonum Deo, & secundum finem, & affectione commodi, quae semper sibi bonum, quomodo alii Sancti a Christo conjunguntur Deo, quae sunt totaliter extra viam, & in termino) prohibeat se metum, sicut & peccare; quia tamen affectio iustitiae potest separari ab affectione commodi, ut scilicet aliqua affectione iustitiae summe conjungatur fini, ita quod nullo modo possit iniuste velle, vel peccare: tamen non conjungatur affectione commodi, ut habeat summam bonum commodum summe sibi conjunctum, & instantem possit pati primo, portio superior in Christo conjungitur Deo per gloriam quietantem illam portionem, & per affectionem iustitiae totus homo, ut peccare non possit. Potuit tamen pati, quia aliquid accidere potuit contra affectionem commodi, & illud potuit Christus ordinare velle, & acceptare, & ita mereri. Et sic patet, quod non est facile de Christo, & beatis. Ad secundum, tenendo, quod merito secundum portionem inferiorum; Dico, quod actus beatus, & meritorius, sunt duo actus, quia unus respectu aeternum, & alius temporale in ordine ad finem ultimum. Nec oportet, quod universaliter omnis actus interior sit primo, & immediate in executione circa Deum, sed sufficit, quod intentione. Unde in executione potest aliquid immediatus illi. Sed si tenetur, quod merito secundum portionem Superiorem tunc potest dici, quod fuit circa objecta reluctantia in Verbo, sicut diligendo electos, & volendo eis bonum. Et quando dicitur, quod hoc non fit uno actu; Verum est, sed duobus. Et cum probat, quod non, quia portio superior habet actum adequatum beatificum respectu objecti beatus, & non interruptum, igitur non potest simul habere alium actum circa alia reluctantia in Verbo; Nec consequentiam, quia licet actus ille fuerit ad quantum intensius, ita ut perfectiorem habere non possit, non fuit tamen ad quantum extensius, quin simul aliam imperfectiorem habere posset; alioquin nullus Beatus posset cognoscere res in proprio genere, quia eadem potentia cognoscit Deum vilione beata, & alia in genere proprio. Ad aliud responderetur in 2. lib. 1. Dico tamen, quod actus sui contingens in primo instanti; Contingens enim nunquam est formaliter contingens, nisi quando est, ideo contingens, quando est, contingenter est. Non tamen loquitur in sensu compositionis. Non enim omne est, quod est, esse necessarium. Voluntas ergo in primo instanti, ut prior natura suo actu, ita contingenter elicit actum suum, sicut si per diem praecessisset actum elictum. (b) Unde licet etiam antequam sint, quaedam sunt contingenter, & quaedam necessaria: sic etiam quando sunt, quaedam sunt contingenter, & quaedam necessario. Tamen ad formam argumenti alius respondit; quare. Unde non

non est ratio, quare contingens sine contingencia, quis eorum causa duratione praecessit, sed quia causa, quando causas, contingenter causat. Tamen potest proponit distinguere secundum compositionem, & divisionem, dicendo sic: *Omne quod est, quando est, necesse est esse, ita illa est & divisa. Vel sic: Omne, quod est, quando est, necesse est esse, vera est, & composita. Praeterea aliter est fallacia; composita, & simpliciter patet. Ad aliud cum dicitur, quando dux mutationis suae ordinata secundum prius, & posterius, & termini similiter; Verum est, si tempore, & tempore: & si natura, & natura. Hic autem tantum est ordo naturae inter mutationes, & talis est inter terminos. Ad aliud, cum dicitur quod si Christus potuit mereri in primo instanti, & Angelus peccare, & de consequo potest esse magna altercatio. Dico tamen pro uno, quod potuit peccare in primo instanti, & li-bere, & voluntario, ut voluntas est prior naturae actu elicto, quia habens primum esse perfectum, & obiectum approximatum, si non impeditur, & actus ejus fit per se, potest habere actum. Omnia ista poterant esse in Angelo in primo instanti, ut supra dictum est de merito Christi, & aequae tamen de illo inordinatum sicut de ordinato. Et hoc est, quod Augustinus docet in de Civitate, cap. 13. *Qui sentiant multam Angelum peccasse (a) a principio*, hoc est, quod semper fuerit sub peccato, non ex hoc cum Manichaei sentiant, *potentibus unam Deum malum*; & ita non esse Deum auctorem illius mali. Sic igitur secundum tenentes, quod peccare potuit in primo instanti, diceretur quod peccasset non in quantum effectivo a Deo, sed ut est de nihilo, alias ejus peccatum redondaret in Deum. Et cum dicitur, quod omnis effectus eorum cause secundae est a causa prima, & sic peccatum Angeli esset a Deo; licet igitur est a Deo, ita & calere; Dico, quod si propositio fit vera intelligenda est de posteriori, & non de prioribus; peccatum autem totaliter est privatio boni, quod deberet inesse actu elicto quando elicitur, & non inesse. Aliter potest dici, quod propositio est falsa, scilicet quod *sunt eorum causa secundae effectiva in se ipsa a causa sua*, quia non est contradictio de opposito. Unde si Deus crearet, vel agens creatum generaret solam substantiam ignis, illa haberet in se causalitatem respectu quantitatis, & caloris. Unde in eodem instanti temporis, in quo esset secundum substantiam, esset quantus, & calidus; (c) quoniam non in eodem instanti naturae) postea etiam, quod generans ignem annihilaretur, ita quod nunquam esset nisi per unum instanti. Unde postea quod generaretur calidus, quod non posset generare in se calorem alium in eodem instanti; hoc enim esset ratione alius contradictionis, sed solum, quia duo accidentia ejusdem rationis non possunt esse in eodem subiecto; quod tamen est falsum fundamentum.*

Praeterea, non est verum universaliter, quod sicut generans dicit substantiam rei, ita dat accidentia causaliter immediate; sed si verum sit, hoc non est verum nisi in generatione univoca: in proposito autem

tem nihil valet, ideo potest substantia esse a Deo, & actus maxime quoad deformationem, potest esse a voluntate ipsa. Ad illud Anselm. ipse videtur impere unum Angelum factum in affectione commodi, non in affectione iustitiae, ita, quod deficiat sibi esse primum affectionis iustitiae; (a) & tunc dicit, quod non potest habere primum velle de se, vocando primum velle, esse primum affectionis iustitiae: Et quid mirum? Nec talis Angelus, si fieret, posset mereri plus, quam vos: sequeretur enim efficantem apprehensionem intellectus, sicut appetit sensitivus sensum, & hoc affectione commodi. Vide in Angelo & homine, & voluntas secundum affectionem iustitiae, & eorum modi est totale principium perfectum in esse primo, respectu actus volendi. Ad rationem autem ejus, cum dicit, si habet primum velle a se, aut hoc esse volendo, aut non volendo dico, quod si intelligat volendo actu elicito: ita quod non potest habere actum elicictum volendi, nisi praevia volitione sua, qua movet se ad volendum, infimum est: immo recedit in infinitum, & non esset dicitur aliquod velle, sicut nec primum velle. Sed dum vult aliquod actu elicito, saltem prius natura, vult habitualiter sic se velle, id est, prius habet principium volendi in esse primo quo vult actu elicito: & iste sensus est verus. Et quia Angelus a Deo factus non habet a se tale principium, ideo dicit, & bene, quod non potest habere primum velle a se, accipiendo velle pro peccata voluntate in esse primo: & si hoc probat, concedatur. Ad aliud, cum dicitur, quod in primo instanti fuit in Angelo motus naturalis rectissimus, &c. dico, quod si concludit de primo instanti, & de quolibet: quia in quolibet instanti motus naturalis est prius ipso actu libere elicito saltem natura, & ut est sic prior, est rectissimus, & ita non potest in eodem instanti oblique velle per actum libere volutaris, & ita in nullo instanti peccabit voluntas. Ideo dico ad argumentum, quod motus naturalis non est aliquis actus elicictus, sed solum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum: & illud nihil reale aliud a voluntate dicit; sed si est relatio, est idem voluntati pro identitatem realem: nec separari potest sine contradictione. Et ideo in damnationis manet ille motus sic rectissimus, sicut & natura, quia non est realiter aliud a voluntate, sicut non fit idem sibi formaliter: Unde ille motus non est nisi habitus motus, id est natura in esse primo. Si autem accipias motum naturalem pro actu elicito conformi tali inclinationi; certe ille potest esse malus, & immoderatus, sicut natura integra; nec dicitur malus minus inclinationem naturalem, sicut nec naturam. Unde Angelus potest esse perfectus in naturalibus quoad esse primum, & peccare actu secundo elicito, & inordinato.

DISTINCTIO XIX.

Secundum, quod pertinet ad Distinctionem decimam novam, ubi quaeritur.

QUAE-

a De bis 2. d. 5. q. 2.

QUESTIO UNICA.

Utinam Christus meruerit omnibus nobis gratiam, & gloriam, & remissionem culpe, & poenae?

Arguitur, quod non; quia primum excedit meritum, & meritum ordinatur ad primum, sicut ad finem; sed primum omnium aliorum non excedit meritum Christi: igitur meritum Christi non ordinatur ad illud, sicut ad finem, cum sit nobilissimum, quam illud primum: ergo Praeterea, meritum Christi fuit quoddam bonum finitum, cum fuerit eius secundum naturam humanam, sed peccatum aliorum fuit infinitum malum, quia tanta fuit offensa, & peccatum, quantum est ille, qui offenditur, sive contra quem peccatur, vel a quo per ipsum separatur, ille est infinitus, scilicet Deus: igitur cum finitum non sit proportionatum infinito, nullum meritum Christi potuit mereri delectionem offensae. Praeterea, per idem potest probari, quod non meruit delectionem poenae pro reatu infinito aliorum, quia poena, qua debetur illi peccato, est infinita; & meritum Christi finitum: ergo. Praeterea, de possibilibus possunt esse homines infiniti, si mundus, & generatio semper duraret: & quilibet natus de Adam contraheret originale peccatum; igitur forte tunc in mundo, in post sumendo, infinita culpa; igitur cum meritum Christi fuerit finitum, non sufficeret pro remissione offensae, & collatione gratiae, & gloriae omnium.

Praeterea, si sufficeret ad merendum omnibus gratiam, & gloriam, omnibus conferretur gratia, & gloria: quod falsum est; quia multi sunt vocati, pauci vero electi: quia paucus est numerus fidelium, nec omnes fideles, vel baptizati salvantur. Contra, Leo Papa in sermone de Nativitate, Sicut a reatu nullum liberum reperit, sic liberandi; omnibus venit.

Ad questionem, (b) dicitur quod meritum Christi potest dupliciter considerari, scilicet secundum sufficientiam, & secundum efficaciam. Primo modo meruit omnibus delectionem culpe, & collationem gratiae, & gloriae: sed secundo modo non, scilicet secundum efficaciam, quia non omnes consecuti sunt redemptionem. Meritum enim Christi, ut dicunt, habet quandam infinitatem ex lapso situm Christi, quod excipitur; & exercitii operationes illius naturae assumptae, & ideo vix illius impassibilis, & operationes, fuerunt bonum infinitum, propter quod, & mors, & passio, & aliae operationes habuerunt quandam infinitatem, ut sufficerent pro infinitis peccatis delendis, & infinitis gratiis, & gloriae conferendis. Conferatur hoc per Anselm. 2. Cur Deus homo, cap. 14. ubi vult, quod homo deberet potius eligere omne aliud a Deo delictum, & poenae, quam mortem,

a Mat. 20. & 22. b D. Tbomae 2. q. 2. q. 4. quare Henr. quidam 5. q. 10.

tem, vel aliquam lesionem inferre illi homini: quia vita ejus erat tanta, ut in infinitum esset plus amabilis, quam peccata etiam infinita hominum, si esse possent, sint odibilia; ideo ejus mors fuit sufficienti pro redemptione omnium. Et multa dicit ibi de excellentia vite, & per consequens de acceptatione mortis, quia tantum acceptatur mors pro illis redimendis, quantum valuit vita illius: sed vita ejus fuit ita amabilis, ut homo potius deberet elipere omnia peccata mundi cadere supra se, quam scierent aliquam violentiam inutilis corpori Christi, secundum doctrinam suam (a). Quantum vero ad efficaciam, non metuit omnibus, quia actu activitatem sunt in patiente, & dispositio, & unita agenti, sicut partem in agentibus, & patientibus corporaliter: igitur fiet erit in actione meritoria, quantum ad influentiam in alios. Sed comparatum cum Christo requisita, ut meritum Christi valeat eis, est per cognitionem, & dilectionem, secundum quod homo disponit se ad gratiam, cognoscendo, & diligendo Deum; non autem omnes se se disponunt; quare non omnibus meruit secundum efficaciam.

Contra hunc modum dicendi arguo, quia dicta ista, quibus dicitur, quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quandam infinitatem; videtur hyperbolica, & exorbitans, quia tunc loquimur de bono *velle* Christi, quo meruit, & Deus acceptavit passionem pro omnibus, quantum ad sufficientiam, ut dicitur. Quia aut bonum *velle* Christi tantum erit acceptatum, quantum erit persona Verbi; aut si non, ergo non habuit infinitatem acceptabilitatis, ut posset sufficere pro infinitis. Si bonum *velle* Christi erit tantum acceptatum, quantum erit persona Verbi, tunc cum persona Verbi sit simpliciter infinita, illud bonum *velle* Christi fuit infinite acceptatum. Sed enim Deus nihil accepit, nisi quantum habet de acceptabilitate, igitur illud *velle* ratione suppositi habet rationem infinite acceptabilitatis; & tunc in acceptabilitate non esset differentia inter *velle* proprium verbi in se, & *velle* illius nature in Verbo; quia ex parte acceptabilis non est major acceptabilitas, igitur Verbum volens bonum circumscripta natura assumpta, potius meretur, quod falsum est. Ut ultra sequitur, quod Trinitas tantum diligere *velle* nature assumptæ, sicut Verbi increatum, quod nihil est dicere, quia hoc est ponere creatum habere tantam dilatabilitatem, sicut increatum.

Præterea, hujusmodi *velle* non est plus acceptatum Deo, quam sit bonum: si igitur infinite fuit acceptatum, vel pro infinitis, tunc *velle* illud cum relatione ad suppositum Verbi fuit formaliter infinitum: igitur anima Christi potuit ita perfecte uniri Deo, vel *velle* cum tali respectu, sicut Verbum suo *velle* proprio; quod nihil est nisi ponere animam Verbum.

Præterea, per se principium illius *velle*, sumptum cum omnibus respectibus ad Verbum, vel ad aliud, est finitum: igitur, & *velle* fuit formaliter finitum, & limitatum, & per consequens finitum acceptatum.

patens, nec habuit Verbum causalitatem aliquam super illud *velle*, quam non habuit tota Trinitas. Et videtur, quod Verbum habet specialem efficientiam super actum illum, adhuc non sequitur, quod sic formaliter infinitus, & infinite acceptatus: quia actus sic infinitus potest essentialiter dependere ab aliquibus causis finitis in perfectione cum causa infinita cogente, ita quod creatum habet essentialiter causalitatem super illum actum, & non accidentalem tantum: sicut natura assumpta super *velle* Verbi, & sicut albedo in edificato, re super *edificare*. Sed natura assumpta habuit super *velle* essentialiter causalitatem, & non tantum accidentalem, quod secundum illam naturam meruit: igitur illo, quod Verbum specialiter operetur ibi aliter, quam Trinitas, adhuc non sequitur, quod actus ille habet, unde infinite acceptetur, ita quod secundum sufficientiam valeat pro infinitis redimendis. Sed fuit meritum fuit finitum in se, ita secundum justitiam commutativam fuit finitum retributum: igitur non meruit infinitis secundum sufficientiam in acceptatione divina, sicut nec fuit infinite acceptatum, quia in se finitum.

Præterea contra secundum, quando dicitur, quod non meruit omnibus secundum efficaciam, quia agens non agit nisi in disposito, & unito; Quæro a te, utrum Christus tantum meruit, quod habentes gratiam quomodocunque, & undecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi? & si hoc solum, igitur non meruit nobis primam gratiam baptismalem in novo Testamento, nec gratiam datam in Sacramentis, & Circumcisione in veteri Testamento; quod est falsum, quia unde veniet nobis gratia illa prima? Oportet igitur dicere, quod meruit nobis gratiam primam, qua conjuncti essemus sibi: igitur meruit, ut non conjuncti conjungerentur sibi, & in hoc potissime consistebat meritum: igitur non solum meruit, ut conjuncti sibi ulterius cooperarentur ei, & sic tandem glorificarentur: sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui non unquam se dispostrunt. Unde magis meruit gratiam baptismalem, & primam, quam quodcumque opus postea ex gratia.

Item, (a) si dispositio est necessaria; aut ergo ex parte Dei ut agentis, aut creatura ut patientis; si ex parte Dei, ergo non fuit causa sufficienti, quod est contra primum; si ex parte creatura, ergo gratia non est gratia, si ex merito reddatur recipiens. Et præterea, qualibet anima est capax talis gratiæ, quia non habet contrarium.

In ista questione igitur, ista tria sunt videnda. Primo, quomodo meruit quantum ad efficaciam. Secundo, quantum ad sufficientiam, aliter intelligendo vocabula ista. Tertio, quid meruit (b). Quantum ad primum, dico, quod Incremento Christi nos fuit occasionaliter prævisi, sed fuis immediato videbatur a Deo ab æterno, ita Christus in natura humana, cum fit propinquior fini, cæteri prius prædestinabatur, loquendo de his, que prædestinantur: tunc ille

a 2. de anima 102, c. 24.

a. aliter. b. De ord. redempt. videtur in 1. d. 39. c. 92.

iste fuit ordo in provisione divina, primo enim Deus intellexit se sub ratione suam boni; in secundo signo intellexit omnes alias creaturas; in tertio, praeordinavit hos ad gloriam, & gratiam; & circa alios habuit actum negativum non praeordinando; in quarto providit illos caturus in Adam, in quinto praeordinavit, sive providit de remedio, quomodo redirentur per passionem Filii, ita quod Christus in carne, sicut & omnes electi, prout praevidebatur, & praeordinabatur ad gratiam, & gloriam, quam praevidetur passio Christi ut medicina contra lapsum; sicut Medicus prius vult sanitare hominem, quam ordinat de medicina ad sanandum. Sic autem prius praeordinantur Electi, quam passio Christi praevidetur, ut remedium contra lapsum eorum: ita tota Trinitas prius ordinavit praeordinatos, & electos ad gratiam, & gloriam finalem, quantum ad efficaciam, quam praevidit Christi passionem tanquam medicinam acceptandam pro electis cadentibus in Adam prius praeordinatis ad gloriam finalem, & sicut Verbum praevidit passionem Patris ostendendam pro praeordinatis, & electis; & sic eam efficaciter obtulit in obediendo: ita tota Trinitas pro eis passionem efficaciter acceptavit, & pro nullis aliis fuit efficaciter oblata, nec ab aeterno acceptata, & ideo tantum meruit eis primam gratiam ordinantem ad gloriam connumeratam, hoc quantum ad efficaciam meriti.

Quantum ad sufficientiam. Dico, quod meritum Christi fuit sufficientius, quia a principio finito essentialiter dependens; etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem: quia omnes respectus illi erant finiti, & ideo quomodocumque circumstantiarum finitum erat; aut fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum esse creatum, quam secundum esse Verbi increatum. Quantum ergo valet illud meritum ad sufficientiam? Dico, quod fuit omnino aliud a Deo. Ideo est bonum, quia a Deo voluit, & non e converso: sic meritorium illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur: & ideo meritum quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est, & bonum, ideo acceptatum, & tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit, & voluit acceptare active: sed ex normali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum, & pro infinitis, sed pro finitis. Tamen ex circumstantiis suppositi, & de congrua ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive, pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personae, tunc nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruita acceptationis illius pro infinitis. Pro quanto autem, & pro quot Deus voluit passionem illam, esse bonum esse acceptare, pro tota sufficientia, sed quantum est de normali ratione rei acceptabilis in se, non fuit acceptabilis pro infinitis, sicut nec in se fuit formaliter infinita. Sed quid, & quibus meruit? Dico, quod Christus meruit omnibus, qui primam gratiam accipiunt, collationem illam, ita quod ibi non cooperatur voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis, ubi requiritur aliqua bon-

na dispositio voluntatis, & hoc fuit postquam in merito suo, quod meruit nos conjunctos conjungi, & illud obviat secundo membro distinctionis, superioris, sed quantum ad gratiam penitentialem post lapsum in mortale actuale, licet meritum Christi sit principale in merendo, & totalis causa, de condigno tamen requiritur ibi aliquid parte recipientis gratiam, ut contritio, & compunctio de peccato, de congruo. Similiter dico, quod Christus meruit nobis, ut totalis causa aptationem januae Paradisi, ut omnibus in gratia deo-ordinatis speriretur, nec ad amotionem huius obtulit latrandi, cooperatur ei, sive illud oblatulum fuit originale peccatum, sive aliquid aliud. Quod patet, quia Abraham fuit tanti meriti, sicut aliqua Christiannus, qui fit nobis: sed nec Abraham, nec aliquis alius antiquorum Patrum nec etiam Beata Virgo, potuit amovere oblatulum, quin omnes transirent in Libanum: igitur, &c. Sed quamvis oblatulum amoveatur per passionem Christi, nullus tamen actu ingreditur in Caelum, nisi cooperetur, & utatur prima gratia, quam sibi meruit Christus. Similiter Patres cooperabantur passioni Christi praevidendo ad habituales ingressum, ut amoto obstaculo ingredi possent. Nos autem passioni exhibita, & amoto obstaculo cooperamur ad actualem ingressum, nisi impotentia excauset, sicut in parvulis, quibus Deus dat immediate introitum in Caelum, & ideo habent minimum gloriam.

Sed hic sunt quaedam dubia; si enim omnibus electis meruit Christus primam gratiam; igitur meruit eam tantis Parentibus; & ita praerogiam, scilicet collationem, in antiquis Patribus praecelesti meritum Christi, quo illis meruit illius gratiam collationem, & per eandem rationem posset etiam secundum Magistrum sanctuarium lib. 3. (a) quod Angeli primo receperunt primum, & deinde ipsum meruerunt per bona vestre elicita circa custodiam nostram. Praeterea, si passio Christi, ut praevia ab aeterno, & accepta Trinitati fuit meritoria, & ratio conferendi gratiam Patribus, antequam passio exhiberetur in effectum; eadem ratione passio Christi ab aeterno praevia, & accepta Trinitati potest esse ratio praeordinandi alios: & ita praeordinatio electorum potuit habere causam meritoriam.

Ad primum illorum dico, quod meritum Christi praevidebatur ab aeterno, & ut sic praevium, acceptum fuit ut aliquid boni consecrator electis ratione illius, antequam exhiberetur, ut scilicet eis, qui praecelestis exhibitionem passionis eius, dimitteretur originale, & conferretur gratia. Exemplum de hoc Auselm. 2. *Curr Deus homo cap. 16.* Esso quod multi obediuntium unum Regem & pro offensa exulant, venit unus innocens de sanguine illorum, & promittit facere unum opus pro Rege placitum ei certo die statuto, ut Rex remittat eis offensam, & reconcilietur eis, Rex acceptando servitium promissum, remittit offensam; & si aliquis eorum deliquerit, si latet facere, & poenitere voluerit, & promittit ei iterum offensam illam dimitte.

mittere, protestando tamen, quod nullus eorum, qui fuerant inimici, intrabunt palatium suum, quousque servitium innocens promissum implatur. Sic hic, passio Christi hominis innocens ad aeterno praevia, ut exhibenda in certo tempore, fuit nullum accepta Transiit, & pro illa omnibus credentibus illam exhibendam in tempore remittit oblatam, quam contractaverat ex Adam, & quam postea commiserant, si permittere voluissent: non tamen accepit eam tantum, ut aliquis ingrederetur palatium suum aeternum, aut equum passio exhiberet in effectum. Illo modo remittit Patribus offensam in circumcissione, sicut nobis in Baptismo: sed nullus est ingressus in palatium ante passionem exhibitam. Ad istorum argumenti, cum dicitur, quod hic praesentium praesertit meritum Christi exhibitur in Patribus, igitur in Angelis praecedere potest: Dico, quod consequentia non valet, nec est simile hoc, & istud. Nam generaliter verum est, quod luminum bonum, ad quod ordinatur meritum, non debet conferri ante meritum exhibitum, & e converso: solum autem bonum, ad quod ordinatur meritum Christi respectu eorum, pro quibus meruit, est ingressus eorum in Paradisum: & ille non dabatur auctoritate ante passionem exhibitam, licet pro passione praevia remitteretur offensam, & daretur gratia illis patribus credentibus passionem exhibendam. Summum autem, quod Angelis merenti possunt per merita sua, est gloria, & introitus actualis in regnum, quae gloria dari non debuit ante merita exhibita. Unde quia Deus dedit aliquid pro merito praevio non exhibitum, non tamen summum, quod sequitur meritum, quod est aperiit janua Paradisi, ad cuius ostium amonitionem, non potuit aliquis nostrum cooperari, quia in ad introitum quilibet eductus cooperaret. Aliud enim est aperiit janua, & aliud ingredi: & quousque dicitur illud aperiit janua, quam aperta portam introire, ideo ad ingressum postquam cooperari, ad aperiitiam vero nec Patres potuerunt, nec nos possumus: sed illius praevia causa fuit passio.

Ad secundum, nego consequentiam: quia omnes Patres prius natura erant praedestinati, quam passio Christi esset praevia, sicut patet in primo articulo quaest. 10. ut enim Deus prius omnes Elegerit habere gratiam, & gloriam, quam praeviderit eos salvatos, & prius lapsuros, quam praevideret medicinam contra lapsum: & ideo passio, ut praevia, post provisionem lapsus, potuit esse ratio remittendi offensam, & consequendi gratiam reconciliantem, non autem potuit esse ratio praedestinationis.

Ad primum principale, si derur, quod Christus meruit secundum portionem inferiorum, tunc potest dici, quod praemium aliorum, quod receperunt pro merito Christi, fuit melius formaliter, quam aliiis actus meritorius portiones inferioris Christi, & potuit tale meritum Christi ordinari ad praemium aliorum, sicut ad lineam sub fine. Si autem tenetur, quod meruit secundum portionem superiorem, & hoc, vel circa objectum aeternum, vel circa alia relicita in Verbo, vel utroque modo, ita quod omni actu suo meruit secundum mo-

dum

dum superius tactum: tunc potest dici, quod non oportet semper praemium excedere meritum, nisi quando idem meretur pro se ipso: sed si nobilior meretur pro ignobiliori, tunc meritum potest excedere praemium. Quando enim meretur aliquis pro seipso, communiter Deus praemiat ultra condignum, ideo praemium excedit tale meritum ejus. Ad secundum, cum dicitur meritum Christi esse finitum, peccatum est infinitum, ergo non potuit meritorie ante peccati reatum: Dico, quod etiam Christi passio, & meritum ipsius totum sit formaliter finitum, quia tamen conjungit per gratiam, & gloriam, objecto infinito, ideo potuit delere peccati reatum, sive peccatum avertere a bono infinito. Et cum dicitur, quod non, quia peccatum illud erat infinitum, si intelligis, quod est malum formaliter infinitum intensive, falsum est: tunc enim oportet ponere summum, maximum, & Deum Manichaeorum. Et cum probas, quod tantum est peccatum, quantum est illa, in quem sit, si ly tantum, & quantum, referantur ad rationes formales utriusque in se, falsum est. Tamen secundum terminum, a quo averit peccatum, fortiter quondam denominationem extrinsecam, ut sicut quondam denominationem extrinsecam, sicut actus beatificus Michaelis dicitur infinitus, quia conjungit terminum ad quem infinito: in se formaliter tamen actus est finitus: sic peccatum morale, quia averit a termino a quo infinito, fortiter quondam denominationem extrinsecam. Gravior enim peccatum est peccatum in Deum, quam in alium, & in Regem tertium, quam in militem suum: nunquam tamen potest esse, quod sit formaliter infinitum maximum. Exemplum aliud, si ponatur per impossibile infinitum corrumpi, dicetur quod illa corruptio esset infinita, non quidem intensive, & formaliter, sed ratione terminali a quo corruptionis, quia corruptio incidit ab infinito, sic in proposito, quia peccatum averit ab infinito, &c. Unde breviter dico, probabiliter opinando quod tanto amore intensive potest aliquis Sanctus ferri in summum bonum diligendo, quanta ordinatione intensiva avertebat: & quantum unum abduxit a termino a quo, tantum aliud conjungit ei: & maxime hoc est verum de amore animae Christi. Ad tertium cum dicitur, quod poena debita mortali est infinita: verum est, si voluntas finaliter maneat in peccato, illa poena est infinita extensiva, & hoc quia subiectum manet semper sub culpa, & hoc est ex ordinatione divina, quod *ubi cessaverit signum, ibi erit*. Eccl. 11. non quin Deus possit punire aliter peccatum illud, unde si Deus puniret animam per diem tantum pro culpa mortali, & post annihilaret animam, non faceret injustitiam. (a). Tunc ad formam, poena est infinita extensiva ex ordinatione divina, non tamen quin aliter possit punire peccatum, si vellet.

Ad quartum dico, quod bonum *velis* Christi, vel passio ejus considerata secundum se formaliter, possit recompensari per aliquod bonum finitum, sicut ipsum, vel ipsa tuit non nisi finitum in se: praemiat

nam tamen Deus ultra condignum: ideo potest ratione alicujus bonitatis; & persone patientis acceptare bonum *valle Christi*, & ejus passionem pro infinis, quia tantum, & pro tot valet, quantum, & pro quo acceptatur a Deo. Quamvis autem possit acceptare & intelligere illam pro infinitis, non tamen illinit: quia non potest diligere aliquid creatum a parte diligibilis infinite, quia non est infinitum, de facto tamen non fuit accepta nisi pro electis, quia pro eis tantum fuit oblata a Christo, efficaciter dico. Per idem patet ad ultimum, quia non meruit omnibus quantum ad efficaciam, quia ex intentione acceptantis, & oblationis passionem, seu bonum *valle Christi* fuit accepta, & oblata pro electis, & pendebatur tantum, & non pro aliis.

DISTINCT. XX.

Circa istam vicepsitam Distinctionem, in qua Magister agit de convenientia, & modo passionis, queritur unum.

QUESTIO UNICA.

Virum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi?

Quod non, quia si nobilior est lapsum non necesse est reparari per passionem Christi nec minus nobile: sed Angelus, qui est nobilior homine, lapsus est, & non est necesse ipsum reparari passionem Christi, nec alia: igitur nec humanum.

Respondetur ad hoc dupliciter. Primo, quia non tota natura Angelorum cecidit licet hominum, & ideo ne tota species humanitas poterit, necesse fuit humanum reparari, & non Angelum. (8)

Contra: si quilibet Angelus est alterius speciei ab alio, sicut dicunt se respondentes, tunc tot sunt speciei, quot individui, & quilibet speciei est nobilior specie humana secundum se; cum igitur multi Angeli ceciderunt, majus inconvenientis est tot speciei non reparari, sed perire in eternum, quam unam speciem infinitam, cuius quilibet est tota speciei humana respectu consuecutionis, & maxime respectu tot cadentium. Confirmatur, quia si essent duo Caeli, & alterum annihilaretur, & egeret malice mulce, & annihilaretur, dicere, quod necesse est speciem infernorum reparari, & non Caelum: frivolum videtur, cum Caelum sit multo nobilior: sic hic de reparatione Angelorum cadentium, & hominum. Ideo aliter respondetur, quod quia homo alicuius tentatione cecidit, scilicet diaboli, Angeli non: sed propria voluntate solum; ideo debuit homo reparari, & non Angeli. Unde Anselm. 1. Cur Deus homo cap. 22. Sicut Angeli ceciderunt nullo alio necesse, ita nullo alio adiuvante surgere debent. Con-

Contra, *Passum esse pretium magnum in Caelo*, Sec. Apoc. 12. ergo videtur, quod sicut Draco, iugnavit cum Michaele, sic cum tentavit Praeterea, videtur quod Draco, id est Lucifer, peccando tentavit alia sibi contentiones.

Praeterea, ad principale, quilibet actus Christi sufficienter fuit ad redimendum genus humanum: igitur non fuit necesse redimi hominem per passionem. Antecedens probatur, quia actus est laudabilior passione, quia istus consistit in actu: modo illa passio Christi non habet, quod sit sufficienter meritorius nisi in relatione ad personam Verbis eo autem modo, & actus ejus elicitus in relatione ad Verbum fuit sufficienter meritorius.

Praeterea, 2. hinc cap. 4. *Passionibus, nec laudamur, nec vituperamus*: igitur videtur, quod passio non sit meritoria, sed actio. Praeterea, Anselm. 2. Cur Deus homo cap. 14. approbat dictum discipuli sui, quod minima laeso illius personae fuit peior, quam peccatum omnium hominum sit malum: sed quanto pena fatuosa, dummodo esset iustitiae, postea esse minor laeso illius personae, tanto convenientior esset: igitur non necesse, nec decens fuit hominem redimi morte Christi, cum minor pena sufficeret.

Praeterea, per passionem Christi non poterant redimi occidentes Christum: igitur nec genus humanum. Antecedens probatur, quia tantum malum erat actio illorum privans vitam Christi, quantum bonum erat vita Christi reconcilians: igitur vita quam possit moriendo, non sufficit ad redimendum peccatum occidentium, quia meritum debet excedere culpam, & reatum, si sit satisfactio. Contra, Anselm. 2. Cur Deus homo cap. 15. *Ecce vides quomodo rationabili necessitas exigat ex hominibus perscrudandum esse civitatem supernam, nec hoc fieri posse, nisi per remissionem peccatorum, quomodo nullus homo habere potest nisi per dominum, qui idem ipse homo sit, Deus, arguit morte sua Deo homines peccatores reconciliet.* Expresse enim videtur dicere, quod necesse est hominem redimi per mortem Christi. Idem potest haberi *idem cap. 3. & 16.*

Ad istam quaestionem, quae est iuxta Theologiam, propter quia solum videtur Anselm. locum citatum librum, Cur Deus homo, & ibi videtur eam solvite, primo videndum est secundum Anselmum, quod necessarium fuit hominem redimi. Secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione. Tertio, quod satisfactio erat satisfactio a Deo homine. Quarto, quod convenientior modus fuit hic, scilicet per passionem Christi. Primum ostendo secundum eum, quia Deus, & natura nihil faciunt frustra: (a) sed frustra heret creatura rationalis, nisi possit sumum bonum propter se amare, & ei per compositionem, & amorem propter se habere: aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non. Si non, frustra igitur factus fuisset, si sic, cum iam lapsus fuerit per peccatum, necesse est ipsum reparari. Hoc

In istis dicitur Anselmi (a) videtur aliquid dubia. Primo enim ipsa conclusio in se videtur dubia, cum velit, quod redemptio non possit esse nisi per mortem Christi, & per aliquid sponte voluntarium excedens omnem creaturam. Primo probatur: quod aliter potuit homo redimi, quam per mortem Christi. August. 12. de Trinit. cap. 10. *Alius modus redimendi hominem Deo non defuit, eius enim potestati omnia subiacent*; non ergo iuit necessitas in conclusione.

Præterea, non est aliquid necessitas, quod Christus homo redimat hominem per mortem, nisi necessitas consequentia, scilicet posito, quod ordinaverit se illi ut redimeret: sicut futurum, movens: sine illi necessitas consequentia, sed antecedens est simpliciter contingens & simpliciter consequens, scilicet nec curritur, & nec movetur. Similiter Christum voluntarium, iuit contingens sicut contingens iuit ipsam prævideri passurum: nulla est ergo necessitas nisi consequentia, scilicet si prævisus iuit pati, pariter: sed tam antecedens, quam consequens iuit contingens.

Præterea, nulla est necessitas genti humanam reparari: igitur nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines prædestinati sunt ad gloriam, & lapsi non possunt intare nisi per satisfactionem: sed modo ita est, quod prædestinatio hominibus contingens est, & non necessaria, sicut enim Deus ab æterno contingenter prædestinavit hominibus, & non necessitate, nulla illi necessitate operatur respectu aliquid extra se, ordinando illa ad bonum, sic potuit non prædestinare, nec est inconveniens hominem frateri a bono, nisi præsupposita prædestinatione hominum: igitur nulla iuit absolute redemptio eius necessitas, sicut nec prædestinatio eius.

Contra ea, quæ dicuntur in secundo articulo, An homo possit reconciliari sine satisfactione tangitur. In quarto, tractatu de penitentia. (b) Sed dicit, quod satisfactio requiritur, non tamen requiritur necessitate, quod satisfaciens sit Deus; nec hoc probatur. Ex quo in tertio articulo dicitur, quod non satisfacit quis Deo, nisi offerat Deo, aliquid maius formaliter, quam pro quo peccate non debuit, quod est maius tota creatura: credo, salva reverentia sua, quod hoc non est verum. Non enim oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam formaliter in magnitudine, & perfectione: sufficere enim obtulit Deo maius bonum, quam fuerit malum illius hominis peccatum. Unde si ad eam per gratiam datam, & charitatem habuisset unum, vel multos acies dilecti Deum propter se, ex maiori constanti liberi arbitrii, quam iuit conatus in peccando, talis dilectio sufficere pro peccato suo restitendo, & iussit satisfactum: & tunc propositio illa est falsa, quod debuit offerre Deo aliquid maius omnino, pro quo peccate non debuit: sed sicut pro amore creature, ut objecti dignissimi, non debuit

debet peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid maius, ut respicendo per actum obiective, quam se creatura, scilicet amorem arringentem Deum propter se: & ille amor obiective, ut terminatur in Deum, excedit amorem creature, sicut Deus creaturam. Unde sicut peccavit per amorem inobediens obiecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem obedientis in infinitum: & hoc sufficere respicendo obiective. Dico igitur, quod amor, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem casualitatis creature, quod verum est: & diligens magis obiectum nobis satisfaciendo, quam dilexerit ignobilius peccando, tamen ille actus, quo convertor ad Deum per amorem, in sua formalitate, non est maior omni creature, nec etiam amor Christi creaturæ, quod dilexit Deum, iuit talis. Unde ipse vult omnino iustitiam habere, ubi non est ex formalitate talis.

Contra illud, quod dicit in quarto articulo, quod nullus nisi homo debuit satisfacere: hoc non videtur absolute necessarium, quia unus, qui non est debitor, potest satisfacere pro alio sicut pro alio opere. Unde sicut Christus homo innocens, non debitor, satisfecit, sicut proculdubio, potuit unum bonus Angelus satisfacere, offerendo aliquid placitum Deo pro nobis, quod ipse accepisset pro omnibus peccatis, quia tantum valet omne creatum oblatum pro quanto Deus accipere illud, & non plus, sicut supra dictum est. (c) Præterea, unus potuit homo potuisse satisfacere pro omnibus si iussit conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili, operatione Spiritus sancti, & matris, sicut iuit Christus, & Deus dedisset sibi suam gratiam, & quam potuisset recipere, sicut debet Christo sine meritis præcedentibus ex liberalitate sua: talis enim potuisset meriti delationem peccati, sicut & beatitudinem. Et cum dicit quod tunc oblatum non est tantum, quantum Deo, fallum est: immo impliciter Deo, quia totum quod ille habebat, esset a Deo, oblatorem tantum multum sibi, sicut oblatorem, Beata Virgini, & alii Sanctis, qui mereretur pro nobis; semper tamen finaliter, & iussit Deo: tantum est a quo aliquid bona procedunt. Præterea videtur (de possibili dico) quod quilibet potest satisfacere pro se, quia si datus iussit cuiuslibet homini prima gratia sine meritis, sicut modo, licet quilibet sit illius ite, cuiuslibet tamen dar primam gratiam sine in rebus propter: & tunc meretur beatitudinem: igitur potuit etiam meruisse de se iustitiam culpæ.

TUNC ad questionem dico, quod omnia huiusmodi, quæ facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi præsupposita ordinatione divina, quæ sic ordinavit fieri: & tunc tantum necessitate consequentia necessarium iuit Christum pati: sed tamen totum iuit contingens simpliciter, & antecedens, & consequens. Un se credendum est, quod ille homo passus est propter iustitiam, vidit enim mala iudeorum, quæ tacerant, & quomodo inordinata

a Vide Mag. in lit. ad hoc.

b Dist. 15, q. 2. Vide d. 1, § 16, q. 46, ad hoc.

c Dist. 19, ar. 2.

dinata affectione, & dilata affectione ad legem suam, nec permittere homines carere in Sabbatho: & tamen extraherent ovem, vel bovem de puteo in Sabbatho, & multa alia. (a) Christus hinc volens eos ad errorem revocare, per opera & sermones, maluit mori, quam tacere, quia tunc erat veritas dicendi Judicis, & ideo pro iustitia mortuus est. Tamen de factis (b) sua gratia passionem suam ordinavit, & obtulit Patri pro nobis, & ideo multum tenuerunt ei, ex quo enim aliter potuisset homo redimi, & tamen ex sua libera voluntate sic redimere, multum ei teneant, & amplius quam si sic necessarii, & non aliter potuissent hunc redempti: ideo ad alligandum nos ad amorem suum, et credo, hoc precipue fecit, & quia voluit hominem amplius reueri Deo: sicut in aliquis genuit primo hominem, & postea introxit eum in disciplina, & sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum, & alius intraxisset, & hinc est congruus non necessitas. Si autem volumus salvare Anselm, dicamus, quod omnes rationes suas procedunt pre-supposita ordinatione divina, que sic ordinavit hominem redimi: & sic videtur procedere, ita quod Deus ex pre-ordinatione, non voluit acceptare pro redemptione hominum, nisi mortem Filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit, Unde in Psal. 129. *Copiosa apud eum redemptio*.

Ad primum principale secundum Apostolum ad Hebr. 2. *Nusquam Angelus apprehentis, sed semen Abrabae*: tunc dico, quod argumentum illud est bonum sicut morale, contra illos qui ponunt Angelos singulos in singulis speciebus, sed hoc eredo falsum: ideo non creditur aliqua species Angelica tota, licet forte de qualibet specie ceciderit aliquis, tunc tunc illam respiciunt, quod quia tota species humana cecidit, ideo magis debet restitui.

Alia etiam responsio libi data sumitur ab Anselm, ideo potest etiam valere, quia homo peccavit suggestione diaboli, & que tunc alterius rationis, & suggestionis prioris: & forte non ita efficaciter fecit Angelus malus, quia licet aliqua tentatio in illis ruinam Luciferi, tamen non ita est, ac sicut homini a diabolo. Ad secundum, concedo absolute, quod per bonum velle potuit satisficere, sed tamen aliter voluit. Et cum dicit, quod actus sunt insatiabiles passionibus, dico quod verum est loquendo de actu virtutis, que distinguitur contra passionem, que non accedit ex virtute, & sic loquitur Philosophus, tamen passiones penales de maxime mores, quando est ex actu virtutis accepta, & impetrata, est insatiabilis quamvis actus virtutis circa delectabile separationem. Quare actus virtutis circa tristabile est magis meritorius, quam actus virtutis circa delectabile, & passiones voluntarie concomitantes actum virtutis simul accepte sunt magis meritorie, quam actus tantum, unde Saluator de Paulo dixit: (c) *Ustemus*

448

1. Vide Mag. hic.

2. Matth. 23, 17. Marc. 4. Luc. 6. & Io. 7. & 9.

3. Act. 9.

dum ei, quanta oportet eum pati: non dixit quanta oportuit eum agere. Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intentionis suae, & nostri, qui dilexit nos propter Deum.

Ad aliud, cum dicitur, quod minima laeso istius persona fuit majus malum, quam omnia peccata: hoc probat propositum, scilicet quod aliter potuisset redimere, quam per mortem. Dico tamen, quod laeso illa, sicut & vita, & illius, valuisset tantum, pro quantum fuisset accepta. Ad aliud dico, quod peccatum occidentium Christum potuit redimi, tamen Anselm, dicit 15. cap. 3. Quod non potuerunt eum scintere occidere, hoc tamen non credo, sed credo, quod licet scivissent eum Deum per unionem, adhuc potuissent eum occidere: & si hoc fecissent, adhuc eorum peccatum fuisset remediabile per passionem Christi, quia plus dilexit Deus illam passionem acceptando, quam odisset eorum malum. Unde non potuerunt habere actum tam distortum in malicia, sicut fuit bonus bonitate moralis actus voluntatis, quo Christus voluit pati, quia actus ille habuit bonitatem non solum ex potentia voluntatis, sed ex summa charitate, qua voluit mori, & alio modo ex illi persona: sed actus aliorum malus, non habuit tantam malitiam ex habitu precedente coordinato. Et quod Apostolus dicit: (a) *Quid si cognovissent, non quam Dominum gloria crucifixus*: loquitur non de Judais, sed de principibus mundi, scilicet de demonibus: quia si scivissent eum esse verum Deum, non indignarentur homines ad eius mortem, & hoc propter bonum secutum ex morte, scilicet, redemptionem hominis, quod bonum nolebant accidere: unde primo quando ignoraverunt hoc, intelligerunt Judaeorum ad mortem postquam vero sciverunt ipsum esse verum Deum per resurrectionem contrarium. Unde orator Pilati nihil ad eum dicit, (b) *Nihil tibi, & quibus illi: multa enim passa sum ista nocte in vestro populo*. Bene tamen voluissent ipsum mori sine redemptione humani generis, si fieri potuisset.

DISTINCT. XXI.

Circa illam vigesimam primam Distinctionem, in qua Magister agit de statu Christi in morte, & de consequentibus corpori Christi post separationem animae, quaeritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum Corpus Christi fuisset purissimum, si resurrectio non fuisset accelerata?

Quod sic, Natura non incipit motum, quem terminat non potest. *Metaph. 6. Phil. in fine.* (c) terminus autem coactionis mixti vivens est puritatio secundum Philosophum, q. *Mor.*

O 4

sed

a 1. Cor. 2: b Mat. 27. c Text. 8. Text. 9. Text. 3.

dinata affectione, & dilata affectione ad legem suam, nec permittere homines carere in Sabbatho: & tamen extraherent ovem, vel bovem de puteo in Sabbatho, & multa alia. (a) Christus hinc volens eos ad errorem revocare, per opera & sermones, maluit mori, quam tacere, quia tunc erat veritas dicendi Judicis, & ideo pro iustitia mortuus est. Tamen de facto (b) sua gratia passionem suam ordinavit, & obtulit Patri pro nobis, & ideo multum tenuit eum, ex quo enim aliter potuisset homo redimi, & tamen ex sua libera voluntate sic redimere, multum ei tenebat, & amplius quam si sic necessarii, & non aliter potuissent hunc redempti: ideo ad alligandum nos ad amorem suum, et credo, hoc precipue fecit, & quia voluit hominem amplius reueri Deo: sicut in aliquo genuit primo hominem, & postea introxit eum in disciplina, & sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum, & alius intraxisset, & hinc est congruus non necessitas. Si autem volumus salvare Anselm, dicamus, quod omnes rationes suas procedunt presupposita ordinatione divina, que sic ordinavit hominem redimi: & sic videtur procedere, ita quod Deus ex praedestinatione, non voluit acceptare pro redemptione hominum, nisi mortem Filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit, Unde in Psal. 129. *Copiosa apud eum redemptio*.

Ad primum principale secundum Apostolum ad Hebr. 2. *Nusquam Angelus apprehendit, sed semen Abrabae* tunc dico, quod argumentum illud est bonum sicut morale, contra illos qui ponunt Angelos singulos in singulis speciebus, sed hoc eredo falsum: ideo non creditur aliqua species Angelica tota, licet forte de qualibet specie ceciderit aliquis, tunc tunc illam respiciendum, quod quia tota species humana cecidit, ideo magis debet restitui.

Alia etiam responsio libi dari sumitur ab Anselm, ideo potest etiam valere, quia homo peccavit suggestione diaboli, & que tunc alterius rationis, & suggestionis prioris: & forte non ita efficaciter fecit Angelus malus, quia licet aliqua tentatio in illis ruinam Luciferi, tamen non ita est, ac sicut homini a diabolo. Ad secundum, concedo absolute, quod per bonum velle potuit satisficere, sed tamen aliter voluit. Et cum dicit, quod actus sunt insatiabiles passionibus, dico quod verum est loquendo de actu virtutis, que distinguitur contra passionem, que non accedit ex virtute, & sic loquitur Philosophus, tamen passiones penales de maxime mores, quando est ex actu virtutis accepta, & impetrata, est insatiabilis quamvis actus virtutis circa delectabile separationem. Quare actus virtutis circa tristabile est magis meritorius, quam actus virtutis circa delectabile, & passiones voluntarie concomitantes actum virtutis simul acceptae sunt magis meritoriae, quam actus tantum, unde Saluator de Paulo dixit: (c) *Utrum*

447

1. Vide Mag. hic.

2. Matth. 23, 17. Marc. 4. Luc. 6. & Io. 7. & 9.

3. Act. 9.

dum ei, quanta oportet eum pati: non dixit quanta oportuit eum agere. Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intentionis suae, & nostri, qui dilexit nos propter Deum.

Ad aliud, cum dicitur, quod minima laeso istius persona fuit majus malum, quam omnia peccata: hoc probat propositum, scilicet quod aliter potuisset redimere, quam per mortem. Dico tamen, quod laeso illa, sicut & vita, & illius, valuisse tantum, pro quantum fuisse accepta. Ad aliud dico, quod peccatum occidentium Christum potuit redimi, tamen Anselm, dicit 15. cap. 3. Quod non potuerunt eum scintere occidere, hoc tamen non credo, sed credo, quod licet scivissent eum Deum per unionem, adhuc potuissent eum occidere: & si hoc fecissent, adhuc eorum peccatum fuisse remediabile per passionem Christi, quia plus dilexit Deus illam passionem acceptando, quam odisset eorum malum. Unde non potuerunt habere actum tam distortum in malicia, sicut fuit bonus bonitate moralis actus voluntatis, quo Christus voluit pati, quia actus ille habuit bonitatem non solum ex potentia voluntatis, sed ex summa charitate, qua voluit mori, & alio modo ex illi persona: sed actus aliorum malus, non habuit tantam malitiam ex habitu precedente coordinato. Et quod Apostolus dicit: (a) *Quid si cognovissent, nonquam Dominum gloriae crucifixi esset*: loquitur non de Judaeis, sed de principibus mundi, scilicet de demonibus: quia si scivissent eum esse verum Deum, non indignarentur homines ad ejus mortem, & hoc propter bonum secutum ex morte, scilicet, redemptionem hominis, quod bonum nolebant accidere: unde primo quando ignoraverunt hoc, intelligerunt Judaeorum ad mortem postquam vero sciverunt ipsum esse verum Deum persuaserunt contrarium. Unde uxor Pilati nihil ad eum dicens, (b) *Nihil tibi, & quibus illi: multa enim passa sum ista nocte in vobis propter eum*. Bene tamen voluissent ipsum mori sine redemptione humani generis, si fieri potuisset.

DISTINCT. XXI.

Circa illam vigesimam primam Distinctionem, in qua Magister agit de statu Christi in morte, & de consequentibus corpori Christi post separationem animae, quaeritur unum. (R)

QUESTIO UNICA.

Utrum Corpus Christi fuisset purissimum, si resurrectio non fuisset accelerata?

Quod sic, Natura non incipit motum, quem terminat non potest 2. *Metaph. 6. Phil. in fine*, (c) terminus autem coarctationis mixti vivens est puritatio secundum Philosophum, 4. *Met.*

O 4

sed

a 1. Cor. 2: b Mat. 27. c Text. 8. Text. 9. Text. 3.

sed natura scilicet illam in separatione animæ a corpore; illa enim separatio est inchoatio ad putredinem, & resolutionem in elementa; sicut patet in albis hominibus: Ergo videtur, quod corpus fuisset purissimum, si resistere non fuisset accelerata.

Præterea Christus assumpsit passionem naturæ humanæ viventis, secundum Damascen. cap. 65. (g) *Lotum hominem, & quonia quæ sunt hominis assumptæ, præter peccatum, scilicet iuratum, situm, laborem, dolorem, lacrymas, corruptionem mortis, agoniam, situriam, & talia, quæ aivori scilicet infanti homini: amata enim assumptæ, in omnia justificarent.* Hæc illi, igitur per eandem rationem talis passio non fuisset mortua, quæ naturaliter omnibus insunt: talis passio est purificatio, & resolutio: ergo. Contra in Platino (h) *Non dabis sanctum tuum vivere corruptionem.*

Ad questionem illam respondet Henric. (c) *quæst. 2. q. 12. quod aliquid si futurum quoad causas naturales, non prohibeatur, sed dimittitur, utæ causalitati, quo tamen non est futurum, nec eventus potest propter causam superiorem prohiberi, casus naturales inferiorum suam causalitatem exercere.* Et ideo simpliciter illud dicendum est esse futurum, quod est futurum secundum causam superioris vincentem; non autem quod est futurum secundum causam inferioris, si hæc causalitati remporetur. exemplum de hoc ponitur Matæ 18. de Eschi. cuius insuperavit mortem, & mortuum fuisse naturaliter secundum causas inferiores; sed tamen Deus ab æterno vidit occasionem suam, & devotionem, & lacrymas: ideo prohibuit causalitatem causarum inferiorum, & ultra terminum naturæ suam addidit illi 120 annos, ut patet ubi supra; Sic dicitur in proposito, & totum hæc utique hæc, quod corpus Christi in morte fuisset purissimum, quantum est ex parte causarum inferiorum naturalium, si non fuisset prohibita, quia habuit causam intersecam resolutionis, scilicet calorem, & humorem, & extrinsecam, hæc alia corpora, scilicet calorem, frigus, & alia: quarum causalitatem prohibuit Deus, & prohibuisset, etiam corpus illud non fuisset vivificatum, utque ad generalem resurrectionem. Et quia illud dicendum est esse simpliciter futurum, quod certum est secundum causas superiores, vincens causalitatem inferiorum causarum, quantum in eis est; ideo simpliciter dicendum est, quod illud corpus nunquam fuisset putredinum, & secundum illam viam tenendum est, & verè, quod etiam illa sunt simpliciter possibilis, quæ sunt possibilis secundum causas superiores, non autem quæ secundum inferiores, nisi secundum quid, utque hæc bene dictum est. Sed ultra, quomodo fuisset corpus illud preservatum a corruptione, & resolutione in elementa? Dicit, quod per miraculum, non quidem novum, sed antiquum, quod scilicet illud corpus Christi fuit unum primo Verbo indissolubiliter secundum Damascen. *lib. 3. cap. 3. vel 4o secundum*

^a Arg. 2. l. 2. c. 20. b Pl. 19.

^c Vide D. Th. 3. 2. q. 12. ar. 3. & Var. d. prof. & D. Boz.

aliam (d) questionem. Contra proba, quod hoc fuit novo miraculo: quia naturaliter activo approximato naturaliter passivo, non impeditur per causam supernaturalem impediens, activum naturaliter agit in passivum, & passivum naturaliter patitur; & si impediatur: ejus actio per causam supernaturalem, hoc erit per miraculum novum, (e) sicut patet de igne trium purcorum in Daniele: sed corpus Christi in morte fuit naturaliter passibile, & resolvable, quia non fuit prioratum; Constat: nec illa unguenta, scilicet in yrrha, & aloes prohibuissent tempore resolutionem, quin aliquando alteratio fuisset inchoata, & terminata, licet non ita cito, sicut si non fuisset corpus illud unctum, & habuisset sibi approximatum activum naturaliter intrinsecum, & extrinsecum non impeditum per aliam causam naturalem: igitur si corpus illud non fuisset aliquando resolutum, hoc fuisset novo miraculo. Sed dices, quod argumentum bene probat, quod per miraculum, sed non per novum. Contra, Verbum antiquum corpus in corpore sui animati, quia stante illo miraculo, corpus illud patitur clavationem, lacerationem, & mortem; immo si impedivisset illius passibilitatem, ex quo corpus erat passibile, hoc fuisset necessarium novo miraculo, ex quo per antiquum non fuit prohibitum; ergo eodem modo si prohibuisset, hæc prohibuisset resolutionem corporis sui, ex quo fuit resolvable, hoc fuit novo miraculo, non antiquo. Præterea, duplex est processus nature, unus, quo ab imo perfectio tendit, & processio in perfectum, & hæc est via generationis; alius, quo a perfectio deficit, & tendit in imperfectum, & hæc est via corruptionis. In primo processu, patet, quod in femalitate generatis, natura incipit a semine, & alterando inducit sanguinem, & ultra per alterationem ducit sanguinem in carnem, & ossa, & hæc in organisationem, & figuram convenientem anime. Si ergo verbum univisset sibi naturam, ita, quod natura habuisset causam suam, scilicet, quod primo univisset sibi sanguinem, & mediante sanguine successive carnem, & mediante carnem, organisationem; si ita fuisset, tunc non impedivisset cursum nature successivum, nisi per novum miraculum, aliud ab illo, quo primo univisset sibi sanguinem: quia illo stante potuit natura habere cursum suam, idem si cursum impediretur, hoc esset necessarium novo miraculo. Eodem modo oportet dicere de processu naturali defectivo, quia non obstante primo miraculo, quo corpus univ unum Verbo, fuisset corpus naturaliter generatum, nisi alio miraculo fuisset preservatum.

Præterea, Divinitas in carne viva non prohibuisset fluxum carnis per sudores, & labores, non obstante prima unione nisi fuisset novum miraculum: igitur nec resolutionem corporis partium, nisi nova miraculo. Nec dicitur Damascen. facti pro eo: non enim loquitur de unione corporis ad suppositum, sed de unione duarum naturarum in supposito, quod expresse patet per verba sua; Dicit enim sic in tran-

^a g. Met. c. 19. b Gæp. 3.

stantiatione Linco. *Inveritabiliter*, & *inalterabiliter unita sibi involu-
com natura, nec natura divina exequite a propria simplicitate, neque
nisi que humana vertente in di. ininitati naturam.* Illa igitur adver-
bia *inalterabiliter*, & *inveritabiliter*, non referuntur ad corpus, &
supponitur, sed ad illas duas naturas: quia vult, quod neutra vera
est in aliam, sed manserunt distincte in supposito. Si enim refer-
retur ad in depositionem nature a supposito, ita quod nunquam dimise-
rit quod stans, & hoc per antiquum miraculum: tunc antiquo
miraculo semper constaret unionem partium nature humane, scilicet
sicut animi cum corpore; & si unquam fuerunt separata, sicut in-
terit; tunc oportet dicere, quod novo miraculo ius mortuus ex quo
enim antiquo miraculo, si non separaverit aliud, semper fuissent
partes inter se unita, sicut fuerunt in Verbo, sequitur ex quo in-
terunt separata, quod hoc fuit novo miraculo.

Tunc dico, cum eo in primo, non autem in secundo, sed novo mi-
raculo ius corpus presertim a putrefactione, ita quod alia volu-
tione secundum rationem voluit corpus uniri Verbo, & alia corpus pre-
servari a resolutione impedienda adione: causam nature iam, & non
ponitur aliud pro miraculo, nisi alia voluit secundum aliam, & aliam
rationem respectu diversorum obceptorum, & secundum illam viam
plus valet ratio Beati Petri, qua probavit corpus ejus non esse putre-
factum, quia ita cito acceleravit resurrectionem. Quantum autem
ad depositionem pro verbo Damasci, dico, quod Christus nunquam
aliquam principalem partem deposuit, sed semper utramque ius
sibi unita: in morte tamen, licet partes morerent unire Verbo, non
tamen inter se, & secundum hoc potest dici deposita, quod assu-
pit, quia assumpsit totam naturam unitam, & integratam ex parti-
bus, & in morte talis natura non sic fuit unita, & integrata ex parti-
bus, sicut erat, quando fuit altempa.

Ad primum principale dico, quod major est vera, si natura non
prohiberetur a fortiori agente: sed Deus voluit inchoate motum illum
per separationem anime, quis consonabat effectui redemptionis: non
autem voluit illam terminari per putrefactionem corporis, quia talis
putrefactio nullo modo nobis fuisset proficua. Ad illud Psalms in op-
positum, *Non datus sanctum suum videre corruptionem.* Verum
est de factis, quia sicut voluntate eterna voluit corpus illud uniri
Verbo, quod fuit miraculum; ita etiam voluit, quod illud corpus
inanimatum non putreficeret, etiam resurrectioni missis prolongata, &
etiam ne in illo triduo inchoaretur: Bene enim fuisset ibi aliqua in-
choatio resolutionis, non obstantibus illis urgentibus, nisi fuisset no-
vum miraculum. Ad Damasci, eodem modo dicendum est.

DI.

DISTINCTIO XXII.

Circa istam vig. simam secundam Distinctionem, in qua Magister
agit de sit tu Christi in morte quantum ad tempus sequentis horam
mortis, queritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum Christi factus homo in triduo?

Quod sic. Christus in triduo fuit Christus: igitur Christus fuit
huas homo. Antecedens patet, quia idem predicatur de se.
Consequens patet, quia ex opposito consequens sequitur oppositum
antecedentis. Similiter aliter probatur: ab inferiori ad superius ten-
net consequentia: antecedens est inferior ad consequens. Præterea,
Christus in triduo habuit humanitatem: igitur ius homo. Conse-
quentia patet. Antecedens probatur, quia habuit animam, & tor-
mam hominis: sed forma dicit totam quidditatem rei secundum Phi-
lo. 7. *Mt. (a) & Commen. expresse*, similiter Christus habuit to-
tam entitatem humanitatis: igitur humanitatem, hac consequentia
patet. Antecedens probatur, quia Christus habuit corpus, & ani-
mam, & illa sua tota erat humanitas, nam in morte non cor-
ruptur aliqua entitas, cum mors sit tantum separatio, & distinctio
unitatum, non autem corruptio alius absoluti. Hoc dicit Dionys.
5. c. *Beates. liq. in. (b) & Damasc. cap. 73.*

Præterea, (& hoc potest ponderari) omne suppositum subsistens
in natura creata, potest ab illa natura denominari: sed Verbum in
triduo subsistebat in natura creata; habuit enim naturam etiam
sibi unitam, scilicet corpus, & animam: sed non potest dici anima,
nec natura, nec corpus, nec corporeum: igitur videtur, quod
potest dici homo, cum non possit haberi alia d. dominatio, a natura,
in qua subsistebat. Contra, Christus in triduo non habuit animam
unitam corpori, ut totam per se habente propriam personalem
positam enim, cuiusmodi est homo, non est, nisi forma unitate ma-
teris, ut per se perfectibili: quare in triduo non fuit homo.

Hic utrum videndum est de realitate questionis in se, ut est Theo-
logia; & secundum ut est aliquantulum Logica. Theologi enim non que-
runt questionem de veritate, utrum licet sit vera: *Christus fuit
homo in triduo*, sicut querunt an Socrates sit homo, nullo homine exi-
stente, ex vi sermonis; scilicet an fortius praedicetur de suo infir-
riti, nullo infirmo existente; quia possit stare, quod superius pra-
dicaretur de infirmo suo, sive illud esset, sive non; & tamen dubita-
ri de isto, an scilicet Christus fuerit homo in triduo, sicut dicam in-
fra. Loquuntur igitur Theologi de realitate rei. Et secundum hoc
fuit

fuit opin. Vag. de Sacrosan. lib. 2. par. 1. (a) quod Christus fuit homo in triduo, qui habuit animam sibi unitam, ideo posuit Christum fuisse hominem in triduo. Nam locum dicit ipius homo dicit tantum animam unitam corpore: sed quod utatur, hoc accidit ad hoc, quod sit homo; quia igitur Christus in triduo habuit animam sibi unitam, ideo posuit Christum hominem in triduo. Magister Sententiarum aliter motus fuit, ponendo Christum esse hominem in triduo (b). Voluit enim, quod ad hoc, quod aliquid esset homo, oportet, quod illud habeat corpus, & animam, & quod utrumque requiritur ad esse hominis: sed posuit, quod non requiritur necessario ad hoc, quod habeat corpus, & animam in homo, quod corpus & anima operantur mutuo, sed sufficit quod illud in supposito habente illa unita sicut ideo dicit Christum esse hominem in triduo, quia habuit illa unita, quia etiam non sicut se, tamen in Verbo fuerit unita (c). Aliqui alii sicut, qui in conclusionibus incident cum Hag. tam in generaliter loquuntur, volunt, quod nihil sit per se de ratione quidditatis rei, nisi facta: & tunc habens formam, habere quidditatem rei ut ipsa haberet animam intellectivam, haberet humanitatem; & cum Christus habuit eam sibi unitam in triduo, ipse homo, Probatio assumpti, scilicet quod nihil pertinet ad quidditatem rei, nisi tantum forma; & non materia: quia secundum Philosophum in 7. Metaph. cap. 8. (d) materia est, quae res potest esse, & non esse: ideo secundum quod vult in quibus generatis, sive a natura, sive a casu, quod ibi rationem est possibile non esse ratione materia; igitur si materia esset pars quidditatis, quidditas posset generari, & corrumpi, quod est contra. Philosophum in eodem 7. cap. de par. diff. (e) ubi vult, quod quaecumque conjunguntur sine materia, ut rationes speciei, solum haec non corrumpuntur.

Præterea, probatur idem ex parte cognoscibilis rei, quia quod quid est, est per se ipsam cognoscibile illi, cuius est: igitur quod secundum se est ignotum, non includitur in ratione ipsius, quod quid est: hujusmodi est materia secundum Philosophum in 7. cap. de par. diff. (f) Præterea, in perso. habentibus quidditatem, quidditas est idem cum eo, cuius est, quod extra dicit Philosophus in 7. Metaph. cap. 4. quod igitur (g) posuit quidditatem esse idem cum eo, cuius est, non est de per se ratione quidditatis: hujusmodi est materia secundum ipsum ibidem cap. 9. (h) in quibuscumque conceptis cum materia non est idem quod quid est cum eo, cuius est. Præterea, ad hoc sunt auctoritates, nam in 7. cap. de par. distulit quod anima est substantia animi, & species, & quod quid erat esse: igitur quidditas animalis est eadem anima. Præterea, ibidem cap. 2. (i) ma-

a Cap. ubi opin. Pla. b Hic non tenetur Magist. Vide D. Tho. 2. 2. q. 90. ar. 4. D. Bon. hic. c Alb. & Aver. 7. Meta. c. 29. d. D. Tho. 1. 2. q. 77. ar. 4. d. Tex. 22. e. Tex. 34. 7. Met. 1. 20. & 21. & 3. Met. 1. 7. f. Tex. 35. g. Idem 1. Physic. 169. h. Tex. 20. 34. & 41. i. Text. 9. Tex. 40.

materiam, & compositum ex materia, & forma dimittendum est, quia hujus substantia posterior est quidditate rei, spero exclusus per hoc materiam a quidditate rei, & post hoc in epilog. conclusio quod partes & materia, non inveniunt distinctio, vel quidditatis substantia. Hi ultetius dicunt, animam dicere totam quidditatem hominis, & ideo si anima in resurrectione uniretur alteri materiae, quam prius adhuc esset idem homo numero propter unitatem anime, quae dicit totam quidditatem hominis.

CONTRA ista primo, quod conclusio in qua isti conveniunt cum Hog. scilicet, quod Christus fuerit homo in triduo, quia scilicet habuit humanitatem, id est animam, quae dicit totam quidditatem, sic falsi, probos: Nam, quod nihil dicitur homo ab anima, patet per Augustinum. 12. de Civitate. cap. ult. Hic, inquit, veram est, quod non totus homo, sed pars melior anima est, nec totus vultus corporis, sed inferior pars hominis. Haec contra Hog. & sequitur contra Magistrum Sententiarum, sed cum illi utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen. Haec Angulini. Nota etiam in ista auctoritate, quod corpus est pars hominis, contra alios dicentes animam esse totam quidditatem hominis; quod non est verum, quia quidditas dicit totum, quod dicit homo: & homo includit corpus, ut patet: igitur & quidditas eius. Præterea, Damasc. cap. 49. (a) Pures hypostates hominum sunt: omnes autem eandem recipiunt rationem naturae: omnes enim ex anima compositi sunt, & corpore. Nota: quod vult, quod omnes hypostates hominum participant eandem rationem naturae, per hoc, scilicet, quod quilibet hypostatis componitur ex corpore, & anima: igitur sic componi convenit naturae, quam participant & hoc contra Hag. & alios, qui dicunt, quod alterum tantum est homo. Contra Magistrum est, quia ista composita faciunt hominem. Præterea, Damasc. cap. 58. contra hereticos Christum habuisse corpus de Caelo assumptum, (b) & tamen per Virginem transierit, arguit, quod habuit veram carnem de Virgine substantiatem sumptam; aliter non esset homo univoce nobilem: sed hoc argumentum nihil valet, si caro non est de ratione hominis, quia habendo animam ejusdem rationis, est homo ejusdem rationis, si corpus, vel caro esset extra rationem hominis. Sed ultra contra conclusionem in generaliori sensu quod dicunt, quod materia est extra rationem quidditatis substantiae, scilicet igitur, vel hominis, arguo sic. Essentia substantiae igitur est sufficienter ratio intrinseca igni essendi substantiam, & circumscripta quaecumque alia re ab essentia (non dico modo alia realitate, quia bene facio differentiam inter rem, & realitatem) igitur si essentia ignis dicit solam formam, & circumscripta omni alia re a forma, forma erit sufficienter ratio igni ipsi essendi ignem, & substantiam: igitur ignis esset verus ignis, si sola forma ignis esset, & hoc dicerem, si tenerem opinionem, & hoc est destruere omnem materiam. Major patet de se, quia sicut albedo est sufficienter ratio ef-

(c)

a Lib. 2. 2. b Lib. 1. 2. Quere in Symbolo Arian.

fendi album, ita humanitas effundit hominem, & igneus ignem; si ergo sola forma ignis esset, & nulla materia; totum esset ignis; ita ratio habenti eam effundit ignem. Præterea, cujus essentia est secundum se incusata, ipsum est secundum se incusatum: quia quod aliquid cauere per se, & non eius essentia, quod est idem sibi per sealem identitatem, omnino nihil est didum; & patet igitur maior: ergo eodem addito utroque, illud cuius essentia est incusata a causa intrinseca, est incusatum a causa extrinseca, id est quidditas, vel essentia rerum materialium non includit materiam, est a incusatum a causa intrinseca: quia non habet materiam etiam sui, & consequens est incusata materialiter; sed ipsa potest esse materia in substantia materiali, nisi esset causa sui: ergo inquit, quod si verum est, quod concessum est, quod materia nihil est. Præterea, ens completum in genere, nulli alteri unum, ut faciat per se unum cum eo; sed tantum facit cum alio unum per accidens, vel aggregatione. Et ratio hujus est, quia illa, quæ faciunt per se unum, non sunt entia complexa per se in genere, sed tantum principia rei complexæ in genere. Si igitur forma ignis est quidditas completa in genere, ut tu dicis, quia non potest contrahi, ut sit perfectior per materiam, vel aliquid tale; tunc forma ignis nulli alteri poterit uniri, ut faciat cum eo per se unum ens in genere per se: igitur hic ignis non erit ens per se. Vel si sic, non habet materiam, sed solam formam, quod est æque inconueniens, & si habet materiam, est ens per accidens, vel aggregatione, sicut accivus, quod est contra Philosophum 7. *Metaph. cap. 5. (a)* quæ compositum per se generatur per se est unum, & *Metaph. alia* est minus unum, quam terminus augmentationis, vel alterationis.

Præterea, quod non includit aliquam quidditatem in genere, nec aliqua quidditas in genere includit ipsum, illud non est in genere, nec per se, nec per accidens: non per se, patet, quia sola illa sunt in genere per se, quæ includunt quidditatem, ut individua, vel quæ sunt ipsa quidditas, ut homo, vel humanitas; nec per accidens, vel per reductionem, quia quod est sic in genere, includitur in aliquo, quod est per se in genere, si igitur materia non includitur in quidditate hominis, nec includit (hoc est certum) nullo modo igitur est in genere: sed quod nullo modo est in genere, nihil est, vel est Deus: sed materia non est Deus: igitur est nihil.

Præterea, rationi materie secundum se non repugnat esse communis diversis materiis in diversis individuis, sicut nec repugnat rationi forme esse communis diversis formis in diversis individuis: igitur ab hac materia ignis, & ab illa potest abstracti communis ratio materie sicut ex hac forma, & illa, communis ratio forme: sed ex forma, & materia sic abstracta sic compositum per se abstractum in genere, quia sic ex eis per se unum, quia hæc potentia, & ille actus in communi, sicut hæc materia, & hæc forma: quia hæc potentia

& hic

& hic actus in speciali faciunt unum hoc figuratum; illud ergo compositum sicut est per se unum, ita habet quidditatem per se unum, & sicut sua entitas, vel unitas includit per se materiam, & formam, sic & sua quidditas. Et hoc probatur per Philosophum 3. *Metaph. cap. de Causa & 2. Physic. (a)* causa, & effectus proportionantur, si generato, genere, si numero, numero. Et hoc expressius dicit Philosophus, & Comment. 12. *Metaph. igitur*, sicut illud est unum compositum in genere, sic habebit eamdem componentem in genere, scilicet materiam, & formam in communi, & illa duo sicut includuntur in quidditate eius, sic & in unitate.

Præterea, 7. *Metaphysic. vult* Philosophus (c), quod sicut ex hac materia contrahitur cum hac forma, sic hoc individuum ultimatè, ita ex materia communi, & forma communi resultat quidditas communis. Cuius probatio est, quia facere per se unum in singulari, convertit hunc materiam, & hanc formam, & illi materiam, & illi formam: igitur hoc convertit eis per aliquid commune, cui primo convenit latere per se unum cum alio: & hæc est materia in communi, & forma in communi. Nam ratio quare hæc forma facit per se unum cum hac materia, est, quia hic est actus, & illa potentia, & hæc ratio, scilicet esse potentia, & esse actus, non convertit per se plurius: igitur per aliquid commune est, quod non est nisi per materiam, & formam, quæ primo faciunt unum: sed omnes per se unum habet per se quod quidditas est: igitur.

Rationes quas siccant, sunt ad oppositum, cum dicitur quod materia est: potest enim esse, & non esse; igitur non includitur in distinctione, vel quidditate. Arguo, quod ex hoc eodem debet includi, quia scientia naturalis, quod est vera scientia non est nisi de quidditate rerum secundum Philosophum 7. *Metaph. in fine (d)* sed de quidditate corporis physici, potest aliam passio demonstrari: passio autem corporis mixti compositi est elementis est corruptibilitas: igitur potest ostendi corpus esse corruptibile, non solum quod hoc corpus est corruptibile, sed demonstratio est universalium, sicut scientia, ex 7. *Metaphysic. & 1. Posteriorum: (e)* igitur hoc erit per medium commune, & universale; hoc autem non est dicit, nisi materiam in resolutione tanquam medium primum, & immediatum: quia quantum mixtum contrahitur, quia est ex contrariis, non tamen esset mixta actio, nisi quia aliquid in potentia est, quod possit aliam formam recipere. Et tunc corpus simplex agit in simplici ratione contrarietatis, prima tamen ratio est materia cum privatione quæ est in potentia, ut transmutetur ad aliam formam, ut aer ad aquam, & e converso: ita quod medium immediatum, ad quod constat resolutio, ut corruptibilitas demonstratur de corpore aliquo, est materia: igitur materia includitur in quidditate corporis; aliter hæc conclusio, corpus est corruptibile, non plus sciretur de aliquo

Com-

a *Tex. 15.*

a *Tex. 1.* b *Tex. 27. & 138.* c *Tex. 39.* d *Tex. 60.*
e *Tex. 53. Tex. 43. & 14.*

compositis; vel quidditate compositis, quoniam de Angelo, quod falsum est. Unde de corruptibilitate potest esse vera demonstratio in universalibus, ita quod demonstrative ostendatur tabula esse corruptibilis: nec esse medium ad hoc, nisi quia habent materiam. Cum igitur scientia naturalis sit vera scientia, & universalium, sequitur quod corpus mixtum in sua universalibus, sive generali ratione, & quidditate includit materiam: licet enim nunquam contrahatur actu, nisi in hoc corpore: tamen de hoc corpore non demonstratur passio primo, sed de corpore in communi.

Præterea, secundum argumentum a cum arguitur, quia quod quid est, est principium cognoscendi illud, cuius est, ex hoc concluditur materiam includi in quidditate, quia res non potest cognosci, nisi cognoscens causis, secundum Philosophum 7. *Metaph.* (a) dicit enim, quod si causis essent infinite, nihil contingeret cognoscere, & exemplificat tam in causis materialibus, quam in aliis. Et ratio sua est, quia tunc cognoscimus rem, cum causam ejus cognoscimus: infinitæ autem causæ, si essent, non possent percipi: igitur nihil posset cognosci. Si ergo nihil est necessarium ad cognitionem rei, nisi quod quid est, & materia est necessaria, secundum Philosophum sequitur, quod materia includitur in quod quid est: quia si materia non includitur in quod quid est, quod est principium cognoscendi, tunc perfecte res posset cognosci, quamvis causæ materiales essent infinite: homo enim perfecte cognoscere, non obstante infinitate causarum materialium. Ad tertium, cum arguitur, quod in labentibus per se, quod quid est, idem est, quod quid est, cum eo cuius est illud: ergo quod probatur, & ex sed materia prohibet, quod quid est esse idem cum eo, cuius est: Minor est falsa, loquendo de materia quocumque modo, sicut infra patet magis. Nam sicut quod quid est in immaterialibus, est idem cum eo, cuius est primo, sic in materialibus quod quid est idem cum eo, cuius est primo, ut quod quid est hominis, cum homine, & est idem cum hoc homine per se, sed non primo, sicut hic homo habet se distinctionem, sed non primo. Unde eo modo, quo res habet distinctionem, & quod quid est, sic est idem sibi, vel non idem. Quod autem quod quid est compositi materialis, ut hominis, includit materiam, probatur per Philosophum 7. *Metaph.* cap. de *Diff.* (b) Ubi dicit, quod distinctio est ratio, & omnis ratio habet partes, sicut autem se habet tota ratio ad excipiendum totam rem, quæ distinctio, sic oportet partem distinctionis exprime, partem rei, ex quo distinctio exprimit totam substantiam distincti. Cum igitur materia sit pars rei, nisi distinctio includeret materiam, non haberet, unde exprimeret totam rem, nec quod pars ejus exprimeret partem.

Pro illa etiam parte sunt auctoritates expressæ. Philosophus enim 8. *Metaph.* cap. 3. & 1. de *Animæ*, (c) recitat rationem quorundam

a *Tex.* 11. 1. *Phys.* 1. *Vesper.* b *Tex.* 33. c *Tex.* 46. *Tex.* 100. 16.

etiam distinctam res materiales, aliquorum per materiam tantum, aliquorum per utrumque; & isti ultimi secundam ipsam periculis distincti sunt, unde commondit Architam, qui tam materiam, quam formam, complexus est in distinctione. Præterea, 8. *Metaph.* cap. 3. vult (a) quod tertium, id est distinctionem, oportet esse rationem longam: & hoc quidem, ut materiam, illud vero ut formam esse in distinctione.

Præterea, in 7. cap. de *Var. diff.* (b) concludit conclusionem probatam, quod materia est pars speciei; speciem autem dico, quod quid erat esse.

Quantum ergo ad istum articulum questionis, an scilicet materia sit pars quæ sit, sive substantiæ materiæ, dico, quod sic: quia sicut in genere causæ efficientis aliqua causata divergent modo se habent ad causalitatem efficientiam extrinsecam: quia aliqua habent tantum unam causam immediatam effectivam, ut animæ rationales, & Angeli, scilicet ipsam Deum creatorem; aliqua habent causas effectivas subordinatas primæ causæ, & etiam habent ordinem in genere suo, secundum mediatus, & immediatus. Similiter etiam, & in genere causæ finalis, quia aliqua habent multas causas finales subordinatas unæ fini ultimo, aliqua pauciores: eodem modo de causis intrinsecis, quia aliqua entia habent causalitatem intrinsecam per causas inexistentes, materiam scilicet, & formam, ut entia materialia composita, & aliqua entia simpliciter existentem, non causam casualitatem intrinsecam ex diversis causis, materialibus, & formalibus realiter distinctis, ut Angeli: secundum communis doctrinam dicitur igitur homo includit materiam & formam, tanquam causas intrinsecas sui, sic quædam hominis includit materiam, & formam.

Ad primum argumentum aliter opinantur sic ad oppositum, & Respondeo tamen ad formam, cum dicitur, quod materia est, quæ res potest esse, & non esse: Dico, quod Philosophus in 7. cap. de *Var. diff.* loquitur vario modo de illis tribus, *species, simul totum, & materia*: & equivocatio nominum multoties decipit; ideo primo videndum est de equivocacione istorum, & post per hoc ad formam argumentum, *Speciem* enim aliquando accipit pro forma, quæ est altera pars rei compositæ: aliquando pro forma totius, ut humanitate, de qua in eodem, & *Speciem autem dico, quod quid erat esse*; ubi etiam dicit, quod materia est pars talis speciei. Aliquando accipit *speciem* pro universalibus abstractis, cuius scilicet universalibus abstractis, primo est totum, quod quid est, sicut e. de *Var. diff.* (c) quasi in principio mota questione de partibus distinctionis, dicit, ex quibus est speciei ratio, & accipit *sibi speciem* pro universalibus abstractis, ut concavitatis, sicut infra cap. 9. Universalibus, & speciei est distinctio, similiter, *simul totum* aliquando, accipit pro composito ultimato contrario: aliquando pro composito in universalibus abstractis autem accipit *simul totum* pro individuo substantiæ compositæ: quia illud ni-

a *Tex.* 9. b *Tex.* 35. c *Tex.* com. 34. d *Tex.* com. 7.

hil in sua ratione continet, quare sibi repugnet recipere prædicationem nature, sive *quod quid est* sive *quid quid est* horum prædicatur de hoc homine, licet non primo, sicut enim substantia composita abstracta tempore, & ab esse existentis, ita hic homo, & tota cordatio illius generis, & ita individuum hominis, ut hic homo, abstracta tempore, sicut homo; sed stricte per *suum totum* intelligit huic hominem (a), vel lapidem existentem: & talia generantur, & corrumpuntur; & de talibus non est proprie distinctio, nec scientia: quia talia, dum abstracta sunt a sensibus, nescitur an sint, vel non, sed illorum in absentia est tantum opinio. Et si arguatur, quod hic homo existens est tantum ens per accidens, ergo solum ens per accidens generatur, & non ens per se; Dico, quod actio generantis terminatur ad esse: & quamquam esse existentie huius hominis, non sit res alterius generis, & pro tanto cum eo cuius est, non dicitur ens vere per accidens: tamen hic homo abstrahit ab esse existentie, & ideo non est de intellectu eius; propter quod Logici dicunt, quod faciunt uotum conceptum per accidens. Tamen realiter loquendo, hic homo existens corrumpitur, & generatur, & hoc uult Philosophus sibi, ita quod quamvis hic homo possit dici generari; tamen non nisi necessario concomitante esse existentie tantquam termino generationis. Similiter materiam aliquando accipit sibi, ut non contratem per aliquid adueniens sibi, sed solum, ut est principium potentie eius, cuius est, & sic accipiendo materiam, materia est pars quidditatis in compositis materialibus, aliquando accipit materiam contrariam per individualitatem, & sic est de esse *semper uoluit*, ut distinguitur contra formam, ut forma accipitur pro uersali abstracto, & hoc est accipere materiam, ut est pars individuali substantie, non autem ut est pars ipsius, *quod quid est*. Aliquando accipit materiam magis contrarie, ut contrahitur per accidens, sicut materia syllabatum diceretur cera: sed hoc accidit, quia certa potest esse sine syllabis, & syllabas sine ea. Sumitur aliam aliter per accidens, & tamen necessario, sicut semicirculus est pars materialis essentiali, quia non cadit in distinctione circuli, nec est pars essentialis, sed integralis: tamen circulus semper habet semicirculum unum, & est materia propinquis se habens circulo, quam res, cum in ære sic rotunditas illa. Hæc in illo cap. supradictis.

Per hæc ad formam argumenti, cum dicitur, quod aliquid dicitur corruptibile ratione materie; Dico: quod corruptibile potest dici res potentiam propinquam ad corruptionem, vel remotam. Illud est corruptibile potentia remota, quod habet in se unde possit dici corruptibile: non tamen potest extra in actum, nisi prius fiat in potentia propinqua: sicut calefactivum dicitur, quod habet calorem, non tamen potest calefacere, nisi fit approximatum passo. Illo modo dicitur ignis corruptibilis, & est approximatus secundo modo, sicut color est visibilis: sed tamen ignis non est in potentia propinqua

ad

ad corruptionem, nisi sit in esse existentia: sicut nec ignis generatur proxime, sed hic ignis existeris. Tunc dico, quod illud, quod est generabile, & corruptibile proxime, habet materiam contrariam per esse existentia; sic enim materia est causa proxima corruptionis. Illo modo, *quod quid est*, non est proxima corruptibile, & ideo nec habet in sua ratione materiam, ut est proxima ratio corruptionis, ut scilicet est sub actuali existentia, nec plus concludit ratio.

Ad secundum, cum dicitur, *quod quid est*, est principium cognoscendi, & materia est secundum seignora: Dico, quod habet materiam partem sibi, non cognoscitur, nisi cognita materia: namquam enim homo habet scientiam de substantia eorum ipsa, nisi cognoscat materiam aliter quam cognitio scientifica et simpliciter, & immaterialium, secundum quod scientia est de rebus. Quamvis ergo requiratur cognitio materie ad hoc, quod cognoscatur substantia rei materialis; aliter tamen est causa cognoscendi materia, & aliter forma: sicut enim cause differunt in perfectione, & essentia, & essentia in causando emittunt causam, ita, & in causando cognoscibilitatem eius, sicut enim forma est magis ens quam materia, ita magis causat, & emittit, & cognoscibilitatem, similiter, quia materia non habet esse perfectum in effectu, nisi per formam dantem esse tale ultimæ in effectu; ita forma facit cognoscere etiam materiam: utraque tamen sunt una causa integra cognoscendi perfecte compositum. Est igitur materia ignota, quia non est perfecta ratio cognoscendi illud, cuius est, nec potissima, & hoc concludit ratio, & non plus. Et cum dicitur, quod materia est ignota: Hoc pro tanto dicitur, quia forma est aliquo modo ratio cognoscendi materiam. Vel aliter, quod loquitur de cognitione identica, & de materia contraria per esse existentia: & ita materia est ignota scientificæ, & est causa contingens rei, quia de illa mutabilibus, & corruptibilibus potest haberi scientia in universalibus, sciendo talia esse mutabilia.

Ad tertium, cum dicitur, quod in conceptu cuius materie non est idem, *quod quid est*, &c. Dico, quod aliquid habet quidditatem per se, & primo: aliquid per se, sed non primo: & aliquid per accidens: generaliter. In his, que habent quidditatem per se, & primo, *quod quid est*, est per se primo idem cum eo, cuius est, habenti autem quidditatem per se non primo, idem est *quod quid est* per se, non primo, habenti vero quidditate per accidens, solum per accidens est idem quidditas. Tunc ad propositum dico, quod homo habet quidditatem per se, & primo, & sic est sibi idem quidditas: hic homo habet quidditatem per se, non primo. & sic quidditas est idem sibi; hic autem homo existens habet quidditatem per accidens, & ita quidditas est idem sibi, sed hic homo habet quidditatem magis per accidens, & ideo quidditas magis per accidens est idem sibi.

Tunc ad formam argumenti, dico, quod in conceptis cum materia contracta per *existere*, quidditas non est idem per se, cum eo, cuius est: sed per accidens: ita ad Philosophum: sed in substantia composita concepti cum materia universalis abstracta, est idem quod quidditas est, cum eo cuius est secundum quod expressa dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ*, cap. 4. (a) *Singulus enim non ad id videtur esse a seipso in substantia, & quod quidditas erat singuli, dicitur substantia: sicut igitur aliquid habet, quod quidditas, ut est idem sibi.*

Ad alias auctoritates, eam dicitur, quod anima est substantia animalium, & quod quidditas esse: Dico, quod accipit substantiam, & quod quidditas esse, pro notiori parte d. substantiam, non autem pro tota d. substantiam. Quod probat per eandem glossantem se infra, & eod. cap. (b) *Siquidem dicitur, non est anima animalis, sic quidditas hoc est animal, hoc autem non est animal, sicut dicitur est.* Sicut igitur vult, quod non est anima animal, sic nec est infinitio animalis, sed principalis pars: ideo dicitur, sic autem dicendum, sic autem non, ita quod uno modo est distinctio, alio modo non.

Ad aliud dico, quod loquitur de materia contracta, ut supra dictum est. Similiter alibi dicit, anima est animalis esse, sed loquitur contra Platonem. Auctoritates alie, si adducantur possunt solvi per distinctiones supra positas.

Modo ad propositum contra Magistrum, dico, quod Christus in triduo non erat homo, quia licet habuit partes naturæ unius sibi, non tamen habuit naturam humanam sibi unitam. Naturam enim humanam non est partes, nec partes unites: quia pono, quod natura in se dicitur entitatem absolutam ultra partes, ut probavi *dist. 1. huius*, modo humanitas non dicitur solam respectum unius partium ultra partes: non enim illud, quo homo formaliter est homo, est relatio: est autem homo formaliter homo humanitas. Si enim homo in hoc esset nisi partes unitæ huius, homo non esset unum nisi aggregatione, sicut nec quinarius est unitates, quinque scilicet, sed est illud totum, quod resultat ex quinque unitatibus; aliter si esset illæ unitates, esset unum sicut æceruus. Dico igitur, quod homo habet unitatem quandam, & entitatem aliam ab illis partibus etiam unitis, non tamen partem aliquam partem, quæ eam illi faciat compositum: tunc enim procederet in infinitum, & illud totum, sive forma totius, non iuit unita Verbo in triduo: ideo tunc Verbum non fuit homo, & quamvis illud totum non sit sine unione partium, tamen unio illa, vel relatio non est formalis ratio illius totius. Hoc de realitate questionis in te.

Sed quid Logicæ loquendo, estne vera? Dico, quod non: nec illa *Christus fuit homo in triduo*: nec illa, si aliquis illam protulisset in triduo, *Christus est homo*. Nec propter hoc nego istam. *Cæsar est homo*, nullo homine existente: quia in illa, *Christus est homo*, alterum extrinsecum ut *Christus*, non habet unum conceptum secundum Damascen. cap. 49. (c) *Christus autem, ait, nomen hypostasis* dicitur

dicitur non uno modo dicitur, sed duarum naturarum existens significativum. Dicit igitur duos conceptus, scilicet Deum, & hominam, & ex alia parte *Cæsar* dicit unum conceptum. Modo ad propositum dico, quod si quando subjectum respectu predicati non habet unum conceptum, sed duplicem includit: oportet rationem illius subjecti esse in se vera, & non includere repugnantiam; alioquin si ad veritatem propositionis, iustificeret predicatum esse d. intellectum suo, & non requireretur, quod ratio subjecti includens duos conceptus, esset in se vera; tunc esset hæc vera, (a) *Mansuetus Deus est*, quia esse est de intellectu subjecti, sed quia hoc subjectum, *mansuetus Deus*, includit in se repugnantiam, ideo non est verum de aliquo, nec aliquid de ipso igitur oportet, quod ratio subjecti non habeat conceptum unum, nisi vera in se, quæ non verificetur de aliquo, vel aliquid de ipso: & si sit lapsus aliter vera aliquid impossibile aliter verificetur de genere ratio huius subjecti, *mansuetus Deus*, est impossibile verum, ideo impossibile verificetur de aliquo, vel aliquid de ipso, & hoc possibile, possibilibus: & in actu, actu. Cum igitur hoc nomen *Christus* significet suppositum existentem in duabus naturis, & in triduo non existit in natura humana tota, quæ in se partes naturæ essent sibi unitæ, ideo hæc propositio, *Christus fuit homo in triduo*, est falsa: quia ratio subjecti pro tunc erat in se falsa, & ideo non potest homo verificari de eo, ut hæc sit vera, *Christus est homo*; quia ratio subjecti, scilicet *Christi*, non iuit in se vera, quia non includit suam significativam. Exemplum: hæc est falsa: *homo albus est homo*, nullo homine existente; quia ratio subjecti in se est falsa, hæc scilicet, *homo albus est homo*. Probat: quia sequitur per conversionem in prædicatum, *homo albus est homo*, ergo homo est homo albus; & ultra, *homo est homo albus*, igitur homo est homo: & ita a primo ad ultimum, nullo homine existente, hæc est vera, *aliquis homo est*. Et si dicitur, quod hæc est per se vera, *Christus est homo* (b), sicut supra dictum fuit, & si potest vera, ipsius necessitas. Respondet sicut supra dictum fuit, si ad perfectiorem propositionis fasset, quod subjectum includat in suo intellectu eam, indeterminate predicat, ad subjectum, & non requiratur, quod subjectum dicat conceptum unum, posset concedi, quod hæc: *Christus est homo*, semper iuit vera. Sed magis credo, quod loquitur hoc, & plus, scilicet quod subjectum habeat conceptum unum; vel si non, sed includat conceptus plures, oportet, quod ratio eius sit in se vera, antequam aliquid verificetur de eo.

Ad primum principale, cum dicitur: *Christus est Christus*, ergo *Christus est homo*; nego consequentiam, sicut nec sequitur nullo homine existente, nego albus est homo albus, igitur homo albus est homo: quia sequitur per conversionem, quod aliquid homo esset albus, nullo homine existente. Similiter sequitur, si ut supra dictum

P 3

est

a *Text. 20.* b *Text. 36.* c *Lib. 3. cap. 3.*a *Primum in se de nullo dicitur, nec aliquid de ipso 1. d. 2. q. 2.*
b *Dist. 7. q. 1.*

est de homine alio, si Christus est homo in triduo, quod homo est Christus per conversionem, & ita nullo homine existente, homo est Christus. Aliter dicitur, quod sic est falsa: *Christus est Christus in triduo*, quia Christus includit duos conceptus, & legitimatum alterius & incognitus non fuit in triduo, scilicet homo: ideo hoc fuit in se falsa, *Christus est Christus*; & ideo non sequitur consequens, nisi sicut ex impossibili quodlibet. Aliter concedendo antecedente, consequentia non valet: nec ex opposito consequentis, sequitur oppositum antecedentis, nisi ratio alterius partis, non consequens fuit, Christus est homo: ex opposito, Christus non est homo, non sequitur oppositum antecedentis, scilicet Christus non est Christus, nisi ratione alterius partis, scilicet *hominis*. Ad secundum cum dicitur, quod anima dicitur totam quidditatem hominis, & habens quidditatem, est homo: Dico, quod illud est falsum, sicut patet in questione; nec etiam ambe partes dicuntur quidditatem; sed quidditas est entitas absoluta alia a partibus unitis: etiam, & sic patet ad illam probationem antecedentis. Ex quo dicitur, quod entitas hominis non est aliquid absolutum, aliud a partibus unitis, alioquin aliquid absolutum contraheretur in Christo in morte: Dico enim, quod verum est, quia tua entitas corrumpitur, non tamen corrumpitur aliqua forma partialis, que cum anima, & corpore faciat unum: sed ipsum totum corrumpitur, & corruptio terminatur ad non esse totius, & tamen partes manebant.

Ad tertium cum arguitur, Verbum habuit corpus, & animam sibi unitam, igitur potest denominari a parte: Dico, quod quavis hoc verum sit, tamen non placuit Doctoribus, ut denominaretur ab illis: ne videretur argueretur, & forte non sine ratione, quia quod non denominatur ab anima, vel a carne in triduo, ratio est, quia partes, que nata sunt esse partes alterius totius, non subsistunt a carnaliter, nisi in suo toto, omnes sunt partes: huiusmodi partes sunt corpus, & anima, & tunc corpus, vel caro potest considerari in maxima abstractione, secundum quod natura abstrahitur a supposito, & dicitur *carneitas*, vel *corporeitas*, & sic non denominatur suppositum proprium, nec alienum, quia sic est abstractum maxime ab omni conceptione. Aliter potest abstrahi, sicut universale abstrahitur a proprio supposito, ut caro ab hac carne individui: & sic potest caro predicari de hac carne, & hoc modo caro minus abstrahitur, & potest concerneret proprium individuum carnis. Tertio modo accipitur caro magis concretive, ut concernet suppositum, cuius est pars; scilicet suppositum huiusmodi: & ut sic accipitur, nata est aliquid denominare, scilicet suppositum proprium, ut dicitur carneum, vel carnosum: & ita potest totum denominari a parte, & quia illo modo non fuit in triduo ipsa caro in Verbo, ut actu pars illius, cuius nata fuit esse pars, scilicet nature humane, ideo Christus ratione illius non potest dici corpus, vel corporeus; caro, vel carnes. Non caro, quia sic non denominat nisi individuum, cuius caro est universale abstractum. Non carneus, quia sic non denominat, nisi concurrente toto, cuius caro nata est esse

esse pars, scilicet natura humana. Christus igitur in triduo non potest dici caro, quia non erat individuum carnis, nec carnalis, quia secundum usum loquentium hoc sonat in vitium, nec carnosus, quia hoc sonat in suppositum. Si autem denominativum esset inpositum, sine defectu sonans, ut corporeum, vel aliquid tale, non posset denominari Christus ab eo tunc, quia deficit sibi totum compositum humanum, cuius caro est pars, & non denominat sic, nisi sit in toto suo, nec totum suum proprium, nec inpositum alienum. Exemplum de albedine; potest enim considerari albedo in maxima abstractione, & potest dici albedinitas, & sic nihil denominat. Alio modo prout non abstrahit ab individuo proprio, & tunc aliquo modo concernet, & dicitur albedo. Tertio modo potest considerari, ut concernet alienum inpositum, & dicitur albedo: tunc quavis albedo denominat hanc albedinem, quia hæc albedo est albedo: tamen non denominat aliquid esse album, nisi cum albedine concurret proprium subiectum. Et similiter de quantitate. Unde si Christus alium esset quantitatem, ut solam quantitatem, non diceretur quantus in triduo: quia nihil denominatur quantum, nisi concurrente in illo proprio subiecto quantitatis, scilicet substantia materiali. Non igitur diceretur Christus in triduo corpus, quia non fuit individuum corporis, nec corporeus, quia non habuit totam naturam sibi unitam, cuius corpus natum erat esse pars, & sic denominatur totum, & habens naturam totam, ut totum denominatur a parte. Sed nunquid potest aliquo modo denominari ab illis, scilicet anima, & corpore? Dico, quod sic, si essent nomina inposita; sicut si accidens deperderet ab aliquo, sicut a supposito tantum, non sicut a subiecto, ut si ali quod suppositaret, vel susciperet ipsum accidens, ita tamen quod non informaretur ab accidente; adhuc posset denominari ab illo, si esset nomen inpositum, non posset tamen dici albus, nisi innoteretur, posset tamen dici habere albedinem. Ita Christus in triduo, vel Verbum, potest dici habere animam, & corpus: sed nec fuit anima, nec animalium, nec animalium, nec corporeum propter distans causas, potest etiam denominari a toto illo, quod refertur ex partibus illis, videlicet ex corpore, & anima, tamen cum determinatione distrahente, scilicet, quod fuit homo mortuus. Tunc ad formam arguunt, inpositum subsistens in natura potest ab ea denominari, concedo sicut in ea subsistit: & hoc diverte modo, ut dixi, sed non sequitur omni denominatione, quia non omni modo subsistebat, non enim sic subsistebat, ut posset dici homo, nisi cum determinatione distrahente.

DISTINCTIO XXIII.

Circa istam vigesimam tertiam Distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus, & peccato de fide, quantum ad ejus essentiam, queritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Virum de credibilibus nobis revelatis, necesse sit ponere fidem infusam?

Quod non, quia ad omnem certitudinem actus credendi, quam exoptamus in nobis talium credibilium, sufficit nobis fides acquiritur, igitur superfluum ponere fidem infusam. Cuiusmodi patet, quia non potest habitus nisi procedat actum; & impossibile ponere fidem, quando natus sit. Antecedens probatur, quia licet firmetur in certis historicis, & gestis scriptis de rebus delictis, & aliis, que scribuntur in Chronicis, fide acquisita, per hoc, quod credimus veteres eam esse, qui talia scribunt, ita fide acquisita firmetur idcirco historicis Scripturae sacre, & Evangelio: quia firmetur credimus eos esse veraces, qui libris Canonis condiderunt: igitur patet fidem acquisitam, superfluum omnia alia propter certitudinem actus credendi. Præterea, magis est supra inclinationem intellectus, immo contra, assentire talis impossibilitatis oppositis necessitatum, quam assentire objectis neutræ, cuiusmodi sunt credibilia a nobis. Sed dices, quod forte idem assentis, qui periculosus est aliqua apparentia argumentum, Ideo pono aliud exemplum. Ecce aliquis hæreticus firmiter adheret suo errori, credens illum esse verum, instans quod non potest parare est pro eo, & fide sua se assentit illi, quod evidens ex terminis esse non potest, cum sit falsus, & hæreticus: & illa fides non est nisi acquisita, & est in ratione incertum ipsam firmiter in illum errorem, nec talis est periculosus ratio, sed credit auditu aliquorum, ut propterea conceditur: igitur aliquis potest fide acquisita firmiter adherere assenti credibili sine fide infusa a Deo. Item, si ponitur fides infusa a Deo, illa non potest corrumpi in nobis nec amitti: hoc autem est falsum: igitur & illud est corrumpi in nobis, scilicet quod aliquis talis fides sit in nobis. Antecedens probatur, quia fides habitus infusus creatura Deo, & non potest creatura in casualitate fieri ipsius, quia non generatur ex alio nobis, ita quando corrumpitur, annihilatur totaliter: & hoc creatura non potest aliquid creare, ita nec annihilare: igitur nullus habens fidem quocumque errore possit effective fidem annihilare, attingendo essentiam habitus; nec demerere, quia si sic, hoc esset per maximum demeritum, scilicet per odium Dei, sed hoc non perditur, quia demeritum credunt, & contramittunt, & habent fidem informem, & tamen credunt Deum: igitur si poneretur fides infusa, non posset corrumpi

nec amitti: igitur nulla est fides infusa. (a) Præterea, (c) hoc argumentum potest ponderari ille habitus, ad quem non potest homo ex omnibus naturalibus suis attingere, est simpliciter præcedere omni habitui, ad quem potest attingere generando ipsam in se, ex suis principis naturalibus: si ergo ponitur fides infusa, cum homo ex tota coordinatione virtutum naturalium suarum, & eorum actuum, & obsectorum, non possit in se generare fidem illam, licet huiusmodi fides perfectior habitus quæsi habitu acquisito, scilicet scientia conclusionum, & habitu principiorum: cum perfectior habitus correspondet perfectior actus, ita credendi fides infuse esset perfectior quam actus intelligendi prima principia per habitum principiorum, quod videtur valde inconveniens. Contra, ad Hebr. 11. (b) *Sine fide impossibile est placere Deo*: sed certum est, quod multi placent, & multi placuerunt Deo: igitur necesse est ponere fidem respectu credibilium nobis revelatorum, & quod loquatur de fide infusa, patet per eundem 1. ad Corinth. 12. ubi dicit. *Adhuc esolentemorem vian vobis demonstro*, & post cap. 13. subdit de illis virtutibus Theologicis, que sunt vice excellentiores omnibus habitibus acquisitis: ibi enim loquitur de fide infusa, sicut de charitate infusa.

In questione ista. Primo dicam, quod certum est, quia certum est, quod in nobis est fides acquisita, & ex hoc sequitur unum corollarium. Secundo dicam aliquid, quod non est ita manifestum, & ibi duo, secundum quod dupliciter potest dici de fide infusa: & eligite patrem, quam volueritis. Tertio dicam ad questionem.

De primo certum est, quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita. Quod patet per Augustinum in Epistola contra Iulianum Manichæum, qui dicit, quod non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesie Catholica. Patet igitur per eum, quod libris Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesie approbanti, & auctoritati librorum istos, & contenta in eis: quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adherentur est firmiter, nisi quia creditur Ecclesie approbanti, & testificantur veraces esse eorum auctores. Ubi dicit Augustinus eundem, quod Evangelium Nazæorum non admittatur, quia non admittitur ab Ecclesia. Sicut igitur si nulla fides infusa esset in me, crederem firmiter historicis librorum Canonis propter auctoritatem Ecclesie, sicut fide acquisita credo alia historicis a quibusdam sanctorum viris scriptis, & narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptos veraces, quod ego audient acquiro nihil habitum credendi dictum illorum. Præterea, si unus puer Judæus nunquam baptizatus nutritur inter nos, & discipularetur more nostro, habitu acquisito ex auditu crederet, & adhereret omnibus, quibus & nos: sicut etiam ego fide acquisita ex auditu parentum, & aliorum, credo multa tempora transisse, mundum etiam non incepisse necum. Credo etiam Romanam esse, quam non vidi, ex relato fide dignorum.

fic & revelatis in Scriptura pœc fidem acquisitam ex auditu firmiter adhaerere, credendo Ecclesiæ approbanti veritatem auctorum illoꝝum. Præterea, hic est aliquis baptizatus: credens omnes articulos, postea errat circa unum tantum, scilicet Trinitatem personarum, & unitatem essentia: tamen tenet se firmiter adhaerere omnibus aliis credibilibus, non enim oportet errantem circa unum articulum, errare circa omnes, quia hæretici non sunt necessario connexi. Ille igitur sine fide infusa credit alios articulos, quia fides infusa corrumpitur cum hæresis generatur; alias farent simul fides, & hæresis: igitur fide acquisita credit alii articulos, quæ scilicet fuit: cum infusa præcedente, si aliqua talis fuit: non enim in illo instanti, in quo corrumpitur fides infusa per hæresim, generatur primo fides acquisita, nam ille error non disposi: ad fidem: pro tunc, immo est indispotio, ut pro tunc non generetur: igitur pœr fide infusam, & sic certum est esse in nobis fidem acquisitam. Præterea, ad Roman. 10. *Quomodo credentis ei, quem non audierunt? quomodo audient, sine prædicante? quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Igitur secundum Apostolum, fides est ex auditu: auditus autem est ex prædicante: prædicare autem nullus potest, nisi mittatur: igitur de primo ad ultimum, non potest homo credere, nisi audiat aliquem prædicantem fide credibilem. Hoc argumentum non valet, nisi loqueretur de fide acquisita: quia hæc fides generatur in homine, ex hoc, quod audit verba prædicantis, adhibendo fidem dictis suis, quia non oportet quemlibet talem esse bonum moraliter per charitatem infusam, sed potest esse in peccato mortali: & audiendo prædicantem, & videndo miracula facti, credit ei, & hoc, quia dicitur sibi naturaliter ratio, quod Deus non assistit falsitati alienigenæ, operando miracula ad falsa alieigenæ prædicata, vel dicta: igitur, fides illa præcedit charitatem, & per consequens est acquisita, quia infusa non infunditur, nisi cum charitate. (s). Ex his sequitur corollarium, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis, & deturmetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam: nec necessitas ejus potest ex hoc concludi: quia fides acquisita est super opinionem, quæ adhæret uni parti contradictionis, cum formidine alterius, licet sit infra scientiam quæ est ex evidentiâ objecti scibilis. Quare, non dico mundum inceptisse mecum, non quia scio ipsum præcessisse me, quia prætorum non est scientia, secundum Augustinum; nec opinor mundum præcessisse me: sed adhæreo firmiter huic, mundum præcessisse me per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veritatem credo firmiter. Nec dubito mundum præcessisse me, & esse partes mundi, quæ non vidi: quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia, & assentium vera esse. Ideo sicut nec habito de veracitate eorum, quæ est quasi principium, sic nec dicto eorum, quod est quasi conclusio sequens eodem modo: quia homo non dubitat de veracitate

te Dei, quia hoc eumlibet naturaliter inseritur, scilicet, Deum esse veracem: nec dubitatur de approbatione Ecclesiæ, quæ approbat dicta, & scripta virtutum præcedentium: ideo non dubitatur de his, quæ in Scriptura revelantur, sed hæc acquisita ex auditu firmiter eis adhæret. Hoc igitur verendum est tanquam certum, quod revelatorum in Scriptura est in nobis fides acquisita, generata ex auditu, & ex actibus nostris, quæ eis firmiter adhæret.

Secundo de fide inquit, quomodo sit ponenda in nobis, & hoc non est ita certum, ut sit, vel quomodo fit potentia in nobis: tamen potest dici, quod fides in nobis est in aliquo modo acquisita, immo in multis. Nam sicut fides acquiritur alio modo, vel credit dicto alicuius, quia credit veracitati alio: tunc illud esse verum, sic fides infusa assentit alicui revelato, qui credit Deo, vel veracitati Dei assentit illi. Et quia quod Deus assentit supernaturaliter revelat, ideo fides assentienti tali revelato, quia assentit veracitati revelantis, est habitus supernaturalis: revelat autem credibilia, quando inunde habitum. Et hoc modo dicendo, fides non habet certitudinem ex objecto, sed ex veracitate reſis, scilicet Dei, & hoc modo facile est videre, quomodo fides est cum animarum, & obſcuritate: quia habens fidem non credit æque libere esse verum ex evidentiâ objecti, sed propter hoc, quod assentit veracitati intuentis habitum, & in hoc revelantis credibilia. Similiter hoc modo teneri potest, quod fit una fides omnium credibilium, quia non respicit credibilia sub propriis rationibus illorum, sed ut revelata sunt a Deo, & credit omnia revelata a ipso tanquam vera esse eodem habitu, quod credit revelantem esse veracem. Si enim habeo habitum, qui credit te esse veracem, per eundem habitum credo hæc, quæ a teo, esse vera, quantumcumque illa sit diversarum rationum: quia illis non assentio, nisi per accidens, per hoc scilicet, quod assentio veracitati tuæ: & ita assentio illis ut sunt a te asserta. Ita hæc nam credibilibus revelatis a Deo assentio, quia assentio veracitati Dei: & sic fides respicit omnem credibilia, ut revelata a Deo, non autem sub propriis rationibus: & ideo una fides potest esse de omnibus credibilibus, quantumvis Geometrica, & Physica, & quantumcumque diversa, & alterius rationis introducerentur: hæc tanquam credibilia: in omnibus enim esset una ratio credendi: illa esse vera, quia revelata sunt a Deo.

Contra, si fides infusa respicit primam veritatem, ut revelantem articulos, & easdem assentio de credibilibus, & non sit aliud, de quo est fides, ut de objecto sequitur, quod nunquam aliquis fidelis sua fide assentit huic, *Deus est trinus, & unus*, quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum a prima veritate.

Quæro igitur a te, quomodo assentio huic, scilicet hoc esse revelatum a Deo? quia si assentio huic, *Deum esse trinum, & unum*, quia revelatum, magis assentio huic, scilicet: *Hoc esse a Deo revelatum*: sicut assentiens conclusioni propter principia, magis assentit principia. Si dicas, sicut oportet dicere, quia revelatum est a Deo, Deum esse trinum, & unum, esse revelatum a Deo, adhuc quantum

quomodo assensio huius secundum, & sic in infinitum; & per consequens nunquam aliquid firmiter creditur de articulis fidei: sicut si scientia conclusio resolueretur in principia, & illa principia in alia, & sic in infinitum, nunquam sciretur aliquid, sicut nec aliquid esse potest, quod dependet essentialiter ex causis infinitis. Si dicat, quod huius, scilicet: (a) *Deum esse trinum, & unum, esse revelatum à Deo*, assensio ex fide acquiritur. Contra, si igitur tunc fides incerta dependeret in esse, & in faciendo adherere alicui articulo, & fide acquiritur, sicut a principio: quia non potest dicere, quod per scientiam eius ad certam eam, quia *Deum esse trinum, & unum, esse revelatum à Deo*, non est evidens ex terminis, plus quam ista, *Deus est trinus, & unus*. Præterea, formalis ratio objecti habitus realis, non est ratio, vel eius ratio: sed esse revelatum. Deum esse trinum, & unum, non dicit ultra Deum trinum, & unum, nisi respectum rationis, sicut esse cognitum significat nisi respectum rationis ultra eam, que cognoscitur: igitur si assensio Deo trino, quia revelatum, formalis ratio objecti, cui assensio per habitum realem, est eius ratio, quod est inconveniens, cum habitus realis habeat objectum formale reale, sicut potentia realis objectum formale reale: igitur revelari passivo, cum sit eius ratio, non potest esse formalis ratio tendens in hoc, *Deus est trinus, & unus*. Præterea, in primo, cui articulus suus revelati, sufficit fides acquisita, ut firmiter credat eis, sicut in Paulo: igitur in aliis posterioribus sufficit fides acquisita, ut firmiter credant talia credenda. Consequenter probatur, quia secundum Augustinum super illam Petri. 71. *Suscipiant mores pacem populo, & eorum iustitiam* & anteriores illuminantur per superiores, & non magis illuminantur, quam superiores illuminantes ipsos. Probatio antecedens, ex puris naturalibus includendo habitum acquisitum, potest aliquid assensio omnibus asserens, & revelari ab aliquo, quia ex puris naturalibus, assensio potest illum esse veram, qui talia asserit, & revelat: sed ex puris naturalibus creditur homo, & assensio, quod Deus est verax, magis quam omnes homines, & hoc scire, & assensio potest Paulus: igitur fide acquisita ex puris naturalibus potest assensio omnibus revelati à Deo, & per consequens quilibet alius: igitur præter fidem acquisitam, non requiritur necessitas propter assensio aliqua alia fides. Præterea, quod sufficit fides acquisita cum aliis naturalibus proba; quamvis enim aliqua scientia propter sui difficultatem, ut Geometria, vel alia, non possit sciri ab isto homine propria inventionem, & in solo lumine naturali: tamen postquam est inventa, & ordinate tractata, potest homo iste ex puris naturalibus naturaliter acquirere, & scire eam: igitur eodem modo, quam in nemo naturalis lumine intellectus potest propria inquisitione venire ad nostritiam huius, *Deus est trinus, & unus*: tamen postquam est revelatum alicui, potest alius, & ille, cui revelatum est, etiam firmiter assensio illi, & adherere fide ad-

qui-

a Vide quæst. 14.

quisita. Præterea, fides infusa, si ponitur, est certior; quam acquisita; alias frustra poneretur: sed quod sit minus certa, proba, quia conclusio est minus certa, quam principium, ex quo tota certitudo eius est a certitudine principii: sed hinc, *Deum esse trinum & unum*, assensio fidei infusa (si ponitur) quia hoc revelatum est à Deo; sed hoc esse revelatum credo, quia Iannes, vel alius Apostolus dicit hoc tibi esse revelatum: sed si audivimus eum assensioem hinc tibi esse revelatum, credidissim sine fide acquisita, credendo scilicet, ipsum esse veracem, & nihil falsum velle asserere: igitur se modo credo fide acquisita ex auditu Scripturam, vel lectione, esse revelatum Apostolo. Datum esse trinum, & unum: igitur tota firmiter, quam ponit hoc modo in fide infusa, est à fide acquisita: ergo non videtur ponenda fides infusa modo supra posito.

Alter potest poni fides infusa in nobis sic: (a) creditur possunt accipi, & cognosci a nobis naturaliter in quolibet genere credibilium in conceptis generalibus *entis, & veri, & sic de alii*. Possunt enim hanc: *Deus est trinus, & unus*, cognoscere in terminis suis generaliter, cognoscendo Deum sub conceptu generali, & similiter trinum, & sic de aliis terminis. Sed hanc: *Deus est trinus in personis, & unus in essentia*, nunquam cognoscimus evidenter, nec est nobis evidens ex terminis, nisi terminus eius apprehendatur a nobis in particulari, sub propriis rationibus. Licet igitur isti termini apprehendantur in universali a nobis; ut tamen sic apprehensi non sunt termini propositionis immediatæ simpliciter primæ, sed mediatæ. Ideo hæc propositiones: *Deus est trinus, & unus*; *Filius Dei est incarnatus*, & huiusmodi, præter omnem cognitionem, quam naturaliter possunt habere ex terminis illarum in universali, adhuc remanent nobis neutre, ita quod non possunt naturaliter sciri eas esse veras, nec falsas. (b) Sed si possunt concipi terminis in particulari, primo noverunt intellectum ad simplicem apprehensionem sui sub propriis rationibus eorum; secundo, ad compositionem terminorum in propositione immediata vera. (c) Cum igitur de factis hæc in via non noverant intellectus nostrum, sic in particulari, & sub propriis rationibus; per consequens non habent assensum eis, tanquam assensum illorum immediatæ esse evidenti terminorum, quem tamen assensum nati essent termini apprehensi causare in intellectu; sed habent unum assensum alium imperfectum respectu illius, & inclusum in illo, sicut imperfectum in perfecto. (d) Et ideo ille assensus imperfectior potest causari in nobis per aliquid supplet causalem terminorum imperfecte cognoscitur: sicut ex frequentia adum cognoscendi terminos illos cognitione imperfecta, causatur in nobis habitus causans assensum propositionibus complexis ex illis terminis sic imperfecte cognitis. (e) Sed quia nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum intellectus illis creditibus, ideo

a Pro quo vide 14. a. quæst. Distinct. 2. Distinct. 3. Distinct. 4.
b Distinct. 5. c Distinct. 6. d Distinct. 7. e Distinct.

ideo Deus supplet vicem objecti, ut sicut ex frequentia actuum cognitionis imperiticia terminatur in articulis generatur, in nobis alienus imperiticius de creditibus; si tamen termini moverent imperitice ad huiusmodi assensum casuali: sic Deus in iudic nobis habitum fidei inclinans intellectum nostrum in assensum articulozum; ita quod fides respicit ipsum Deum, de quo loquuntur articuli, quibus sicut objectis se ad assensum per habitum. (a) Sed ille assensus non est ex evidenti terminorum, quia omnia credibilia, vel sine necessariis simpliciter scit, Deum esse trinum, & unum, & omnia alia, quae respiciunt Deum in triplice et cetera sunt contingenta, ut illa quae respiciunt extrinsecus cuiusmodi est incarnatio Filii: ut cetero mortuorum, & huiusmodi, quae dependunt; voluntatis Divinae, quae contingent ordinem illa ab aeterno quantum sit: necessitas ex praesupposito, non divinae voluntatis, scilicet si ordinavit ea fieri, & tunc necessitas illorum est conditionata. (b) Et talium credibilia, sive necessitatum simpliciter, sive contingentium, necessitas, vel contingentia, vel ipsa, met credibilia, non sunt nobis nota intuitive, sicut nata esse videntur. (c) Ideo assensum, quem causat in nobis fides infusa a Deo, non est iste perfectus, sicut erit quando videamus eum, sicut est, scilicet Deum, sed est imperfectus. (d) Et iste modus ponendi fidem infusam non inhiat alteri, sicut praecedens modus, scilicet quod ideo assensum hinc: *Deus est trinus, & unus*, quia prius assensio Deo revelati hanc veritatem, & sic respicit Deum, ut causantem assensum, non autem ut objectum habitus: sed fides respicit Deum, sicut primum objectum, de quo sicut de objecto primo, contingit huiusmodi veritates, incommuni huiusmodi veritates complexas: *Deus est trinus, & unus*, nec credo hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a Deo, sed ille habitus in immediate inclinatur in articulos Fidei, sicut si ex articulis compositis immediate acquireretur, eo modo quantum ad hoc, quo scientia inclinatur intellectum in cognoscibilia, nec cognoscibilia sunt praesentia in habitu, ita quod representent ea: sed sunt praesentia per species, & tamen si objectum non esset praesens per species, in huiusmodi habitus, sicut si species possent esse delecta, stante scientia, adhuc scientia magis inclinaret in illa objecta, quae fuerunt sibi aliquando praesentia in speciebus, quam in alia. Et simpliciter si essent praesentia, homo facilius intelligeret, & concluderet conclusiones ex eis, quam ex aliis objectis, quorum nunquam habuit habitus; sed hanc creditibilia, licet non sint praesentia per fidem infusam, ita quod representent objecta, sicut nec aliquis habitus facit, sed aliunde, puta per auditum, vel lectionem, inclinatur tamen fides infusa in creditibilia primo, sicut in suo objecta, ita quod fides respicit primum veritatem, ut de qua est, sicut de objecto primo. Et tunc dissimilis est fides ista ab acquisita, quia ratio tendendi in aliquid creditum fide acquisita, est veritas veritas asserenda.

a *Distum 9.* b *Distum 10.* c *Distum 11.*
d *Distum isti modi genes ubi citum.* & *per se assensum.*

serentis illud esse verum: hic non fit, sed de ipsi creditibilibus, scilicet articulis respicientibus primum veritatem, in quo sunt omnes veritates huiusmodi, sicut objectum primum: non sicut illud, a quo sunt casualiter huiusmodi veritates revelatae secundum primum viam quantum articulus non sit praesens, ut objecta, nisi quia prius revelati: tamen intellectus non residet in eos, quia primo credit ea revelata: ideo non respicit pro totum illi objecto in eis revelati, sed ipsos articulos in se. Adhuc tamen est obscura, quia licet firmiter inclinatur intellectum in talia, ut objecta, tamen non facit ea praesentia ex evidenti rei: nec aliquid aliud facit ea sic evidenti, vel praesentia; tamen habitus fidei inclinatur in veritate objecti, secundum quod inclinatur firmiter intellectum in talia objecta.

Contra, quia sic dicendo, sequitur, quod fides sit potentia, & non habitus: quia illud est potentia, quo simpliciter possumus in actum; habitus est, quo sic, vel sic possumus, scilicet facilius, & expedite, vel intensius: sed fides secundum hanc viam esset simpliciter potentia, quia nullo modo possumus assentire huic: *Deus est trinus, & unus*, nisi per fidem: igitur fides est potentia, & non habitus.

Praeterea, tunc sequitur, (a) quod actus fidei acquirat, & infuse sint alterius rationis, quia habent principia alterius rationis; nam actus fidei acquisita dependet ab intellectu, & veritatis assententis aliquid credibile: sed actus fidei infuse ab intellectu, & fide infusa: igitur ex quo principia istem partialia sunt alterius rationis, sequitur quod actus sint alterius rationis. Sed hoc forte conceditur, quia non est inconvenienter multis, sicut de actibus intelligendi respectu objectorum formaliter distinctorum.

Sed ad argumentum praecedens potest dici, quod fides non est potentia: quia potentia se tenet a parte animae, fides a parte objecti, ut partialis causa respectu actus, ideo non est potentia animae, sed causat assensum totum, ut tenet vicem objecti.

Contra, & est ad principale: si totus assensus sit ex habitu fidei, tunc habitus omnibus, qui concurrunt ad actum credendi in esse primo, sequitur: necessarius actus credendi: sed postquam aliquo nunc baptizato, cui occurrunt phantasmata terminantem illorum simplicium, scilicet mortis, & resurrectionis, cum potentia tunc sit habitus habitus necessario inclinante, & objectum sit praesens in phantasmate, sequitur necessarius actus, scilicet, quod talis assentire huic complexo, *mortui resurgens*: quod insalutem est, nunquam assensum omnibus illis positus plus assentiret, quam aere, nisi prius edocuerit de illo articulo, quod esset credendum; igitur videtur, quod sufficienter fides acquisita ex auditu, nec aliquis experitur alia in tali assensu.

Praeterea, si fides infusa praebet talem assensum per modum naturae inclinans potentiam in actum, cum termini articulozum possunt apprehendi ante omnem actum voluntatis, sequitur, quod homo sit

a *Vide 1. de 2. q. ult.*

magis assensit credendis: ante omnem actum voluntatis, quod negat August. super Joan. homil. 16. *Cetera*, inquit, *potest homo nolere, credere autem non nisi volens*. Sequitur etiam quod sine fide acquiritur, quia habitus perfectior, non eget alio, per quod non presentatur eius obiectum. Præterea, si fides infusa ponitur præbere talem assensum, cum in ipsa non sint credibilia presentia, oportet ponere aliam fidem, vel habitum, in quo illa credibilia continentur, ut neutra, & presentia intellectui: & aliam fidem, per quam fiet assensus in talia credibilia, cum termini eorum, & complexio sit neutra; & sic quilibet pericite credens, ut Theologus, habet in se duos habitus intellectuales, ut per omnem credibilia essent sibi presentia, ut neutra, & per alium assensit.

Ad questionem tamen eandem, quod oportet ponere fidem infusam prout in doctorum Scriptura; & Sanctorum; sed non potest demonstrari fidem infusam in se alicui, nisi presupposita fide, quod velis credere Scripturæ, & Sanctorum; sed infidelis nunquam ostendetur; sed sic credo Deum esse trinum, & unum, ita credo me habere fidem infusam, quia hoc credo, & hoc a Deo, ut perficiat animam in non primo: quia Dei est pericite perficere, quando pericite. Unde sicut quando sanat aliquem secundum corpus, perfecte sanat profectum, in quo est, ita etiam secundum animam: & quia in anima est imago Dei secundum tres potentias, quæ deformata erant per peccatum, ideo Christus reformavit, sicut perficit voluntatem per charitatem, sic intellectum per fidem; quamvis voluntas possit diligere Deum clare visum ex parte objecti, non tamen eodem modo, sine charitate, & cum charitate, ideo non solum propter actum primum dat charitatem, sed propter secundum, ut sit perfectior, & intensior actus diligendi, ex potentia, & charitate, quam ex potentia tantum, sicut patet *lib. 1. dist. 17.* & similiter de fide suo modo, quia fides charitas facit secundum actum perfectiorem, sic fides; sed charitas ultra hoc facit acceptum actum suum, & actum cuiuslibet alterius potentie. Unde sicut dictum fuit sibi, si fieri una voluntas perfectissima, & non haberet charitatem, tanta magis desideret a propria perfectione in actu secundo, quem posset habere secundum proportionem Geometricam, propter caritatem charitatis proportionate potentie, quanto magis excederet aliam voluntatem inferiorum in perfectione prima. Perficit igitur has potentias per habitus supernaturales in esse quodam supernaturali, sicut nata sunt etiam pericite naturaliter habitibus naturalibus. Nec pono habitum fidei infusam solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt, qui velint magis assensit, & tamen minus assensit, & ideo peccabant Apollini, *Domine, adauge nobis fidem*, Luc. 17. & in quibusdam collectis petitur augmentum eius, *Augmentum sempiterno Deus da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum*. Ut non oporteret peccare, si totus assensus esset a voluntate, nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincit, & tamen

in oppositum credibilibus. Quod autem requiritur fides infusa, non solum propter intentionem actus, sed etiam propter assensum, & certitudinem; patet: quia hoc non potest esse a fide acquisita, sicut firmus assensus: quia fide acquisita nulli creditur alicui, nisi quem scit posse falli; & fallere; licet creditur ipsi non velle fallere: sed nemo potest pericite assensit diis suis, quem novit posse falli, & fallere, in his, que dicit, cuiusmodi est quilibet homo, cui, & non alii assensit per fidem acquisitam propter veracitatem illius. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, ut respiciat Deum per objecto primo, de quo sicut de objecto firmantur alie veritates, quæ continentur in articulis medicinis, vel in medicinis, secundum quod ipsum sic, vel sic respiciunt.

Contra hoc ultimum sic; aut intellectus, quod per fidem infusam assensit, quis firmat, ita quod non possit non assensit, vel dubitare de eo, cui assensit: aut quod assensit inaccessibiliter, id est, indeceptibiliter, ita quod non decipitur in suo assensu. Si primo modo, sic etiam est de fide acquisita: quia stante fide acquisita, & dum homo assensit per eam alicui objecto, non potest dubitare, vel non assensit; aliter de eodem objecto, & sub eadem ratione esset fides, sive adhesio, & dubitatio, & ita opposita, quod est insensibile: igitur propter firmam adhesionem non oportet ponere fidem infusam. Si secundo modo, id est, quod indeceptibiliter adheret, & non fallitur adherendo per fidem infusam, potest autem falli per adhesionem fidei acquisite. Contra, decipi, & non decipi, non est a parte habitus, nec a parte assensus, quem facit, sed a parte objecti, secundum quod obiectum, cui assensit vere, vel false presentatur habitus inclinanti: sicut in proposito uterque habitus inclinatur naturaliter, & per modum nature præbet assensum: sed error in assensu est a parte objecti, sic, vel sic occurrentis, sicut habitus principiorum inclinatur a parte sui naturaliter in verum, (a) & si se decipio, hoc est ex objectis talio occurrentibus, & presentibus intellectui. Ideo non est certior quantum non decipi fides infusa, quam acquisita. Dico tunc, quod fides infusa est propter actum primum, & propter perfectionem gradus actus secundum quem gradum non potest habere intellectus cum fide acquisita solum: & si propter aliquam certitudinem maiorem vellet dicere, solvitur argumentum factum, quod non.

SED quid dicit de fide infusa, quod non possit demonstrari inest? cum Augustinus 3. de Trinitate cap. 1. dicit, quod *homo fidem suam tenet firmissima sententia, & certissima, eamque in se videt, clamatque conscientia: quia verum absentium fides est grævens, & verum, que foris sunt; intus est fides, & verum, que non videntur, videtur fides*. Respondendo, quod accipiendo fidem, prout dicitur habitum generatum, & inclinatum in aliquid non evidens ex se tantum in verum, & hoc determinat, ut assensit illi tantquam verum, sic potest aliquis scire se habere fidem, generaliter loquendo de fide,

sicut potest scire se habere scientiam, arguendo habitum esse in se ex ipso a seibus; sed quod aliquis sciat, vel scire possit se habere fidem certam determinatam inclinatem in verum, ita quod sciat fidem esse veram; & illud in quod inclinatur esse verum, ita quod sciat assentire vero; & non solum inclinatur in aliquid tanquam verum, secundum primum modum, sic nullus scire potest in hac vita, nisi reveletur sibi. Probatio hujus. quia non possum scire me assentire vero, nisi prius sciam esse verum illud, cui assentio: scire aliquem articulum esse verum impossibile est pro statu isto de lege communi: ideo sicut credit Deum esse trinum, & unum, & non scio, nec scire possum illud per statum istum: sic credo me habere fidem infusam inclinatem in illud, sicut in verum, quod est in se verum. Ad argumentum dico, quod Augustinus loquitur de scientia, non qua fides scitur actu secundo, sed actu primo: quia fides in anima, sicut, & omnia, que sunt in anima, & ipsa anima, sunt presentia in memoria: ita quod de illis, si respiciamus eorum potestatem in actu, habet certam scientiam: sed presentia illo non potest habere actum secundum de fide secundo modo dicto supra, propter rationem istam, ideo credo me habere fidem, qua assentio vero in se, sicut credo verum esse illud, cui assentio. Ratio autem hujus est, quia anima intelligit cum phantasmate, & talium non sunt phantasmata in se.

Ad primum principale, antequam esset factum: licet enim fides deo circa sufficiat ad assensum, & certitudinem actus, prout credere opponitur opinari: tamen non est ita perfectio certus, sicut cum fide infusa: nec esset actus ita intentus, nec sufficit in esse primo: quia fides sequitur non potest animam ita perfecte, sicut infusa: oportet igitur ponere utraque fidem. Ad secundum dico, quod aliquis potest assentire per isographum opposito conclusionis demonstrabilis propter apparentem syllogismum: sed nunquam firmiter, & tunc causa adhesionis sit apparentia syllogismi: & causa prima deceptio est defectus in forma, non in materia: quia tunc nunquam fiaret ad aliquid principium verum, sed iretur in insubstantiam in principis. Sed cum dicitur quod heretici assentient falsis sine ratione; dico, quod non est verum, quia nullus hereticus (proprie loquendo, excludendo simpliciter insiduos) est, qui non reputet se Christianum; & omnis talis errat male intelligendo aliquid auctoritatem Scripturæ: & ex illo falso intellectu concludit conclusionem falsam, cui pertinaciter adheret: sicut si aliquis male intelligendo illud Apostoli, (a) Qui infirmus est eius manducet; ex hoc inferret quod nonnulli esse omnem infirmum aliud manducatum, quam oleum, nihil esset ad intellectum Apostoli: quia non loquitur de infirmitate corporali, sed spiritali in fide. Ad aliud concedo, quod fides non corrumpitur in nobis effective, sed demeritorie. Et cum dicit, igitur per maximum demeritum, Dico, quod non, sed per illud, & quod ex ratione sua opponitur fidei; cuiusmodi est infidelitas; sive error circa credibilia.

Ad

Ad aliud concedo, quod fides inuis est perfectior habetur simpliciter quocumque habitu acquisito, eo quod ratione sine perfectionis non potest causari, nisi a Deo in ratione causa, ut causat obiectum, vel per alium modum suspendendo vicium obiecti, quod non est perfectio presentis in ratione obiecti respectu fidei.

Et cum dicit, igitur actus credendi est simpliciter perfectior, quam actus intelligendi elicitus ab habitu naturali perfectio primum principiorum; Dico, quod est loqui de actibus illis in se, & sic actus credendi est perfectior, quia a perfectione principio elicitus, & in perfectione obiectum tendit; & est loqui de eis, secundum quod plus, vel minus attingunt obiectum, in quod tendunt, quantum ad intelligibilitatem obiecti; & sic dico, quod actus intelligendi est perfectior, quia eius obiectum non tantum excedit ipsum in intelligibilitate non intellecta, quantum Deus excedit actus credendi in intelligibilitate non intellecta per actum fidei. Exemplum, oculus aquile videt Solem, & oculus meus videt eundem: tunc simpliciter locutus visio aquile est perfectior, quia a perfectiori, & acutiori potentia est elicita, sed loquendo de actu secundum proportionem ad obiectum, esse converso, quia visio mea magis attingit ad totam visionem candidi, quam visio aquile ad totam visionem Solis in se: & ita secundum proportionem Geometricam (a) visio mea est perfectior secundum Arithmeticaem visio Aquile: quia nullus est parum attingere de nobilibus obiectis, quam multum de alis, ut dicit Arist. 2. de Animalibus.

DISTINCTIO XXIV.

Circa istam viginti quartam Distinctionem, in qua Magister agit de fide, quantum ad eius obiectum, & naturam, quaeritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum de credibilibus revelatis, possit aliquis habere simul scientiam, & fidem loquens de scientia, ut accipitur pro animi notitia aliqua, accepta, & evidentiari?

Quod sic, Joan. 10 Quia vidisti me Thomam credidisti. Thomas simul habet de Christo certam notitiam intuitivam: & tamen fidem, ergo simul, &c.

Petrus, & Petrus, & Joannes videntur Christum crucifigi: sed unus articulus est de Christo homine crucifixo: igitur simul habent notitiam intuitivam, quia ille homo crucifixus est, & fidem, quia non est dicendum non fuisse extra fidem, vel cognitionem fidei, qui hoc viderunt: igitur sane simul de eodem scientia, & fides. Petrus, ad eandem conclusionem probandum, potest aliquis habere

Q3

re

sicut potest scire se habere scientiam, arguendo habitum esse in se ex ipso a seibus; sed quod aliquis sciat, vel scire possit se habere fidem certam determinatam inclinatem in verum, ita quod sciat fidem esse veram, & illud in quod inclinatur esse verum, ita quod sciat assentire vero; & non solum inclinatur in aliquid tanquam verum, secundum primum modum, sic nullus scire potest in hac vita, nisi reveletur sibi. Probatio hujus, quia non possum scire me assentire vero, nisi prius sciam esse verum illud, cui assentio: scire aliquem articulum esse verum impossibile est pro statu isto de lege communi: ideo sicut credo Deum esse trinum, & unum, & non scio, nec scire possum illud per statum istum; sic credo me habere fidem infusam inclinatem in illud, sicut in verum, quod est in se verum. Ad argumentum dico, quod Augustinus loquitur de scientia, non qua fides scitur actu secundo, sed actu primo: quia fides in anima, sicut, & omnia, que sunt in anima, & ipsa anima, sunt presentia in memoria: ita quod de illis, si respiciamus eorum potestatem in actu, habet certam scientiam: sed presentia illa non potest habere actum secundum de fide secundo modo dicto supra, propter rationem tantam, ideo credo me habere fidem, qua assentio vero in se, sicut credo verum esse illud, cui assentio. Ratio autem hujus est, quia anima intelligit cum phantasmate, & tallum non sunt phantasmata in se.

Ad primum principale, antequam esset factum: licet enim fides deo circa sufficiat ad assensum, & certitudinem actus, prout credere opponitur opinari: tamen non est ita perfectio certus, sicut cum fide infusa; nec esset actus ita intentus, nec sufficit in esse primo; quia fides sequitur non potest animam ita perfecte, sicut infusa: oportet igitur ponere utraque fidem. Ad secundum dico, quod aliquis potest assentire per isographum opposito conclusionis demonstrabilis propter apparentem syllogismum; sed nunquam firmiter, & tunc causa adhesionis sit apparentia syllogismi: & causa prima deceptio est defectus in forma, non in materia: quia tunc nunquam fiaret ad aliquid principium verum, sed iterum in insulsum in principis. Sed cum dicitur quod heretici assentient falsis sine ratione; dico, quod non est verum, quia nullus hereticus (proprie loquendo, excludendo simpliciter insiduos) est, qui non reputet se Christianum; & omnis talis errat male intelligendo aliquid auctoritatem Scripturæ: ex illo falso intellectu concludit conclusionem falsam, cui pertinaciter adheret; sicut si aliquis male intelligendo illud Apostoli, (a) Qui infirmus est eius manducet; ex hoc inferret quod nonnulli esse omnem infirmum aliud manducatum, quam oleum, nihil esset ad intellectum Apostoli: quia non loquitur de infirmitate corporali, sed spiritali in fide. Ad aliud concedo, quod fides non corrumpitur in nobis effective, sed demeritorie. Et cum dicit, igitur per maximum demeritum, Dico, quod non, sed per illud, & quod ex ratione sua opponitur fidei; cuiusmodi est infidelitas; sive error circa credibilia.

Ad

Ad aliud concedo, quod fides inuis est perfectior habetur simpliciter quocumque habitu acquisito, eo quod ratione sua perfectionis non potest causari, nisi a Deo in ratione causa, ut causat obiectum, vel per alium modum suspendendo vicium obiecti, quod non est perfectio presentis in ratione obiecti respectu fidei.

Et cum dicit, igitur actus credendi est simpliciter perfectior, quam actus intelligendi elicitus ab habitu naturali perfectio primorum principiorum; Dico, quod est loqui de actibus illis in se, & sic actus credendi est perfectior, quia a perfectione principio elicitus, & in perfectione obiectum tendit; & est loqui de eis, secundum quod plus, vel minus attingunt obiectum, in quod tendunt, quantum ad intelligibilitatem obiecti; & sic dico, quod actus intelligendi est perfectior, quia eius obiectum non tantum excedit ipsum in intelligibilitate non intellecta, quantum Deus excedit actus credendi in intelligibilitate non intellecta per actum fidei. Exemplum, oculus aquile videt Solem, & oculus meus videt eundem; tunc simpliciter locutus visio aquile est perfectior, quia a perfectiori, & acutiori potentia est elicita, sed loquendo de actu secundum proportionem ad obiectum, esse converso, quia visio mea magis attingit ad totam visionem candidi, quam visio aquile ad totam visionem Solis in se: & ita secundum proportionem Geometricam (a) visio mea est perfectior secundum Arithmeticaem visio Aquile: quia nullus est parum attingere de nobilibus obiectis, quam multum de alis, ut dicit Arist. 2. de Animalibus.

DISTINCTIO XXIV.

Circa istam viginti quartam Distinctionem, in qua Magister agit de fide, quantum ad eius obiectum, & naturam, quaeritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum de credibilibus revelatis, possit aliquis habere simul scientiam, & fidem loquens de scientia, ut accipitur pro animi noticia rerum, accepta, ex evidentia rei?

Quod sic, Joan. 10 Quia vidisti me Thomam credidisti. Thomas simul habet de Christo certam noticiam intuitivam: & tamen fidem, ergo simul, &c.

Petrus, & Petrus, & Joannes videntur Christum crucifigi: sed unus articulus est de Christo homine crucifixo: igitur simul habent noticiam intuitivam, quia ille homo crucifixus est, & fidem, quia non est dicendum non fuisse extra fidem, vel cognitionem fidei, qui hoc viderunt: igitur sane simul de eodem scientia, & fides. Petrus, ad eandem conclusionem probandum, potest aliquis habere

est demonstrationem, & syllogismum dialecticum: quia diversa possunt esse media ad eandem conclusionem probandam, & simul: igitur de eodem potest esse scientia; & opinio: quia quando cause aliquorum sunt composibiles in eodem, videtur etiam quod ipsi effectus sint composibiles: igitur scientia, & fides possunt esse simul de eodem; quia minus repugnant, quam scientia, & opinio. Præterea, *3. ad cor. 12.* distinguit Apostolus dona collata membris Christi, & distinguit scientiam contra fidem dicens. *Alii datur scientia, alii fides:* sed scientia (ut ibi distinguitur contra fidem) est Theologia, & scientia Scripturæ sacre: igitur habens Theologiam, habet scientiam; ut distinguitur contra fidem: sed huiusmodi scientia non destruit fidem, sed auget, roborat, & defendit. Unde Augustinus 14. de *Trin. cap. 1.* sedans verbum Apostoli superadictum, & loquens de Theologia, dicit: *Hæc scientia tribuuntur illis, qui fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur:* igitur scientia Theologiae — ut distinguitur contra fidem, simul stat cum fide, & est de eisdem de quibus fides igitur de credibilibus revelatis simul sunt scientia, & fides.

Præterea, sicut fe habet lumen naturale ad obiectum sibi proportionatum: cognoscibile in illo lumine, sic lumen supernaturale ad obiectum sibi proportionatum cognoscibile in illo lumine, nec: sed intellectus noster in lumine naturali, potest habere scientiam de cognoscibilibus proportionatis illi lumen: igitur & intellectus in lumine supernaturali, cuiusmodi est lumen fidei, potest habere scientiam de cognoscibilibus in illo lumine: & certum est, quod de credibilibus est fides: igitur simul potest homo habere fidem, & scientiam de credibilibus: aliter lumen naturale esset virtuosius, quam lumen supernaturale.

Præterea, nullus est, cui non sit magis notum, quod Deus non potest falli, nec fallere, quam quod homo in lumine naturali non possit decipi in iudicando de aliquo cognoscibili: sed aliquis in solo lumine naturali potest habere iudicium certum, quod sufficit ad scientiam, de aliquo conclusione Geometrica: igitur potest aliquis habere iudicium certum in lumine supernaturali de aliquibus credibilibus: quod quidem iudicium sufficit ad scientiam, cum certus sit Deum non posse falli, nec fallere, quod confert lumen supernaturale, quam sit de lumine naturali: sed constat, quod de credibilibus habet quis fidem: igitur simul de eodem potest esse fides, & scientia.

Præterea, prima principia sunt immediata, & necessaria, & nota ex evidentia terminorum apprehensorum: sed in credibilibus sunt aliqua principia simpliciter prima & immediata, aut nihil esset creditum. Si enim in credibilibus procederet in infinitum, non esset dare aliquod primum credibile: & in essentialiter ordinatis ubi non est dare primum, nec aliquod posteriorum, *ca. 2. secundo Metaph.* igitur est

est aliquod primum credibile, vel aliqui, & per consequens necessitati: aut nullum posteriorum esset necessarium: cum igitur prima sint nota ex evidentia terminorum apprehensorum, & ex principis se noris possit haberi scientia deducendo ex illis conclusiones: igitur ex credibilibus potest haberi scientia & fides. Sed dices, quod aliqua credibilia sunt simpliciter prima, sicut Deus esse primum & unum: sed tamen hoc non est cognitum ex evidentia terminorum apprehensorum, quia non possimus tales terminos apprehendere. Contra, nisi termini apprehenderentur, nunquam formarerunt hanc complexio-nem, *Deus est primus, & unus:* & per consequens de complexo non haberemus fidem; quod falsum est: igitur stat ratio. Contra, secunda ad Corinth. *Per fidem enim ambulamus, non per speciem:* Glossa, *modo per fidem tantum ambulamus, ut non per speciem:* igitur non habemus, nec habere possumus in via simul scientiam, & fidem de credibilibus revelatis. Præterea, omnis cogitatio, vel conclusio, quæ potest deduci ex credibilibus revelatis, est obscura, & ænigmatica de eorum lege: igitur talis cognitio de tali conclusione non attingit ad illam cognitionem perfectam, quæ est de re ex evidentia rei, cuiusmodi est cognitio scientialis: igitur cognitio illa, & scientia, non sunt simul.

Quæstio ista includit duas articulos. Unum, an de credibilibus revelatis possit esse scientia; & dico revelata, ad differentiam illorum credibilibus, quibus credo ex testimonio alicuius non revelatis aliis quod supernaturale, sicut credo Romanus esse, & huiusmodi. Secundum, an de illis possit esse simul scientia, & fides. Loquendo de credibilibus in se, utrum de eis sit scientia, vel esse possit, non diffuro, sed de eis in comparatione ad fidem, utrum scilicet simul cum fide possit de eis esse scientia (a). Sic intelligendo quæstionem, utitur ad eam, quod est cum fide possit scientia esse de credibilibus non tamen subalterna, sed subalterna tantum, & primo narro aliqua, postea formabo rationem. Scientia subalternans habet principia immediata, & prima, quæ non habent resoluti nisi in terminis simpliciter notis ex evidentia rei in se: & ideo principia sunt nota propter quod ex terminis per se notis ex evidentia rei. Scientia autem subalternans non habet principia immediata, & prima resolutibilia immediate in terminis simpliciter, notos ex evidentia rei: & ideo non sunt nota propter quod in scientia illa, sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratæ: & ideo scientia subalternans accipit principia sua a scientia subalternante, & supponit esse vera, & sunt nota sibi, non propter quod. Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus, quæ non credimus, & ideo non habent fidem, sed visionem, & cognoscunt propter quod; sed scientia subalternans scientiæ Beatorum, bene potest esse cum fide.

Ad hoc arguitur sic, & rationes sunt aliquantulum tardiosæ in for-

not. Scientia subalternata, secundum quod subalternata, & sub propria ratione, qua subalternata, est scientia; sed in quantum subalternata supponit principia sua, & accipit ea a scientia subalternante, & ideo non habet principia nota sibi ex evidentiā rei, & propter quod igitur potest stare vera ratio scientia subalternata, & quantum supponat sua principia igitur Theologia potest esse, & est vera scientia, quantumvis sit credibilia, quae sunt principia ejus: sunt supposita, & non nota ex evidentiā rei, & propter quod in ipsa igitur fit Theologia subalternata sub propria ratione talem scientiam cum fidei de eisdem. Præterea, Perspectiva in quantum Perspectiva, & sub propria ratione sua est scientia: igitur Perspectiva in quantum Perspectiva, reduplicando illud, quo formaliter demonstratur, est sicuti demonstrat scientia Perspectiva; sed aliquid potest esse Perspectiva circumscriptio Geometria: ex quo enim sunt habitus distincti, non sunt necessarii communi in eodem: igitur aliquid potest habere Perspectivam non habendo Geometriam, & tamen principia Perspectiva non sunt nota in ipsa; propter quod, sed in Geometria, & ipsa illa accipit, & supponit; ex illis tamen suppositis, & cretibus deducit conclusionem, & generatur in scientia conclusionem igitur eodem modo potest aliquid habere Theologiam, quantumvis supponit principia sua, & accipiat ea a scientia Beatorum, & non sint nota in ea ex evidentiā terminorum propter quod, sed credit, & supposita tamen, & nota, quibus non propter quod: possunt tamen ex evidentiā conclusionem, ex quibus habetur scientia subalternata, quae nunquam est nisi in viatore; igitur simul sunt fides, & scientia de eisdem. Præterea, Philof. 6. Ethic. cap. 4. dicit sic, *Quis enim aliquantulum cognatus, & credita sunt ipsa principia, & sufficere igitur secundum Philosophum habere aliquantulum cognitionem de principis, ad hoc, quod aliquid sciat, & scientiam acquirat, deducendo conclusionem ex ipsis.* Et Comenent, vult, quod ad scientiam habendam fit scit inductio, quae est a singularibus ad universale: & cognitio fit principis universalibus ex inductio, & ne elicite sequitur scientia, & dicit, quod haec scientia sic habita, est aliquid nota scientia, quae habet per Syllogismum, & demonstrationem, sufficere enim ad seientiam habendam, quod principia sint aliquantulum nota, ut scilicet sint credita, & supposita, & accepta a superiori scientia, in qua sunt nota propter quod; igitur Theologia est scientia, & in viatore est simul cum fidei credibilibus revelata.

Contra illam opinionem, & primo contra opinionem, (a) nam in *Secunda Secunda quæst. 1. art. 5. ubi* querit hoc ex intentione dicit, quod fides, & scientia non sunt similes: sed Theologia, si in quantum subalternata scientia Beatorum, fit vera scientia, & ut subalternata non fit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione scientia subalternata stat cum fidei in viatore, & de eisdem, scilicet cretibus. Nec potest solvere contradictionem istam nisi in *Secunda Secunda*

de velle dicere, quod loquitur de scientia subalternata non subalternata. Præterea, contra opinionem in se, scientia non dependet essentialiter ab aliquo sicut causatum a causa: (Non enim loquitur de dependentia accidentis ad substantiam) nisi ab eo, quod est causa illius essentialiter: sed notitia Beati, quam habet de Deo, & uno evidenter viso ex evidentiā terminorum non est essentialiter causa notitiae Theologiae: quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia, & objecto in se, vel in specie sua: sed scientia illa Beati non est objectum scientiae meae; ita ut cognita notitia ejus cognoscant Deum trinum, & unum: nec est potentia animæ, nec species objecti, nec aliquid meum, quod potest esse causa scientiae meae in aliquo genere causae, efficientis, maxime, sicut modo loquimur; igitur habitus in me in nullo dependet, sicut a causa essentialiter a visione Beatorum, nec sequitur, quod fit scientia Beatorum ut de creditis a nobis, quod in nobis fit scientia cum fide: immo esset simile, si dicerem in me esse Geometriam, quia in Joanne, quia ego credo Joannem habere scientiam Geometriam. Præterea, omnis scientia subalternata, quae est de intelligibilibus, potest scire, & subalternante n; quia principia subalternante sunt priora: & in intelligibilibus, illa quae sunt priora simpliciter, sunt priora nobis, licet in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter, & priora nobis, quia sensibilia posteriora sunt nobis magis nota: sed haec scientia, si est scientia est de intelligibilibus, ut distinguitur contra sensibilia, quia de sensibilibus non est scientia, nec demonstratio, ex 7. *Metaphysic.* (a) si ergo haec scientia potest simul stare cum fide, sequitur, quod aliquid potest scire scientiam subalternatam cum fide, & ita potest esse comprehensio ratione scientiae, & viator simul, ratione fidei simul stantia.

Alia est opinio Gandavensis quod. 8. q. 24. (b) sed tamen hic plura, quam sibi quantum ad aliquid, scilicet de lumine, in quo est scientia, dicit enim, quod est triplex lumen; unum sufficientia ad apertam visionem habendam de his, quae nunc credimus, scilicet lumen gloriae, in quo credita a nobis clare videntur, cognitio intuitiva, & propter quod; aliud est lumen, quod requiritur ad credendum articulis fidei; & aliud est lumen medium, clarum lumine fidei, & inter lumen gloriae, quod est ad hoc, quod credibilia, de quibus habemus fidem, intelligantur, & de ipsis habetur scientia, & licet cogitatio extrema in propriis luminibus, scilicet cognitio fidei, & aperta visio in lumine gloriae, non sunt similes tamen cognitio media, quae est scientia in lumine medio, sit cum cognitione fidei, quia extrinsecum, & medium minus repugnat, quam extrinsecum inter se. Exemplum, si de aliqua celesti jam dicat aliquis, non videntur Lumen, quod jam Luna eclipsatur, ille si praesumat de veritate dicentis, credit, quod nec vidit per oculos, nec intelligit, quia per cursum motuum caelestium non scit, quod in tali instanti de necessitate debeat Luna eclipsari.

fari, ille vero qui hoc non vidit illo modo, interligit Lunam eclipsae, scienti esse aliqua in eclipsi in linguati vago, & ita in universali; non autem in singulari signato, nisi videt illam praesens eam particulatim apprehendendo. Ille vero, qui videt eam, certissimam intellectum habet de hac eclipsi, sicut est particulatim signata, de qua in particulari signato Astrologus non videt eam, non habet illi fidem, sive opinionem; parva nam de ipsa in particulari vago, & in universali scientiam habet: & talis scientia, & fides, sive opinio in particulari signato, simul sunt abstrusae corporali visione in particulari signato, sed cum est talis visio de particulari signato, evacuatur de eodem fides, vel opinio praecedens, ita quod nunquam evacuatur opinio, quousque venit visio, quousque tamen formatur opinio in universali, & particulari vago per determinationem. Ita per omnia est in proposito fides nostrae est de particularibus vagis; quis de particularibus indeterminatis nobis in hac vita; ut quod aliquis unus homo est Christus, aliqua una femina est Maria, & aliqua una natio singularis est Dacia, sed nihil determinatum in re, vel in noia inde percipimus, sed hoc in visione expectamus, & de illo signato, quod tunc videmus, est proprie fides, & quod modo non cognoscimus, nisi indeterminare, & in hoc consistit aenigma fidei; Patet igitur secundum eum, quod visio excludit fidem, sed scientia non, & haec scientia de credibilibus habetur in lumine medio inter lumen gloriae, & lumen fidei.

Continuatur per Augustinum 14. de Trinitate cap. 1. *Qua scientia, inquit, non possunt plerumque fideles, quamvis polleant sola fide.* Et post. *Aliud enim est scire tantummodo quia homo credere debet propter visum eternam ad ipsam scientiam, & aliud est scire quoniam videmus hoc ipsum, & propter opus, & contra impium defenditur, quoniam propter opus, & in calculo scientiam videtur Apostolus (b). Haec ille. Haec igitur scientia, quae fit cum fide, sicut est cognitio clarior, quam cognitio fidei, ita est in clariori lumine, quam fit lumen fidei; aliter nisi esset clarior lumen, qui plus haberet de fide, plus haberet de hac gloriae.*

Praeterea, Augustinus, super illud Iosue, 14. *Plena erat lux hominum* dicit: *Erant Jannes de illis montibus, de quibus scriptum est: Suscipiamus montes pedes populi, & colles iustitiam, per pacem, inter illos sapientiam, qua maiores illuminantur (c). Apoclitae iustitiam fidem, qua maiores vult eis, ubi quod maiores in Ecclesia habent scientiam cum fide; minoribus fide in tantum, Uterius dicit, quod lumen minus in quo creditur intelligitur, & in quo scientia habetur de illis, non inest homini, nisi cum fide praesupposita, nec illa scientia creditur potest haberi non praesupposita fide.*

Contra haec. Primo contra opinantem (d) nam ubi facit sermone de illo lumine, scilicet in Summa, vult quod maiores habeant scientiam

a *Aenigma fidei secundum Henr.* b 1. Cor. 12. c *Glossa interlinea.* d *Vide Par. 2. p. primi. & Scot. in rep.*

scientiam, ut fides defendatur contra haereticos, & plis minoribus exponatur, aliter nisi essent aliqui, qui talia iacerent, & scientia, cito haereticos fides simpliciter, & cadere in errorem: & vult quod iste sit ordo acquirendi notitiam creditibilem, scilicet, quod homo primo debet investigare in summa litera in Scriptura, secundo hoc habito ex summa litera conclusionem? explicitas deducere (a). Tertio subdedit debet, ut ipsa credita intelligat: & ibi vult expresse, quod propter istud tertium, scilicet, ut credita intelligatur, non requiritur aliud lumen aliud a fide. Et ego tunc infero, quod multo minus propter istud, & secundum, quia id intelligendum scilicet litera, & conclusionem ex illo deducere, & explicare, potest homo attingere per perspicacitatem naturalem ingenii; hoc enim potest Iudaeus iacere de Epistolis Pauli, sicut ego possum; & si ego credo dictis Pauli, & ipse non, in hoc habeo firmiter adhesionem ipsi conclusioni, quam ipse: quia ego credo sensu litera, & ipse non, sed opinatur, & ipse elicit conclusionem opinatur, sicut ego creditum: igitur si propter tertium, scilicet, ut credita intelligatur, non requiritur aliud speciale lumen ultra lumen fidei; nec propter notitiam litera, & conclusionem explicandam ex illo sensu, requiritur aliud tale lumen, & ita nullo modo requiritur necessario tale lumen. Contra conclusionem in seipso dicit, quod ista duo lumen simul sunt, & illud lumen, in quo habetur scientia, immittit luminis fidei. Hoc videtur falsum, quod sunt simul, quia lumen illud non ita est cognitivum intuitivum de credibilibus, sed scientiam abstractivum: & tunc tota scientia Geometrica possit ab aliquo haberi simul cum fide. Pono enim quod aliquis scientiam Geometricam, exprimit aliquid conclusionem conclusiones Geometricae, scilicet, quod omnis triangulus habet, &c. ille praesens de scientia, & veritate experimenti credit ei, habet igitur fidem, quod triangulus habet, &c. Ponatur ultra, quod ille scietis Geometricam doceret cum cognitione abstractiva, demonstrando sibi conclusionem, quae plis creditur: tunc ille scietis habebit scientiam abstractivam de conclusionibus Geometricae, & fidem, si verum dicit, quod cognitio abstractiva non evacuatur fidem.

Praeterea, scientia, & opinio non simul sunt de eodem: igitur nec fides, & scientia. Respondetur, quod opinio ad scientiam est duplex distincta. Prima, quia scientia dicit certitudinem: & opinio formidinem. Alia, quod scientia habet evidentiam ex parte rei: opinio autem non, sed fides sicut scientia habet firmam adhesionem, & certitudinem, illo fides minus tepiditas scientiae: idea possunt simul stare: non autem opinio, & scientia. Contra, quilibet dicit extrema contradictionis de eodem sunt incompatibilia usque inter se & de certitudo, & non certitudo de eodem sunt talia extrema: igitur sunt incompatibilia: & per consequens opinio, quae habet non certitudinem, & scientia, quae habet certitudinem. Cum igitur scientia habeat evidentiam ex parte rei, & fides non evidentiam, cum

evidentia, & non evidentia de eodem contradicatur, non stabunt firmi fides, & scientia de eodem.

Contra hoc etiam, quod dicit, quod scientia non potest præcedere fidem; sed necessario sequitur: arguo sic: Aut hoc est propter formalem repugnantiā illorum habituum inter se, scilicet, quod fides non potest inesse post scientiam habitam: aut hoc est propter formalem repugnantiā obiectorum. Primum non potest dari, quia si sic, tunc scientia non potest inesse post fidem, cuius oppositum ponis: cum igitur ponas istos habitus composibiles, videtur quod scientia possit præcedere fidem; & causare assensum fidei, sicut sequi. Si hoc ponis propter formalem repugnantiā obiectorum, hoc est propositum, quia obiecta que distinguuntur secundum formales rationes post fidem positam, sicut ante. Nec valet dicere, quod sunt similia sicut contraria in medio, ut colores extremi in tubore: quia sic sicut una cognitio mixta, & media ex scientia, & fide: tunc enim illa cognitio mixta, nec scientia, sicut rubor; nec est albedo, nec nigredo. Præterea, quod illud lumen claritatis luminis fidei non inest in suo effectu, scilicet in causando scientiam, sicut in fidei, sicut ipsi fidei, dicit Augustinus. super Joan. Hom. 26. *Cetera autem potest homo volens: credere autem non nisi volens.* Tunc sic, illud quod ex propria ratione sui non dependet essentialiter a voluntate, non dependet essentialiter ab aliquo essentialiter dependente a voluntate: illa est plana de se: sed scientia solum speculativa in quocumque lumine habetur, non dependet essentialiter a voluntate, sed præcedit voluntatem, sicut prius possessio, sicut intelligere velle naturali ordine: igitur nec ab eo, quod essentialiter dependet a voluntate essentialiter est fides: igitur cognitio faciens scientiam, non dependet essentialiter a fide in quocumque lumine habetur, nisi dicitur illam habere in solo lumine fidei, cuius oppositum dicit, sed in alio: (a) Præterea, comparando illud lumen ad scientiam, arguo, quod non sufficit ad causando scientiam in homine, quia impossibile est intelligere aliquam conclusionem mediatam, nisi per naturam saltem intelligatur aliqua principia immediata, ex quibus illa concludatur: quia tota evidentia conclusionis dependet essentialiter a principis: sed principia immediata non possunt intelligi, nisi prius apprehendantur termini, ut sint termini principiorum immediatorum: igitur illud lumen, quod non facit apprehendere terminos principiorum immediatorum, secundum quod huiusmodi, non facit, nec tacite potest intelligi principia immediata, nec per consequens conclusionem, que sequitur ex illis principis intellectis. Sed lumen illud, quod non, non tacite concipere, vel apprehendere terminos huiusmodi, *Deus est veritas, & spiritus*, ut sunt termini propositionis immediatæ, sed tantum in generali, & indistincte: cuius probatio est, quia nullum conceptum habeo in aliquo lumine de Deo trino, & uno, quem non possit habere hæreticus & simpliciter infidelis: quod patet ex hoc, quia eundem conceptum, quem ego assitmo de

Ex primo post. Text. 3.

de illis terminis, & de conclusionibus facta ipse hæreticus negat; sed certum est, quod hæreticus non habet conceptum terminorum distincte sub propriis rationibus: igitur nec ego habeo: sed tamen apprehensio terminorum principiorum sequitur ad hoc, quod conclusio sequitur sciat: igitur tale lumen non sufficit ad se ensiam. Præterea, ad hoc arguo sic: si lumen istud causaret apprehensionem terminorum principiorum sub propriis rationibus, tunc ipsa principia essent certissima, non solum ex adhesionem per fidem; sed etiam ex evidentia terminorum abstractivam apprehensionem sub propriis rationibus, & per consequens conclusio sequitur ex evidentia terminorum, & esset certior aliis scientiis abstractivis, ex quo enim termini apprehenduntur sub propriis rationibus, & in ipsis est tota necessitas, & certitudo principiorum, & conclusionum. Theologia esset certissima scientia ex evidentia objecti, quod ipse negat. Præterea, alii arguunt contra eam quæ preterea, quod sic tale lumen, & respondens dicit, quod est quid spirituale, sicut charitas, ideo non potest ostendi: sed illi percipiunt hoc lumen, qui recipiunt. Contra, Charitas potest ostendi, & actu inferiori, quo invenit homo se promptus ad diligendum Deum, & exteriori quo servet in actibus extrinsecis pro aliquo dilecto: sicut aliqua scientia ostenditur actu inferiori intelligendo, & exteriori in bene docendo: sed tales qui habent hoc lumen secundum eos, non melius docent, nec gratias adherent in mento credibilibus propter lumen istud, quam alii simplices non habentes huiusmodi lumen, sed ite sequenter minus; igitur non debet poni.

Præterea, contra hoc est Philosophus (a) primo Posteriorum contra Platonem, qui ponebat omnem scientiam in nobis a principio, sed quod esset quasi obstruata, & obstruata propter impedimenta aliqua: dicit enim Philosophus hoc esse inconveniens scilicet habere tam nobiles habitus, & tamen latere nos; igitur est inconveniens ponere tale lumen, & tamen latere nos: nam habentem fidem non latet se habere fidem aliquam, quoniam scilicet sciat se habere habitum, quo credit in generali, quod quæcumque illi habitus inclinet ipsius in verum simpliciter, hoc credit eum igitur habitus ille sit manifestus, & clarior scilicet lumen, quod ponis, non latet et hæreticus, quoniam sciret se illud habere, & posset illud ostendere actu extrinsecis.

Præterea. Quarto, quando lumen hoc inundat in si in Baptismo cum fide, tunc homo sine doctore existens in deserto posset invenire totam Theologiam, saltem quantum ad media necessaria, que sunt in ea: quia posset illo lumine terminos apprehendere, & complexionem facere, & ex principis conclusionem deducere, & ita totam Theologiam scire, quantum ad ea, que necessaria sunt; quod dico, quia multa sunt contingentia in ea, sicut alia sunt dictum. Si non inundat in Baptismo, sed postea, quando homo applicat mentem ad intelligendum Scripturam. Contra, quia tunc ejus intuitio non esset

2 Text. 4.

miraculosa, quando enim Deus assistit, ut generalis causa, ad aliquid effectum causandum, & natura de sponte, non dicitur miraculose confecti: nec illud collatum dicitur esse supernaturali, sed magis naturali, ut patet de corpore organizzato, & infusione anime. Si igitur assisteret cuilibet inquiringi veritati Scripturæ, ad dandum tale lumen, illud non diceretur dari miraculose, nec diceretur lumen supernaturali, & tunc non fore miraculum, quod mores, id est maiores, habuerit istud lumen, & non minores. (a) Si dicas, quod non dat sic, sed quibus vult, tunc frustra laborat in studio, & inquiringo veritatem, & esset multo melior vis veniendi ad scientiam Theologie sedate in Ecclesia, & cogare Deum, ut daret nobis hoc lumen.

Ad questionem igitur aliter respondeo, (b) quod scientia multipliciter potest accipi. Uno modo prout aliqua portio cum adhesionem firmam dicitur scientia; & quod talis scientia possit stare cum fide, vult Augustinus primo Retractat. cap. 13. Sed isto modo non quaerit questio de scientia, quia non tantum de creditilibus revelatis potest esse scientia hoc modo habere, adherendo testimonio alieno, & sic stare cum fide: sed etiam ipsa fides est scientia isto modo, sicut patet per Augustinum, 11. de Civitate cap. 3. Profecto, inquit, ea, quæ remota sunt a sensibus nostris, quantum nostrum testimonio scire non possunt, & his aliorum vestes requirimus, et quæ credimus a quorundam sensibus remota esse vel fuisse non credimus, & sicut est in sensu, quod credimus alia de his, quæ videntur, sic est in intellectu secundoque ipsum de his, quæ mente sentiuntur, quæ & ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur. Similiter adhuc potest esse scientia, siue assensus non solum per credulitatem adherendo testimonio alieno, sed potest esse, sicut veritati sciri assensu, licet non esse evidens causis, scilicet evidenti necessitate, de quo assensus loquitur Philosophus 6. Ethic. (c) dicens, quod habitus intellectuales dicitur aliquis determinari verum, & assensu uni parti, sicut aliqui assensu conclusioni demonstratae, & ita fides, quæ assensu alicui parti contradictionis determinata, est scientia secundum Philosophum: & si esse de specialibus, reducetur ad scientiam: si de agnibilibus, reducetur ad prudentiam, ut de tactibilibus ad artem. Et isto modo hinc incipit, & scientia de revelatis stant simul, quia fides non accipitur proprie scientia. Sed accipiendo scientiam proprie, ut accipitur primo Posteriorum, (d) requiruntur quatuor conditiones in scientia. Prima, quod sit certa, excludendo omnem dubitationem, & deceptionem. Secunda, quod sit cognitio necessaria. Tertia, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per deductum syllogisticum. Propterea dicit Philosophus primo Posteriorum, (e) Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter, & non sophisticè modo, qui est secundum accidens (per hoc exclu-

cludendo omnem dubitationem, & incertitudinem) cum causam arbitramur cognoscere (scilicet causam necessariam) & quia illius est causa, per applicationem principiorum ad conclusionem: & hoc modo subiungit arithmetivam scientiam procedere ex primis, & veris, & notioribus cunctisque conclusionibus, & illis modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse simul scientiam, & fidem.

Ad propositum tamen magis dico, quod aliqua notitia potest haberi cum fide, & alii habitus à fide, & primo videndum est, qualem habitum potest habere homo cum fide; & primo de habitu, quem homo potest habere ex sensu literæ Scripturæ factæ de creditis revelatis. Secundo, qualem habet exponendo Scripturam, & explicando conclusiones, & solvendo ea, quæ videntur contraria. Tertio qualis habitus fuit in mentibus recipientibus primo scientiam. De primo dico, quod notitia, quam habet aliquis de his, quæ traduntur in canone Biblicæ non est tradita per modum scientiæ demonstratiæ, mendicando scilicet notitiam illam, siue habitum de intellectu literæ ab aliquibus principis ex quibus demonstratiæ concluditur, quod expresse patet per Augustinum, 18. de Civitate cap. 42. in fine, ubi loquens de traditis in Scriptura dicit, quod illa commendata sunt nobis divinis eloquiis, quam ut per homines, & non argumentationem contentantibus inculeata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium continentere firmidaret, quia illa cognoscere, scilicet, quæ tradita sunt in scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in sensu literæ, non quidem habitum scientiæ, sicut deserti, in est scientia: sed habitum, quo immediate assensu omnibus, & singulis, & non uni propter aliud, de his, quæ traduntur in Scriptura, quominus si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assensu eis, quia sic probata: sed cuilibet dicto in Canone assensu, non quia probatur modo dicto, sed solum propter auctoritatem Dei, ratione cujus assensu immediate omnibus traditis in Scriptura, non uni propter aliud, per syllogisticum deductum. Si dicas, quod Scriptura, arguit, & procedit diffinitivè, & divisivè sicut alia scientiæ, hoc non videt, nec fco ubi. Si dicas, quod Paulus arguit, 1. ad Corinth. 14. Si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit: sed Christus resurrexit, igitur mortui resurgent. Et beatus Joan. (a) Discrepans nos invicem, quoniam Ioseph prior dilexit nos. Respondeo, quod argumentum est de aliquo re faciens fidem de ea, quæ alius erat dubia, idco in argumento proprie dicto creditur, & confirmatur conclusio propter argumentum, & ejus evidentiæ. Sed si Paulus dixisset solum illud, mortui resurgent, tantum credidisset et tunc, sicut modo: nec est majoris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narroset eam. Similiter sicut credo conclusioni, vel consequenti, sic & antecedenti, & converso: sicut enim credo, quod mortui resurgent, ita credo Christum resurrexisse, quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione, nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum ubi supra, qui dicit.

a Vide Aug. 15. Trin. c. 27. b Idem 14. & 15. Trin. c. 12.
c Cap. 4. & 7. d Text. 5. e Vide qu. 3. prol.

Si Christus non resurrexit, invenimus falsos testes, & ideo tota certitudo, quæ habetur de resurrectione Christi, & mortuorum non est nisi certitudo fidei, & non ultra. Similiter quod dicit Joan. Diligamus ut loquimur, &c. Hoc dicit ad movendum animos nostrorum ad Christi dilectionem, quod tamen Christus dilexerit non tali dilectione, de qua loquitur; hoc est nobis creditum, & si habet certitudinem de conclusione, non tamen maiorem, quam de principio: & ideo cum principium non cognoscatur ex evidentiâ rei, non potest haberi scientiam de conclusione; sed si aliquis habet habitum ultra fidem, illo tenentur omnibus, & singulis quæ dicuntur in Canone, & nulli nisi propter aliud: quia rei unum potest sequi ex alio, non habet tamen rem certitudinem de illo, quod sequitur, quam de illo, ex quo sequitur.

*S. loquuntur de secundo modo habendi habitum cum fide, ut sciat quis exponere Scripturam & conclusionem explicare, & contraria solvere: tali potest esse major in Ecclesia. Tunc quarto de tali, aut enim exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium, & obcurum per manifestum: & sic non habet maiorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de exponente. De qua expositione loquitur August. 1. de Civitate, c. 19. *Quamvis itaque divini sermonis obcuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit, & in lucem notitiam producit, dum alius cum sic alio sic intelligit; ita tamen, ut quod in obscuro loco intelligitur, vel attentione verum manifestatur, vel loci minime dubitasse assentatur, hoc cum multa tractantur, ad illud quicquid perveniatur, quod sensu ille, qui scripsit. Hoc ille. Scriper itaq; tamen, quod non est major certitudo de exposita, quam de exponente, & ideo nunquam habet scientiam proprie. Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimum deveniunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturæ Sacræ (quod sine dubio multum valet, & præcipue Metaphysicam, ut veritas scripturæ de Trinitate, & Intelligentiæ, & abstractæ intelligatur) tunc dico, quod conclusio non habet maiorem certitudinem, quam alia præmissarum, quæ minus certa est: sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo præmissarum certæ: ut ex majore de necessario, & minore de contingenti non sequitur conclusio de necessario, sed de contingenti; & cum præmissa sumpta ex Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita: igitur nec conclusio erit demonstrata generis scientiam, quamvis possit generare habitum alium a fide. Et si hoc loquor de expositione, sic loquor de contrationum solutione, quia solutio habet tantam certitudinem, ex quanta procedit in accipiendo: quia si accipiatur de Scriptura habet certitudinem, quam dixi: si aliunde, certitudinem quam habere potest cum Scriptura, cui inicitur: nunquam tamen certitudinem ex evidentiâ. Si quis autem habet intellectum exponendi moraliter ad adificationem, ille habet explicatorem intellectum, quam qui scit sensum literæ tantum; sed nunquam in tali expositione, vel explanatione potest aliquid demonstrare ex evidentiâ rei.**

Sed

Sed si loquuntur de tertio modo habendi habitum cum fide, quælem, scilicet certitudinem habentur illi, quibus Scripturæ veritas, primo revelabatur: Dico: quod omnino effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest facere immediato: nunc autem si respiciat, de quibus Scripturæ tractat essent clare apprehensa, & intuitive, generantur notitiam certam absque omni dubitatione: & hac notitia, quia evidens est, dicerent scientia: sed Deus absque motione objecti potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talent notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius: consuetudino notitiam creditur Prophetas habuisse, & multos alios Sanctos in Scripturæ, & tales habuerunt habitum præterquam magnum assensum, ita quod illo stante, non poterunt non assensum veritati. Illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentiâ rei, quia tunc contradictio esset, quod huiusmodi notitia, & fides simul starent: iuxta tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quæ causatur ex principis notis ex evidentiâ terminorum: sed non causatur a reliquis principis, sed aliunde: idem scientia non potest dici ex evidentiâ rei: fuit tamen major certitudo, quam certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide. Dico igitur, quod cum fide fides non potest scientia proprie dicta, quæ termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentiâ rei: & per consequens conclusio non est scientifica, alias tota Geometria, & fides staret simul. Habetur tamen cum fide a multis aliis habitus, quo assentur veritati Scripturæ firmiter, & non uni veritati proprie aliam, sed cuilibet immediate: licet sit ordo in dignitate veritatum, secundum quod inter se comparantur.

Ad primum pro prima opinione dico, quod non plus probat, nisi quod est scientia in se: quia sicut principia sua essent in se principia, si possent reduci ad principia simpliciter prima, & nota ex evidentiâ terminorum; ita sunt modo, live reducantur ab aliquo, live non, sed sicut subalternata non esset scientia, nisi sua principia possent reduci in principia prima, nota ex evidentiâ terminorum: sic non est hinc scientia, nisi licet possit ejus principia reducere in principia prima, ex quibus demonstrantur, quod nunquam potest, nisi sciat subalternantem. Et sicut non essent principia subalternata, nisi essent conclusiones demonstratæ in scientia subalternata, ita nec essent illi principia, nisi essent demonstrata sibi in scientia subalternata; ita quod aliquis sciat perspectivam, nisi sciat Geometriam, nihil est dictum. Potest tamen habere opinionem, vel fidem de traditis in perspectiva, sine hoc, quod sciat Geometriam: quia de eisdem potest esse fides, opinio, & scientia, sed non knowl. Ad cognoscendum autem principia hujus habitus Theologicæ, sic, ut ex primis, & immediatis illa demonstrat, nullus stringit nisi comprehensor. Ad secundum concedo, quod perspectiva est scientia, & perspectivus est sciens. Sed cum dicit, quod aliquis potest esse perspectivus nesciens

Geo-

Geometriam, nego, qui nunquam est Peripetivus, nisi sit Geometer. Et cum dico, quod sunt distincti habitus: verum est: sed sicut non potest esse habitus ille; nisi causetur ex principijs Geometriæ, non immediate, sed mediatis conclusionibus ibi demonstratis ex principijs evidentibus: ita non potest esse habitus huius homini, nisi causetur in ipso ex principijs illis, que habent certitudinem istam ex principijs primis, notis in scientia superiori. Sicut igitur in se non est illa scientia; nisi causetur a principijs superioribus, mediate tamen, ita nec illi est scientia, nisi causetur in ipso ex principijs, que habent respectu sui intellectus huius evidentiam, ex principijs superioribus scientiæ. Si autem scientia falsitate non habet aliqua principia prima, que non accipiat a superioribus scientiis, quantum est ex parte illorum, potest scire non scit a superioribus, sed hoc nihil ad propositum; quia in hoc, quod habet talia principia, non est falsitas.

Ad Commentatorem dico, quod inductionem potest accipi dupliciter. Uno modo prout est species argumentationis, secundum quod loquitur Boetius d. inductionis. Alio modo prout, inductione dicitur omnis cognitio, que oritur ex sensu; sicut principia cognoscimus, quia terminos apprehendimus per sensum. Si primo modo loquitur Commentator; Dico, quod inductione non sufficit ad scientiam: nec ideo scitur universale; quia ex particularibus deducitur. Unde magis sequitur scientiæ, *omne totum est magis sua parte, igitur hoc totum*, quam e converso scilicet; *hoc, et illud tantum, igitur omne*. Unde evidentia principiorum in scientia, non dependet ex singularibus, sed si nullum singulare esset, cum scientia sit necessitativa, adhuc sciret vera scientia; sed principia sunt nota ex terminis apprehensis secundum quod terminis istis se ostendunt intellectui: & reclusio certitudinis sit in hoc, quod ille est talis intellectus: & hi tales termini. Si secundo modo loquitur, verum est, quod notitia principiorum dependet ex sensu; tamen non sufficit quæcumque notitia terminorum, ad hoc quod cognoscatur principia esse prima, scilicet, *ex quibus possit conclusio necessaria concludi*, que habet generatice scientiam, sed requiritur cognitio terminorum sub propriis rationibus ex evidentia illorum; sed non semper immediate; & distincte, sed in aliquibus scientiis sufficit notitia terminorum confusa, sicut in subalternis; sed requiritur, quod eorum cognitio confusa possit reduci in distincta. Similiter scientia naturalis, prius præcedit Metaphysicam, habet suos terminos confusos notos; sed Metaphysicam mediante dispositione exprimit distincte notitiam illorum, & tunc est perfectior quando est cum Metaphysica.

Ad aliam pro opinione secunda, quod habet scientiam non possent plurimi fides, &c. Dico, quod simpliciter credunt omnia, que Ecclesia implicite, nec sciunt fidem explicare, nec deicendere: ideo illi, qui hoc sciunt, habent habitum distinctum a fide, sed non alio lumine, quam sit fides; nec ille habitus imitatur principijs evidentibus notis in aliquo lumine, istis tamen habitu non possent plurimi fides, quia ille habitus distinctus est a fide, non tamen est scientia, ut dicitur

testatur a Philosopho, nec est scientia habenti fidem. Ad omnes auctoritates Augustini, si essent nullæ de ista materia, quod in tale lumen, in quo creditur, cognosci possunt ultra lumen fidei, audiat eum 15. de Trinit. cap. ult. (a) *Cum incausse crediderint Scripturis sanctis, tanquam veracissimis testibus, agant orando, querendo, et bene videndo ut intelligant, id est, ut quantum videri possit, videatur mente, quod videtur fide*. Hoc est videndo concordiam unius cum alio in Scriptura; sic ex consuetudine intelligat utrumque.

Si aliquis velit adducere Ricard. (b) quod non deficient demonstrationes de Trinitate probantis; Dico, quod verum est: desunt tamen nobis rationes necessariæ ex principijs evidentibus notis, ideo dicit Philosophus *primo Topicorum*, quod demonstratio, vel est ex primis, sicut idem dicit *2. Posteriorum* (c), vel ex his, que ex primis, & veris, & immediatis solum accipiuntur, sed dico quod principia, que habemus hic, non accipiuntur fidem, quo ad nos, quamvis simpliciter acciperent fidem, sicut creditur ex primis, & veris, & immediatis: ideo non possunt Trinitatem demonstrare, & hoc vult Ricard. *ibidem 1. de Trinit. cap. 4.*

Ad primum principale respondet Gregor. 16. homil. in octava pasche, dicens, quod *aliud vidit, et aliud credidit, vidit hominem, et credidit Deum* (d). Sed contra hoc est secundum argumentum, quod Petrus, & Joannes viderunt illum hominem crucifixum, & tamen de hoc est articulus. Si teneatur, quod omnium articulorum sit una fides, potest dici, quod habuerunt fidem de alio articulo, & ita creditur ipsum esse crucifixum; si non vidissent, sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, nec unquam postea cogitando illius crucifixionem habuerunt fidem de eo, sicut nec dum viderunt intuitive, habebant tamen habitum quo illud creditur, si non vidissent. Ad aliud dico, quod quando effectus sunt in aliquo simul incompatibiles, & cause eorum simul sunt impossibiles in causando: quia non possunt simul causari; sed si altera causat, alia non causabile impedit a fortiori causabilis. Cum igitur scientia, & opinio sint simpliciter incompatibiles, in eodem de eodem, si aliqua habet primo opinionem de aliquo, & superveniat demonstratio, corrumpitur opinio; si enim ambe cause sint in eodem, scilicet medium Dialecticum, & demonstrativum. Dialecticum nihil facit, impeditur a medio demonstrativo; ita quod nunquam effectus erunt simul, nec cause simul causabiles.

Ad quartum patet ex dictis, quod habet habitum, quo scit exponere sic vel sic distinctum a fide: sed non habet scientiam descripiam a Philosopho. Ad quintum dico, quod si accipiat lumen utrobique in genere suo perfectum, bene procedit argumentum: & ideo in his

a Cap. 17.

b Vid. 4. dist. primi.

c Cap. 1. Text. 1.

d Vid. Magist. in lit. c. 2.

ipine gloria habetur scientia de objectis proportionatè; sed sicut augustinus procedit, nihil valet, quia lumen naturale, in quo habetur scientia naturaliter, est supereminens lumen, & perfectissimum in suo genere: lumen fidei est infimum inter lumina supernaturalia; ideo non sequitur, si in hoc potest haberi scientia, & in illo. Ad aliud dico, quod procedit de majoribus habentibus habitum, quo assentient veritati revelate tantum, quantum probata in lumine naturali assentient primis principiis, vel conclusioni probata ex illis, que excludit omnem dubitationem: sed illa certitudo non fuit in eis ex evidentia objecti, & quamvis aliquis possit forte demonstrare Deum non posse fallere, nec talli, quia potest probari naturaliter, sicut potest probari Deum esse: non tamen potest sciri, nec probari ab aliquo, quod Deus dederit nobis lumen supernaturalia, in quo de re velati non possimus falli: sed hoc credimus, quia dare tale lumen dependet ex mera voluntate Dei: hoc tamen oporteret ad hoc quod in lumine supernaturali habetur scientia ex evidentia rei.

Ad aliud concedo, quod in credibilibus est aliquid primum, & immediatum, & necessarium: scilicet, quod hic Deus sub propria ratione est prius in personis, & unus in essentia: hoc sub ratione huius sed ad illam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminat sub propriis rationibus eorum intelligimus, sed solum in conceptibus universalibus in illis propriis conceptibus incipit virtualiter. Unde notimus Trinitatem, secundum quod absistat a Trinitate in numeris, vel in rebus corporalibus numeratis: & concipimus Deum non sub propria ratione ejus in se, sed in ratione entis, & cause, & sic de aliis conceptibus generalibus, in quos devenimus ex conceptibus communibus sibi, & creaturæ. Sed ad conceptus proprios Dei in se, sicut est Divinitas, Trinitatis personarum, & unitatis naturæ, non devenimus in via clara, nec confute: sed intelligimus in communi quod essentia, & quid persona, & postea credimus sibi esse tres personas, & unam essentiam in tribus. Non igitur devenimus in credibilibus ad aliquam propositionem immediatam, quamvis aliqua sit talis in se, aliter nulla posterior esset: & ideo scientiam de credibilibus non habemus, sed oportet resolvere omnem conceptum, quem non habemus in plures conceptus parciales, antequam deveniretur ad conceptum simpliciter primum de essentia, & personis.

D I D I S T I N C T I . X X V . G E N E R A L I D I S T I N C T I O N E

Circa istam vigesimam quintam Distinctionem, in qua Magister agit de fide quantum ad ejus sufficientiam, quaeritur duo. Primo, *Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, que modo credimus*. Secundo, possit esse questio, a quo fides habeat suam unitatem.

Q U E S T I O I .

Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, que modo credimus?

Circa primam, arguitur quod non. Exod. 3. Dixit Dominus ad Moysen: (a) *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob: & nomen meum Adam, hoc non indicavi ei*. Moysi igitur aliquid ostendit Deus, quod non ostendit illi: igitur alii non tenebantur ad habendum fidem de omnibus de quibus Moyses habuit fidem, qui tamen fuit in eadem lege cum eis: igitur multo minus tenebantur ad habendum fidem, de his, de quibus nos habemus fidem, cum finit alterius Testamenti.

Præterea ante Christi adventum non fuit necessarium homini credere, quod Angeli ignorarentur, quia intellectus Angeli excedit intellectum hominis: sed Angeli ante Christi adventum, & predicationem Ecclesie, non novimus Incarnationem Christi, & quam modo nos credimus: ergo. Minor patet per Apostolum ad Hebr. 3. ubi dicit, quod Sacramentum Incarnationis Christi fuit absconditum Principibus, & Potestatibus in caelestibus, & per Ecclesiam eis innotuit. Et Iia. 65. quaerit Angeli: *Quis est iste, qui venit de Beldam, in istis vestibus de Bofra?*

Præterea, ad perfectam obedientiam sufficit implere, que precipiuntur cum promptitudine implendi alia, si precipiuntur: igitur ad perfectam fidem sufficit credere, quod explicatur credendum tunc voluntate credendi alia, si explicarentur sibi: sed ante Christi adventum non iuravit tot credibilia revelata, quod modo sunt a nobis credita: non cuius fuerunt tunc Sacramenta nova Legis instituta, nec pro tunc iuravit revelata multa contenta in novo Testamento, que non continebantur in veteri Testamento: ergo.

Contra, pro omni statu fuit necessarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate, quia cultus necessarium fuit charitatem habere: & charitas in quocumque gradu ad omnia diligibilia se extendit: ergo iuravit pro omni statu necessaria fuit fides respectu omnium credibilium, quia charitas non perit sine fide.

Ad questionem primo videndum est (b), que fides fuit necessaria Victori pro omni statu. Secundo videndum est, de actu fidei, an sufficiat aliquis actus fuerit necessarius pro omni statu, & quis. Tertio, an alius aliquis fuerit necessarius circa eadem credibilia, circa que est necessarius pro nunc.

De primo dico, quod fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu: quia sicut anima non est accepta Deo, nisi ornatur, & perficiatur per charitatem, quoad voluntatem, sic non acceptatur a Deo, nisi perficiatur habitus supernaturalis, quoad intellectum:

R 1

& sicut

QUÆ

a Exod. c.6.

b Ad Hebr. 12.

& sicut potentia illa sunt naturaliter ordinata in actibus suis, quia intelligitur per eadem esse, sic in perfectionibus: quia peius natura perficitur inter lectus supernaturaliter, quam voluntas, licet solum duratione: illa autem supernaturalis perfectio, quia anima determinate assensu vero, & creditur verum, est fides in se. Sicut igitur necessarium est omnibus ante Christi adventum habere charitatem, sic & habere fidem; non quod sit contradictio ea separari, quia separari modo in via (manet enim modo fides inordinis sine charitate, & in patria manebit charitas sine fide) sed quia Deus de lege ordinata, quam statuit, non posuit autem fidem, nisi petierat eam secundum totum, ideo non petebat voluntatem charitate, nisi petebat intellectum fide. Ex uno igitur articulo, scilicet, quod credimus fidem insulam esse in nobis, quia asserimus simpliciter vero, concludimus fidem fuisse in Patribus ante Christi adventum.

Sed postea, quod sic habuerint fidem informatam, videndum est, an actus fidei iure necessarius pro omni statu. Ex dico primo in generali, quod sicut actus virtutum moralium sicut necessarii collibet salvando, sic actus concepti affirmativi sunt necessarii, qui obligant semper, sed non pro semper, sed pro aliquando; quando scilicet consequuntur debite circumstantie: scilicet quando, propter quod, sicut oportet, & quomodo, &c. Et sic actus virtutum Theologicarum sunt pro aliquando necessarii, quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per se ipsa Theologiam. Unde sicut quislibet tenetur diligere Deum pro omni statu, si habuerit usum rationis, & hoc pro aliquando; quando scilicet circumstantie debite diligendi Deum concurrunt: ita eodem modo dicendum est de actu fidei, quod habent usum rationis, pro omni statu tenetur credere in unum Deum factorem Celi, & terre, & hoc pro aliquando.

Sed habito in generali, quod actus fidei necessarius sit pro omni statu in habente usum rationis. Videndum est primo circa quod credibilia, & propter hoc videndum est, circa quod credibilia sit modo necessarius actus fidei. (a) Circa quod credendum, quod si articuli distinguantur quantum ad ipsa credita, sic sunt quatuordecim articuli. Si autem distinguantur secundum numerum illorum, qui primo articulos distinguunt, sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum. Si primo modo tenetur, aut articuli fidei sunt de Deo tantum; aut de Deo ratione natura assumpta. Si primo modo, hoc convenit recipitur; quia aut de Deo ratione nature, vel essentia, & sic habetur hic articulus, *Credo in unum Deum*: aut ratione personarum, & sic sunt tres articuli, secundum quod sunt tres persone. Primus, *Vicrem omnipotentem*. Secundus, *Et in Jesum Christum filium eius unicum Dominum nostrum*. Tertius, *Credo in Spiritum sanctum*. Aut ratione effectus Dei, & sic sunt tres articuli de Deo. Primus, quantum ad creationem, *Creavit omnia*

a Duplex modus numerandi articulos; alter secundum contentum, alter secundum auctores.

cali, & terre. Secundus, quantum ad gratificationem, *Remissionem peccatorum*. Tertius, quantum ad glorificationem, *Qui conceptus est de Spiritu sancto*. Secundus ad nativitatem: *Natus est ex Maria Virgine*. Tertius ad passionem: *Passus sub Pontio Pilato*. Quartus ad descensionem ad Inferos: *Descendit ad Inferos*. Quintus ad resurrectionem: *Tertia die resurrexit a mortuis*. Sextus ad ascensionem: *Ascendit ad Caelos*, &c. Septimus ad iudicium: *Inde venturus est iudicare vivos, & mortuos*.

Articuli pertinentes ad Deum ratione nature assumpta, sunt etiam septem. Primus pertinet ad conceptionem: *Qui conceptus est de Spiritu sancto*. Secundus ad nativitatem: *Natus est ex Maria Virgine*. Tertius ad passionem: *Passus sub Pontio Pilato*. Quartus ad descensionem ad Inferos: *Descendit ad Inferos*. Quintus ad resurrectionem: *Tertia die resurrexit a mortuis*. Sextus ad ascensionem: *Ascendit ad Caelos*, &c. Septimus ad iudicium: *Inde venturus est iudicare vivos, & mortuos*.

Horum articulorum Petrus, tres in unum complexus est, dicens *Credo in unum Deum*, quantum ad unitatem essentia; *Patrem omnipotentem*, quantum ad omnipotentiam Patris: *Creatorum celi, & terre*, quantum ad opus creationis. Joannes, posuit articulum de persona Filii. Articulus autem de conceptione, & nativitate conjunct. *Jacobus Zebedi*, vel secundum aliquos, *Thomas*. *Matthaeus* de persona Spiritus sancti, *Jacobus Alpha*. Opus prae dixit duo Apostoli. Nam Joannes posuit esse unum gratia, quoad collationem boni, scilicet *sanctum Ecclesiam Catholicam, Sanctissimum communionem*. Judas Jacobi, quoad nisi remissionem; scilicet *Remissionem peccatorum*; effectum gloriae nempe, *Vitam aeternam*, posuit *Marthus*, vel secundum aliquos, *Thomas*.

Sed esse necessarium habere actum circa omnia haec, vel aliqua eorum? Dico quod necessarium tunc pro omni statu habere actum simpliciter de omnibus: tunc enim habetur actus simpliciter, quando habetur habitus. Sed habere solum talem actum non sufficit sed in habente usum rationis requiritur actus distinctior, & explicitior. Sed non requiritur necesse in quolibet pro isto statu, scilicet quod omnes illos articulos explicito, & distincto credat: quia Deus non tunc obligat ad impossibile: & ideo si sit aliquis rudis, qui non possit concipere quid est natura, & quid persona, non est necesse quod habeat actum explicitum de articulo pertinentem ad essentia unitatem, & personarum Trinitatem distincte, sicut habetur Clerici literati: sed sufficit quod si non potest talia intelligere, quia nec terminus, quod credat sicut Ecclesia credit. Quilibet tamen habens alium rationis tenetur pro aliquando ad aliquem actum explicitum, & maxime ad illa, quae sunt grossa ad capiendum, sicut quod Christus natus est, &

passus, & alia, quæ pertinent ad redemptionem. Sic igitur omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, & ad alios in generali, ut scilicet credere, quod Ecclesia credit. Sed ad omnia credenda explicitè tenentur majores in Ecclesia, qui præfiliuntur aliis, & tenentur alios in fide instruire verbo veritatis, & exemplo honestatis: & de huiusmodi loquitur Aug. 11. de Trin. cap. 1. *Alii est scire tantummodo quod bonus credere debet: propter adipsendam vitam beatam, quæ nonniſi æterna est: alii est scire quomodo dandum hoc ipsum, & quæ illi optentur, & contra impijs defendatur;* quod est maiorum in Ecclesia; aliter cito diffidit fides simplicium. Majores igitur, qui habent alios instruire, tenentur fidem explicitam habere de omnibus, & pro tempore, illa quæ credenda sunt; aliis explicitè secundum capacitatem eorum.

Sed hic occurrunt quedam dubia. Si enim simplices non tenentur de necessitate omnia credibilia explicitè, & distinctè credere, ut dictum est: igitur non tenentur quolibet errorem contrarium articulo cavere: non enim tenentur oppositum illius cavere, cuius oppositum non tenentur agnoscere: & ita possit aliquis licite cadere in errorem repugnante articulo. Præterea, si sufficiat simplicibus habere fidem explicitam de aliquibus, & de aliis implicitam, & tunc si ille, cui incumbit instruire simplices, prædicaret aliquid oppositum fidei, posset simplex licite adherere doctrinæ eius, credendo tanquam verum aliquid falsum: & tunc esset simul fidelis, & infidelis. Fidelis quidem, quia non tenetur alium explicitum habere de articulo contrario: infidelis, quia credit aliquid esse verum quod repugnat fidei.

Præterea, videtur quod majores in Ecclesia non tenentur explicitè credere, magis quam alii minores, quia de necessitate superioris non tenetur unus plus, quam alius nisi ad plus obligetur: sed non obligatur aliter ad credendum maior, quam minor, quia omnes obligantur in Baptismo ad credendum, ubi omnes equaliter obligantur: igitur non magis explicitè tenentur credere unus, quam alius. Ad primum istud, nego consequentiam primam; quia quilibet simplex tenetur cavere non solum omnem errorem contrarium articulo numeratis, sed etiam omne, quod est contrarium veritati Scripturæ, scilicet Canonis Biblicæ: quia non possit aliquis pertinaciter adherere contrario alicujus veritatis in Biblia, quin iudicaretur hæreticus. Et cum argui, non tenetur ad cavendum errorem, nisi teneatur ad credendum explicitè ejus oppositum: dico quod hæc consequentia non valet, sicut patet in mortalibus aliis: quia tenetur cavere quilibet omne peccatum mortale, & tamen non tenetur scire, & cognoscere explicitè, in quo gradu superbia est peccatum mortale, vel gula; quia nec multi experti in scientia sciunt hoc: sed circa hoc sunt alterationes: Dico tunc ad propositum, quod aliqua sunt, quæ communiter prædicantur in Ecclesia: & talia sunt necessaria simplici ad credendum explicitè, scilicet: quod Christus natus est de Virgine Maria, quod fuit crucifixus pro redemptione generis humani, quod nisi

ali-

aliquid credendum, quod tamen non prædicatur communiter in Ecclesia, sed si prædicatur specialiter in uno loco, de novo, non est necessarium simplici credere illud, adherendo illi firmiter tanquam vero; imò necessarium est magis illi non adherere, quousque sciat illud credit ad Ecclesia tanquam verum: & cum hoc fidei consistit, tenetur illi firmiter adherere; sicut in moralibus, quando sunt alterationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicit, quod non licet sic mercari, & alius dicat quod licet: tutius est non procedere sic, nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde. Si enim ita esset, quod unus Doctor diceret aliquem peccate mortaliter nisi sic faceret, & alius quod peccaret, si sic faceret: tunc simplex forte perplexus: id eo bene videndum est in moralibus antequam aliquid assertur. Et per hoc patet ad secundum.

Ad tertium dico, quod majores tenentur ad credendum magis explicitè, & ad veritatem Scripturæ magis intelligendam, quam simplices: sed non in hoc, quod obligaverunt se in Baptismo, ut procedit arguente, sed in hoc quod curam animarum suscipiunt. Ex quo enim sunt in statu aliorum, quam simplices, ideo obligant se ad illuminandum alios, & per consequens ad veritatem Scripturæ capiendam, & explicitè credendam. Omnes igitur tenentur pro quolibet statu ad fidem mediatoris post lapsum hominis: quia nullus saluatur nisi sic membrum Ecclesiæ post lapsum, quod non est nisi in fide mediatoris, sicut patet per Apostolum ad Hebr. 11. diffuse, & per Hug. de Sacram. lib. 1. Præterea, sicut creator est principium essendi in natura condita, ita & redemptor est principium reparationis in natura lapsa: ergo nullus potest recreari sine recreatore, vel redemptore: nec necesse est esse creatore: sicut igitur fides de creatore semper fuit necessaria ad salutem; ita fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post lapsum humani generis: sed illa fides de mediatoris potest esse explicita, sicut quod Dei Filius Deus, & homo redimeret genus humanum, per hoc: quod nasceretur de Virgine, & moreretur in cruce: sed hoc explicitè credite in redemptorem non fuit necesse pro omni statu; sed hoc fides potuit crediti magis constitit, scilicet quod Deus ordinator aliquam viam redemptionis: sed quod hoc sciret per Filium suum incarnatum, vel per Angelum, vel per hominem purum, non fuit necesse credere: sed sic generaliter credere fuit necessarium omni homini ad salutem. Sed habentes legem Moysicam tenebantur credere magis explicitè, quam non habentes; quia ipsi habebant fidem redemptoris magis explicitè præditam in Prophetis, & Psalmis. Ad actum autem fidei duo concurrunt necessario, scilicet habitus inclinans determinate in verum, & ipsa credibilia: aliquo modo presentia. Credibilia enim non sunt presentia in habitu, ideo requiritur Doctor, qui aliquo modo ipsa explicet, scilicet Deus, vel aliquis alius, quilibet igitur tenetur ad hoc credenda: ex habitibus, quod credibilia sunt sibi explicita ab aliis scientibus: & quia nullus in veteri Lege habebat tot sibi explicita, quod habemus nos in lege nova, ideo

R. 4

m.

quibus tenebatur ad hoc explicite credenda: & si aliquis habuerit sibi cor revelata, ut forte Abraham, tenebatur illa credere, & aliis credenda explicare pro eorum mensuris pro statu illo.

Ultimo videndum est, Utrum actus fidei antiquiorum fuerit de eodem credibili, de quo est noster actus. Et loquor de presenti, de praterito, & de futuro; dicentur quod sic, & quia eadem fuerunt extrema simplicia credita: igitur eadem sunt unio extremorum; & ideo idem credibile iuris, quod antiqui crediderunt iuratum, & quod nos credimus prateritum, quia & ipsi crediderunt Redemptorem venturum, & nos credimus iam venisse. Alii tamen potest dici, quod eadem complexio non est simpliciter, & ista; nec simul contingens, & necessaria: ideo nec est formaliter eadem complexio, cum dicitur modo, & credimus tibi, *Christus natus est*, quia hoc est verum nunc: & hoc, *Christus nasciturus est*, quia hoc est modo falsum. Similiter prima est non contingens, quia de praterito: secunda eras contingens; quia dependet ex libera Dei voluntate: non est igitur eadem complexio de Redemptore; quam crediderunt antiqui, & quam credimus nos: potest tamen dici eadem complexio materialiter, & eadem unio terminorum, si abstrahuntur significatio complexions a modo significandi, quam ipsi crediderunt, & quam nos credimus modo de Redemptore, ut scilicet concipiatur significatum nominaliter, & non verbaliter, sicut cursus, ut concipiatur sine tempore significatio per verbum prateriti temporis, & futuri, & abstrahitur complexio ab omni modo significandi cum tempore. Similiter, si intelligitur complexio sic pro aliquo instanti determinato, & abstrahatur illud instanti a respectibus ad tempus prateritum, & futurum; quia huiusmodi respectus non includuntur in ratione instanti; tunc eadem complexio poterunt ipsi concipere, & pro eodem instanti, quam nos credimus de Redemptore: quia tamen complexiones non sunt formaliter eadem, nisi concipiatur significatum cum modo significandi, & modus significandi ratione verborum est consignificare tempus, ideo non est formaliter eadem complexio, quam crediderunt antiqui de mediatore, & quam nos credimus modo sed ipsi Christum nasciturum, nos Christum natum: & unum est modo falsum, & alia vera: una modo necessaria de praterito, alia tunc contingens de futuro.

Ad primum principale concedo, quod actus credendi dependet ex duobus, scilicet ex habitu inclinante, & presenti credibili, quod non est presens in habitu: & ideo sine doctore, & revelatore non tenentur simplices, quibus non erant tot credenda explicita: tot credere, sicut Moyses; nec Moyses forte sicut tenentur modo maiores in Ecclesia: quia tot credibilia non erant sibi revelata. Oppositio modo est de scientia, quia habens habitum scientie eo quod operatur ab objecto sicut a partiali causa, habet objectum sufficienter rationis, quamvis non ex vi habitus, sed per species, que manent

quam

quæ nihil manet selectiva; ideo potest considerare quando vult, & in potestate eius est post scientiam habitam considerare quodcumque contentorum in habitu: & non sic est de hile, patet. Nec sufficit quicumque occurrit credibilibus ad intellectum, ad hoc, quod habitus inclinaret in actum simpliciter elicendum: sicut patet de baptizato quæ, cui in statim occurrunt phantasie illorum terminorum *meri*, & *resurgere*, & componit apud se *meri resurgere*: non credit, nisi prius sibi constitit per aliquem, quod hic articulus credendi, non necessario requiritur cum huiusmodi hile acquisita ex auditu. Ad secundum dico quod quævis communiter sunt illuminentur Angelis, quam homines de fœdit: hoc tamen non est necessarium: scilicet potest Deus alter ordinare, ut ipse revelet aliquid hominibus per infusionem fidei, & credendorum revelationem, quam Angelis deo non videtur consequentia: Angeli non cognoverunt incarnationem ante Christi adventum: igitur nec homines crediderunt eam. Et quod dicitur quod Angelus est perspicacior intellectus, nihil est ad positum; quia procedit de cognitione naturaliter: tamen Angelus qui annuntiavit eam, novit ipsam, antequam effect completa. Ad aliud concedo conclusionem modo dicto in pede questionis: credo tamen quod non sunt aliquid in novo Testamento, que non possunt extrahi de veteri in aliquo sensu allegorico, vel tropologico, vel analogico: tamen non omnia concipiuntur in sensu historico, & literæ in veteri. Ad aliud in oppositum potest dici, quod accipit factum, scilicet quod quilibet tenetur pro omni statu diligere omnia diligibilia ex charitate: quæ Salvator dicit in *Matth. c. 1. Audite quia dictum est antiquis: Dilige proximum tuum, & odia habebis inimicum tuum*; ergo videtur, quod non tenentur inimicos diligere; tamen posito quod hec dico quod tenentur omnes implicite diligere, sed non explicite: sicut non tenentur omnes omnia diligibilia explicitè cognoscere, & sic tenentur omnes implicite omnia credibilia credere. Præterea dico, quod non est simile, quia fides est in intellectu subjective. Et si obijcerit, ergo aliquis potest credere nolens, quia que sunt in intellectu, præcedunt *velle*, dico quod non sequitur, quia actus credendi dependit ex duobus, scilicet habitu inclinante, & credibili præsentato, non quomodocumque, sed præsentato tanquam credibile; & sic communiter non præsentatur, nisi per doctrinam; & adhuc si sic præsentatur, non necessario credit intellectus, ut si crederet præcedit velle; quia proponens credibile intellectui non demonstrat, sed ut cogit intellectum ad assentiendum: ideo non credit nisi volens quamvis autem voluntas sic habeat impetum super actum credendi, non tamen habet impetum super oppositum actum, stante fide, ut intellectus diffinitur credibile propositum per in peritum voluntatis; sed solum potest impedire intellectum, nec excitat in actum suam credendi elicendum circa credibilia proposita.

QUÆ

Q U Æ S T I O I I.

Incidentalit, seu Lateralit.

Utrum ad hoc ut fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate?

Dicunt aliqui quod sic; quia, ut dicunt, intellectus pro statu suo non movetur, nisi a duobus, scilicet ab objecto, & voluntate, quae est universalis motor; & credibile non est ita efficax, ut moveat ipsum intellectum ad assensum; ideo ad hoc, quod intellectus assensat, oportet ipsum a voluntate moveri: Sed a voluntate moveri non potest ad assensandum alicui supernaturali, nisi in voluntate sit aliquis habitus supernaturaliter inclinans ad illud volendum; sicut ergo requiritur in intellectu habitus supernaturalis ad assensandum, ita & in voluntate ut velit ipsum assentire. Praeterea, ad hoc quod actus dependeat a duobus agentibus sit perfectus, necesse est principale agens perfici supernaturaliter, vel cautum, vel plus, sicut instrumentalit; sed voluntas respectu actus credendi est motor principalis & intellectus autem instrumentalis; igitur si habitus supernaturalis requiritur in intellectu, ad hoc quod assensat, magis requiritur in voluntate habitus supernaturalis, ad hoc ut moveat, & velit ipsum assentire. Sed contradictionem non video, quin intellectus, si fuerit mere per se, & habeat objectum praesens, possit intelligere, vel credere sibi praesentato.

Ideo dico ad argumentum primum, quod actus credendi est ab objecto praesente, sicut ab efficiente actum, non sic autem est a voluntate, aliter si voluntas esset causa actus credendi, & proponeret intellectus, utra esse paria, nulla persuasione facta, posset voluntas impetare intellectum credere determinate utra esse paria; & hoc nulli est: sed oportet obiectum habere casualitatem super actum, nec voluntas moveat, nisi moveat obiectum. Tunc dico, quod credibilia, ut sunt praesentia in se, sive in fide acquisita, vel infusa, licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed voluntas, ut dicit, simul movet; & verum est pro quanto movebat ad acquirendum fidem acquiritam; sed postea fide acquisita, creditibilia praesente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contrariet: nec plus requiritur: & esto quod requiritur motio positivae voluntatis, etiam sufficit voluntas ad hoc movendum in puris naturalibus, quia postea vero supernaturalit praesente intellectu, potest voluntas movere intellectum ad intelligendum illud, dummodo in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud sicut est in proposito. Et ad secundum, quando dicitur, quod principale agens debet esse dispositum. Dico: quod

D. Tho. 4. 2. 23. q. 3. 1.

quod sicut in instrumento artificiali sufficit acuties, ad hoc quod virtus motiva moveat ipsum ad intendendum, nec requiritur similitudo dispositio in principali movente, vel dispositio illi proportionata, scilicet in virtute motiva: Ita hic, ad hoc quod voluntas moveat intellectum ad credendum credibile, sufficit dispositio intellectus, & non est necessarium supernaturalem dispositionem proportionalem illi poni in voluntate: nec ad hoc, quod dissimiliter operetur per instrumentum, requiritur talis dispositio proportionalis in voluntate, quae sit in actu credendi perfectiori, & minus perfectio; sed sufficit proportionalis dispositio in intellectu directum, secundum quod gradus differenter in perfectione sunt in actibus.

AD SECUNDUM quatenus potest dici quod quilibet habitus intellectualis habeat unitatem ex unitate sui primi objecti, in quo habitus virtualiter continetur, sicut in sua causa partiali; sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineae, in qua linea omnia alia; quae deducuntur in scientia illa, virtualiter continentur mediatis, vel immediatis, secundum quod se habent ad illam: tamquam si alia explicita in scientia considerentur suo proprio rationibus in se, non autem, ut continentur in aliquo uno proprio subiecto; tunc totus habitus, quae conclusiones distinctae specie sunt demonstratae. Non potest autem dici, quod fides infusa habeat unitatem ex objecto primo scilicet Deo: quia Deus non movet in ratione objecti ad cognitionem omnium credibilium: nec in Deo, ut in objecto conspiciuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt; licet continetur omnia, ut causa effectiva omnium. Ideo oportet dicere, quod habeat unitatem, vel ab unitate revelantis credibilia; quia omnia respiciuntur a fide; ut revelata a Deo: & hoc rationis ratio est una in omnibus, secundum opinionem supradictam: vel quod habeat unitatem in se formaliter ex (a) seipsa; quoniam illam effectivam habeat a Deo, & non habeat unitatem ex aliquo, ut objecto, sicut scientia causata ab objecto.

D I S T I N C T I O XXVI.

Circa istam viginti sextam distinctionem, in qua Magister agit de Spe, quaeritur unum,

Q U Æ S T I O V N I C A.

Utrum Spes sit virtus Theologica, distincta a Fide, et Caritate; Quod non, quia nulla passio est virtus: spes est passio, ex secundo Ethicorum, ergo.

Quia, nulla virtus Theologica determinat medietatem in duarum malitiarum: spes determinat tale medium, ergo. Probatio majoris quia ubiqueque est medium duarum malitiarum, ubi perit esse defectus, & excessus: sed intendendo in Deum per desiderium, non (d)

potest esse excessus, sicut patet in aliis virtutibus Theologicis: non enim potest homo nimis credere in Deum, vel diligere Deum. Probatio minoris, quia spes determinat medium inter presumptionem, & desperationem, sicut inter duas malitias. Præterea, Virtus Theologica non est in nobis, nisi a Deo immediate infundente illam; sed absque infusione Dei convenit habere spem respectu eorum, respectu quorum ponitur communiter. Probo, quia per spem acquiritur, sicut convenit sperare promissum hominis veracis: igitur multo magis per spem acquiritur convenit sperare promissum Dei, qui est summe verax.

Præterea, duo perfectibilia respectu eisdem objecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: sed in anima non sunt nisi duæ potestates perfectibiles respectu objecti ingenti, scilicet intellectus, & voluntas: igitur sicut intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides talis objecti, ita & voluntas respectu eisdem sufficienter perficitur uno habitu, qui est charitas: igitur non erunt nisi duæ virtutes Theologicæ. Quod si dicatur esse tres partes imaginis, & secundum eas tres requiri habitus eas perfecti mes; Contra, quia duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & una sola ad voluntatem: igitur si secundum illam distinctionem requireretur distincti habitus, tunc duo habitus Theologici præsentantur in parte intellectiva, & unus solus in voluntate; quod est manifeste falsum, quia spes secundum aliquos non ponitur esse virtus intellectualis. Contra, prima ad Corint. 13. *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, et cetera hæc.*

In ista questione fundamentum est auctoritas Apostoli iam dicta, cum innotuerit Sancti tractando de ista materia: tamen si auctoritas contemneretur, insistendo rationi naturali tantum, cum secundum eam pluralitas sit vana, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem, & in proposito non videtur esse necessitas ponendi tertiam virtutem Theologicam, distinctam a fide, & charitate, negaretur spes esse virtutem distinctam a fide, & charitate. Minor autem huius rationis posset secundum eas probari, ut patet voluntatis dualiter. Primo probatur (a), quia voluntas eodem virtute disponitur sufficienter ad velle ordinatum, & ad velle ordinatum. Probo, quia non potest esse ordinatum velle, nisi respectu eius; cuius oppositi est ordinatum velle (b). Quod confirmatur per illud primo de Anima: *Religium est iudicium, & obsequium*, eodem etiam sufficienter disponitur ad amandandum bonum præsens, & desiderandum bonum abiens. Hoc etiam probatur ratione, & auctoritate. Ratione sic, quia eodem tendit aliquid in terminum non habitum, & quiescit in habito, sicut patet de gravi. Et auctoritate August. 9. de Trinit. espulsum, *Appetitur inobediens sit amor fruentis*: igitur si sit aliquis habitus, quo voluntas sufficienter disponitur ad ordinatum velle respectu futuri, vel velle respectu boni præsentis; ille sufficit ad omne velle ordinatum.

tum, quod est desiderare, & ad omne velle ordinatum: sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne diligibile, vel fructibile præsens. Secundo, ista minor probatur, quia amicitia acquisita sufficit ad omne velle ordinatum circa amicum: & hoc tam ad velle, desiderium, quam ad velle, quod est amare præsens; quam etiam ad velle, quod est oppositum amicitia: sed non est minus sufficienter acquisita infusa, quantum ad multitudine, obsequiorum quam amicitia acquisita, cum charitas per latitudinem se extendat ad omnia diligibilia ex charitate, ergo.

Secundo, ex parte intellectus (a), quia si esset aliquis habitus, non posset poni in intellectu: quia actus intellectus in communi est intelligere; ergo omnis habitus in intellectu, erit circa aliquod intelligere; intelligere autem respectu objecti supernaturalis non est nisi credere; ergo, & c.

Tenendo conclusionem istam, posset dici, quod spes aggregat in se quodammodo duas virtutes, scilicet fidem, & charitatem: Actus enim spei, qui est expectare, includit certitudinem: & hæc certitudo pertinet ad intellectum, & fidem. Includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem, & si sit desiderium meritorium, pertinet ad charitatem, que perficit voluntatem. Sicut igitur expectatio perfecta, & meritoria includit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis ordinatæ, ita spes ut virtus perfecta diceretur includere per quandam aggregationem, fidem & charitatem: & secundum hoc poneretur virtus tertia non formaliter, nec simpliciter, sed secundum quod aggregat formaliter in se duas virtutes. Quia tamen desiderium non habet, potest esse voluntata, sine charitate, & totus actus spei, & ipsa spes, potest esse informis; ideo malius videtur esse ponendum, quod spes in tantum convenit cum fide, quod non est alia virtus, non enim est alius habitus formaliter universalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus: sed fides est respectu universalis, quia fide tenso omnem iustum finaliter esse salvandum, & spes est respectu particularis, quia spe tenso mo iustum finaliter esse salvandum; igitur non est alius habitus huius, & illius. Confirmatur, quia desiderans non dicitur odire, sed desiderare, nec persuadere ut amet, vel optet: quia optaret si, crederet illud esse possibile, sed persuaderetur ut crederet illud esse possibile a se attingi. Secundum hoc diceretur fides esse omnium articulo rum revelationum præcipuum ad quaerendum personam, & ad quaerendum tempora: spes autem est quædam fides, quia de revelatione pertinentibus ad se ipsum, qui habet fidem, & tantum pertinentibus ad futura. Nec illa specificatio variat habitum, sicut nec in aliis habitibus intellectualibus: sed est idem habitus, specificationem quandam habens ex parte objecti: non ergo ponitur tertius habitus; sed fides quantum ad quædam, puta quantum ad futura pertinentia ad ipsum credentem, dicitur spes; cum tamen fides se extendat ad personam credentem, &

ad alios. Quod si dicatur fructioem in aliquo variare obiectum, & ita distinguere (pen ab aliis virtutibus; Contra primo, quia idem est habitus universalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus; cum igitur de illa, *omnis finaliter iustus saluabitur, sit fides*; igitur & de illa, *ego si fin finaliter iustus, saluabor, est fides*. Secundo, quia si iururicio in formalis ratio obiecti; ergo spes non est virtus Theologica, quia non respicit eternum pro obiecto, secundum hoc; sed aliquid temporale, quia temporalitas est formalis ratio obiecti. Tercio, si iururicio requirit proprium habitum, pari ratione & praeterito, & ita non erit idem habitus fidei de praeterito, & futuris. Qui tenet viam illam, potest dicere quod licet in animis sunt duo potentiae, una attingere Deum in ratione obiecti, scilicet intellectus, & voluntas, & hoc per actus elicitos ab eis ita & sufficienter perficitur utraque potentia bono habitu, respectu unius obiecti, & ita sicut intellectus sufficienter perficitur respectu illius obiecti per habitum fidei inuisum; ita & voluntas per charitatem, & saluatur dicta de spe, quia est tertius habitus includens per aggregationem hos duos habitus. Vel probabilior, quod est quaedam fides particularis respiciens bona futura ab illa persona stringenda; & quoad hoc distinguitur a fide absolute sumpta, quae indeterminate respicit omnes personas, & omnia credibilia, quorumcumque temporum. Via illa non placet, quia videtur obviare auctoritatibus (a) Sanctorum innocentibus dicto Pauli. *Quare*.

Allo modo potest dici, quod cum contingat ex casibus sperare bonum futurum, sicut patet in praesentibus; & diminute, ut patet in desperante; illa passio, quae est spes futuri boni, indiget moderate, & per consequens ille habitus moderativus, cum sit respectu obiecti aeterni, quod consequitur sperans, potest esse habitus Theologicus, & vocatur spes; quia per hoc intelligitur habitus moderans passionem, quo quis tendit in bonum aeternum consequendum.

Contra obicitur primo, quia tunc efficit spes virtus moralis, non Theologica; quia virtus moderativa passionum moralis est; quilibet enim moraliter peccatus indiget omnibus habitibus, respectu passionum, quae tunc sunt esse diminuta, vel excessiva. Secundo, quia tunc efficit aliquid timor infusus, qui tamen non esset virtus Theologica; quia non efficit respectu boni increati, sed respectu mali tantum; habitus autem Theologicus est respectu boni increati.

Allo modo dicitur, quare & (b) *quodlib. Henr. quast. 15.* quod spes distinguitur a charitate, scilicet habeat perficere eandem potentiam, scilicet voluntatem; quia spes est in irascibili, charitas in concupiscibili; & illa non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate distinguitur; quod probatur quadrupliciter. Primo per obiecta nam obiectum concupiscibile est bonum delectabile; obiectum autem irascibile est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupiscibile a concupiscibile propter commodum ejus. Bonum arduum dicitur

ba

bonum appetibile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria; sed iste dicitur conditionis, quae sunt conditiones boni, non sub eadem ratione obiecti, una eandem sunt conditiones boni, ut sunt, sed etiam boni simpliciter. Igitur non tantum sunt boni, ut est appetitus sensitivo, sed etiam ut est obiectum voluntatis; sic igitur illud dicitur conditiones accidentales distinguunt irascibile, & concupiscibile, non tantum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate. Secundo sic, *irasci* est actus solius irascibilis; convenit autem irasci non tantum ex passione, quae est in appetitu sensitivo; sed etiam, quae est in voluntate. *Irascimini, & nolite peccare*, in *Phil. 4.* igitur actus ille est in appetitu voluntatis, & ita irascibilis est in voluntate.

Tercio probatur hoc ex comparatione diversorum actuum ad invicem, quia concupiscibili volenti in contumeliatione quiescere, quandoque insurgit voluntas ad impugnamum viam impediencia contumeliationem, & sic impugnavit impedit contumeliationem; nulla autem eadem vis habet actum impeditivum sui ipsius in actu principali; igitur concupiscibile, quae quies delectatur, non insurgit expugnando, per quam expugnationem impediatur a sua delectatione; igitur est alia vis.

Quarto, declaratur hoc per actus diversos pertinetates ad irascibile in appetitu sensitivo; quare in *Henr.* quis omnes illi actus videntur quae necessarii in voluntate; igitur quae ratione ponitur irascibilis in appetitu sensitivo, pari ratione, & in voluntate. Additur, quod concupiscibilis est principalis potentia; irascibilis autem est quaedam vis ejus; sicut in sensitiva omnes passionis irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, & terminantur ad eas, sic in voluntate, irascibilis est propugnatrix concupiscibilis.

Contra illam opinionem arguo, & primo contra praesentem rationem, quae procedit de obiecto; & quia illud de bono arduo potest & bene, & male intelligi, quare quid intelligitur per bonum arduum? Aut bonum abiens, aut non solum hoc, sed excedens facultatem potentiae, cui dicitur arduum, aut tertio bonum appetibile, id est, amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in patria, & per consequens ipse non succedit tentio; quia operaretur, quod tentio esset in eadem potentia & vi, cum spe, quia succedit tibi; & ira haberet pro obiecto suo arduum, quod est bonum abiens; si hoc esset, quod intelligeretur per nomen *ardui*, quod est falsum; in patria enim non erit bonum delectabile abiens. Si secundo modo; igitur in Deo non esset irascibilis; quia nullum est obiectum excedens respectu ejus; igitur nec tentio; consequens est falsum, quia non videtur negandum, quod in Deo sit tentio respectu sui ipsius; igitur & antecedens, scilicet quod in habentibus spem, spes sit habitus irascibilis. Si tertio modo, sic male ponitur bonum arduum obiectum spei distinctum contra obiectum charitatis; quia charitas inter omnes virtutes maxime respicit Deum sub ratione appetibilis, &

quia

quia sub ratione boni insensit. Præterea, aut intelligitur appetitabilitas ista in objecto appetitabilitate, aut actualiter. Si appetitabilitate, quia scilicet apertum statum in appetitabili, hoc maxime pertinet ad objectum charitatis, quia, ut dictum est, charitas respicit Deum, vel objectum suum sub ratione insensit in se. Si actualiter, hoc est, quia voluntas sic appetitatur, tunc male assignatur appetitatio ista esse ratio objecti potentia, vel vis; quia ipsa appetitatio actualis est, quia voluntas per actum suum appetitatur tantum objectum; hæc autem appetitatio passiva actualis sequitur in objecto rationem formalem objecti; formalis autem ratio objecti alicuius potentia, vel vis, procedit naturaliter actum illius potentia, vel vis; igitur talis appetitatio non potest esse ratio formalis objecti, talis potentia, vel vis.

Præterea, actus ad quem irascibilis est *irasci*, sicut actus ad quem intellectus est *intelligere*; sed *irasci* non potest respicere pro objecto bonum ad idem aliquo prædictorum modorum: quia *irasci* est appetere vindictam, sive punitionem, ut dicitur secundo Rebeiri, hoc autem appetere respicit primo pro objecto, vel puram punitionem vel ipsum punibilem, & noturum est appetibile: igitur irascibilis non respicit actum. Et hæc ratio improbat secundam rationem pro opinione prædicta, quia *irasci* est actus irascibilis, ex hoc sequitur, quod non distinguitur a concupiscibili per rationem boni alicuiusmodi a bono desiderabili. Contra tertiam rationem arguitur, quia est illud, quod tantum est impedire delectationem alicuius potentia per actum positum, sit expugnandum per aliquem actum, ad hoc, ut potentia quiete delectetur; tamen quod tantum est impedire tantum privative, non oportet expugnari positive; sed tantum privative, scilicet fugiendo. Sed actus vitiosus non immugatur, nec impedit positive delectationem ordinariæ concupiscibilis: quia non simul infurgit actus quasi impediens actum concupiscibilis: igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantum privative, scilicet fugiendo non talis actus insit, sed eorum est concupiscere objectum honestum, eorum est fugere objectum inhonestum: igitur concupiscibilis expugnat. Præterea, in ista opinione primo ponitur, quod concupiscibilis non propugnat, quia illa pugna impedit delectationem: de postea narrando, dicitur quod concupiscibilis defenditur per irascibilem, ne in sua delectatione perturbetur: ista videntur duo opposita, quod scilicet potentia propugnans impedit concupiscibilem, & quod non impedit, sed favet eam in delectando.

Ex isto etiam improbat quæta ratio, qua assignantur illi diversi actus in irascibili. Posset etiam argui quod aliqui istorum actuum non conveniant irascibili, saltem in parte sensitiva, que non habet actum circa futurum, ut iuratum est.

Quod additur in prima ratione, quod concupiscibilis appetit aliquid concupiscit a concupiscente, ut commodum sibi, non videtur probabile: quia in Deo non negatur concupiscibilis, sicut nec delectatio perfectissima: & tamen non concupiscit aliquid tanquam commodum sibi. Quantum ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis, & con-

se concupiscibilis, potest dirigi dabitur usque ad 28. 34. Et si debeant poni in voluntate, poni videntur propter distinctionem virtutum moralium peti-tentiam voluntatem: non autem propter distinctionem virtutum Theologicarum spei, & charitatis, sicut ponit ista opinio. Præterea, sicut vis præsupponit potentiam, ita & actus præsupponit objectum eius; igitur actus ipse vis includit actum potentia, circa objectum eius, & aliquid additum: sed illud additum universaliter est nobilitas (apparet in omnibus actibus consequentibus, & addentibus in visum) igitur si irascibilis est vis, & concupiscibilis est potentia, actus spei erit simpliciter nobilior actu charitatis quod est falsum.

Ad quæstionem igitur dico, quod spes est virtus Theologica, iusticia, & dilectiva iude, & charitatis. Quod per se habetur sic; Experimentum in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis bonum; & hoc a Deo seipsum nobis liberaliter conferente; non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, ut propter meritum: iste actus est bonum, quia debite circumstantiatur: igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans. Assumptum patet per circumstantias omnes discurrendo: nam objectum huius actus est bonum infinitum.

Primæ circumstantia includitur in hoc, quod est desiderare, quod est *velle* non absolute, sed *abstrahere*: Deum enim victori est adfens in ratione objecti petere habendi; igitur vis tendens in ipsum, sub tali ratione, habet ex illa parte circumstantiam debitam. Quod autem additur, *in esse nobis bonum*, est circumstantia debita, cui: quia istud bonum est debitum illi, cui appetitur esse bonum; nullum autem bonum sufficiens quietat appetitum, nisi sit infinitum bonum. Quod additur, *a Deo*, & nota nota circumstantiam debitam ex parte eius a quo non enim potest hoc bonum communicari, nisi a Deo liberaliter se conferente. Quod additur *non primo*, & nota dispositionem ex parte eius, scilicet quod ad illud bonum pervenitur; quod nota dispositionem convenientem, secundum ordinationem divinam ad hoc bonum consequendum: quia disposuit sapientia, divina non perire communiare se, nisi aliquo præcepto. Patet igitur, quod iste actus est rectus, quia debite circumstantiatur; igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans, & hæc virtus est virtus appetitiva, quia actus hic expellit est actus appetitivus, & circumstantia sunt circumstantia actus appetitivi. Hæc etiam virtus inclinans est virtus Theologica, Propo, quia respicit Deum pro objecto immediato nam pro omnia alia, que addantur ipsi objecto, non tollitur ratio objecti, ut objectum est: quia enim desidero illud mihi, vel tali, vel tali, non tollitur quin desideretam illud, ut objectum: igitur illud circa quod est actus ipse, est bonum infinitum, & ista notanda, igitur est virtus Theologica.

Quod si dicitur desiderium (a) includere absentiam objecti, & ita

conditionem temporalem in objecto; hoc non videtur probabile, quia secundum eandem rationem formalem respicit spes objectum, & tentio, sicut eadem ratio formalis est tenendi in illud, & quiescendi in eo: sed differentia est; quia illud objectum est diversimode approximatum, quia aliis; vel approximatum imperiecto, & desideratum praesens autem vel perfectio approximatum, amatur. Sicut in naturalibus ignis, magis, & minus approximatus causat calorem remissionem, & intentionem: non tamen calor in igne est minus ratio actualis in causando, vel calefaciendo hoc, vel illud. Similiter Sol causat radium rectum, & reflexum, magis, & minus distans. Ex hoc potest argui in proposito quia sicut in effectivis non variat rationem efficiendi, quod non potest ad per se rationem efficiendi; ita in finibus illud non variat rationem finis, quod non variat rationem tenendi; tale est effectus absentis, vel praesens: non praedictio: igitur non variat formalitatem objecti, sive rationem formalis eius, ergo.

Confirmatur hoc; (a) quia talis praesentia, vel absentia, non est nisi motus aut intellectus; quod ratio intuitiva videtur, hoc est voluntas praesens ut amabile: quod videtur enigmatis, hoc est sibi praesens, ut desiderabile: diversa autem praesentia objecti aliquid potentia, aliquando non variat rationem formalem objecti. Si dicatur, quod desiderare bonum in se, variat formalem rationem objecti, quia commutat bonum honestum in bonum utile: hoc falsum est, quia conditio illa, vel circumstantia, cui non est conditio objecti per se: immo talis conditio potest addi super objectum stante formali ratione objecti, sicut patet in hoc: non enim credendo Deum esse salvatorem, & beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud objectum formaliter a Deo, de quo credo quod est trinus, & cetero articulos; sed per ista tantum comparo aeternum ad aliquid temporale, quae comparatio non dicit nisi respectum rationis. Et hoc modo in proposito, desiderare alicui non dicit nisi respectum voluntatis, de quo respectu aliquid modo tangam. Omnis enim potentia collativa potest objectum suum comparare ad aliud, & in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentiae; & ita sicut ratio, comparando objectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic & voluntas comparando objectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitivus; & talis causatur in objecto subili per actum vires, quando voluntas utitur aliquo: Et talis potest dici causari in Deo, quando volit illud bonum inhiat in se esse in illi bonum, quia voluntas comparat illud bonum objectum ad aliud, quodam comparatione, quae non est in eo ex natura rei.

Si obijciatur, ergo voluntas sperat esse mala (b), ensa utitur inveni- do, referendo illud ad aliud: Respondetur: non omnis comparatio objecti per voluntatem ad aliud objectum, est comparatio, quae est usus; sed tantum quando comparatur, ut minus bonum ordinatum

ad

ad aliud, tanquam ad majus bonum consequendum per illud: sic autem non est in proposito; sed voluntas comparat illud, ut abundans bonum ad minus bonum, cui si rationaliter conceditur, tanquam perfectiendum ab eo: & hoc est comparatio liberalitatis, de qua loquitur Avicenna 6. *Metaph.* Si obijciatur contra hoc, quod non sufficit ad virtutem Theologicam habere bonum increatum pro objecto, quia tunc fides acquiritur. Et charitas sequitur est virtus Theologica, habent enim idem objectum, & fides eadem ratione objecti, cum fides & charitate inhiat. Et respondetur tres condiciones ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam. Prima est respicere Deum pro primo objecto. Secunda, habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquirant. Tertia, immediate infunditur a Deo, sicut a causa efficiente. Haec distinguuntur, quia alia est ratio objecti, alia regula, alia efficientis. Si omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam, patet quod fides, & charitas acquiritur non sunt virtutes Theologicae, nec spera acquiritur quia deficiunt in tertia conditione; si prima sufficit, vel etiam prima cum secunda, sic spes acquiritur potest virtus Theologica, quia est circa Deum immediate, ut circa objectum, desiderando ipsum, ut bonum sperantem, & si non speret illud in se, tamen sperat, & idem, desiderat illud sibi, & non aliud. Similiter secunda conditio concurret sibi quia habent speciem acquirantam in se, ut immediate per se veritate, ut prima regula non in se in actum, sed quod veritas prima supernaturaliter essentialiter esse desiderandum, sed quod veritas prima supernaturaliter essentialiter esse desiderandum. Si obijciatur, quod regula ipsi acquiritur est fides acquiritur, & non veritas prima. Dicitur potest, quod si fides acquiritur non fit in se prima regula, tamen in se respicit primam regulam; & ita omnis virtus habens eam per regulam, non habet regulam naturalem pro regula, sed primam veritatem; & si non in ratione habens, tamen in ratione objecti habet regulam repulsiuam. Quod si illa duae conditiones non sufficiant, oportet tertiae consequenter, quod Theologia non habet virtutes Theologicas: potest enim esse, & non immediate inhiat ad Deum, sed acquiritur; & hoc tam ad assensum intellectus quam habitum, qui est fides; & quia, quam etiam quantum ad apprehensionem, qui est fides; & quia, & tunc oportet multum sentire habentem Theologicam, si duae primae conditiones de objecto, & regula non sufficiant sine tertia, quae est de agente. Et tunc concludendum est, quod fides licet ad hoc, quod fit virtus Theologica, requiritur de primis conditiones, & inquantum habet illas, habet autem pars propositi: complete tamen habetur, quod fit virtus Theologica ex tertia conditione, ex hoc scilicet, quod ipsa est in se infunditur; & si non infunditur, non habetur ita perfectio, sicut nata est haberi ex infusione, cuius enim hoc est portio rationis immediate infunditur Deo, non pericitur perfectissime ab aliquo creato, sed immediate a Deo perficente: habens autem, qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa objectum, & inhiat sibi, ut patet regula; immediate natus est perficere supremam portionem.

virtus licet aliquis habitus acquisitus possit haberi: non tamen perfectissimus: & per consequens sicut dictum est supra de fide quod est aliqua acquisita, & cum hoc etiam necessario requiritur in anima licet necessitas illius infusa non possit probari per rationem naturalem, eodem modo dicendum est in proposito de spe. Et sicut illa salvatur Theologica propter obiectum, & regulam, & spiritum, ut intendantur: quae conclusio ex positione superiore recipitur: ita etiam arguitur in proposito de spe; licet aliqua spes possit esse acquisita, sicut & aliqua fides.

Hac est igitur prima conclusio solutionis, quod respectu actus spectandi potest esse aliqua virtus Theologica. Hic adjungo, quod ista non potest esse, nisi habens, nec charitas: igitur tertia distincta ab ista. Probatio minoris: primo de fide, quia omnis actus fidei est credere: nullum desiderare est credere, ergo. De charitate probatur, quia charitas est suprema virtus affectiva, & per consequens superius amoris concupiscentiae: igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiae: sed desiderare bonum insitum esse bonum meum, non est amor amicitiae, nec est nobilissimus: quia nobilior esse habet illud obiectum in se, quam habet in alio; vel quod sit comparatio eius ad aliud a se: igitur illud desiderare quod conclusum est prius, non est actus charitatis.

Præterea, sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus, & remissus, & mediis. De remisso patet: quia possunt remisse velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud tantum. Similiter patet de medio. De sapiente patet, quia summe diligit se Deus, & tamen se licet esse; & tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti; nec oportet potentiam libere agere nisi necessario agere quantum potest. Probatur etiam habere membra omnia per hoc, quod non est necesse voluntatem habere duos actus in se: sed actus amandi Deum in se, & desiderandi cum amato, sunt duo: igitur unus potest esse sine alio.

Hoc etiam probatur tertio, quia secundum Anselm. de *Casu diaboli* cap. 1. de *Concordia* cap. 19. in voluntate sunt due affectiones, scilicet iustitia, & commodi: nobilior autem est affectio iustitiae, non solum intelligendo de acquisita, & de iustitia; sed etiam de innata, quae est libertas ingenua, secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se. Secundum autem affectionem commodi opus potest velle, nisi in ordine ad se, & haec habet, si aliter prae se appetitus intellectivus, sine libertate sequente cognitionem intellectivam; sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum, quod cum amare aliquid in se sit actus liberior, & magis communicativus, quam desiderare illud sibi, & magis conveniens voluntati, in quantum habet affectionem iustitiae, saltem innate; alius autem conveniat voluntati, in quantum habet affectionem commodi: sequitur, quod sicut ille affectiones sunt distinctae in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos,

istos, erunt distincti. Dico igitur, quod charitas perfecti voluntatem, in quantum est affectiva affectionis iustitiae: & spes perfecti eam, in quantum est affectiva affectione commodi, & ita erunt distinctae virtutes: non tantum ex actibus, qui sunt amare, & desiderare; sed etiam ex susceptivis, quae sunt voluntas, secundum illam simplicem affectionem affectiva. Ex obiectis autem non distinguuntur, dicitur per *arduum, & delectabile*, ut dicitur præcedens opinio; immo est omnino eadem ratio formalis utriusque obiecti; licet aliqua addantur hic, quae non ibi. In quantum, esse excedens, dicitur conditionem non eius, quod est esse obiecti: sed ejus, quod est esse a quo: esse absens dicitur conditionem contentivam illam, tam in causa efficienti, quam in fine: scilicet remotionem obiecti; non autem dicitur rationem formalem obiecti: velle mihi dicitur conditionem cui: & velle ex meritis, dicitur conditionem qualiter, sicut prius expostum est.

Contra istam viam, quae ponit desiderare actum spei, arguo quaedam simpliciter. Primo sic, desperans desiderat beatitudinem. Quod probatur, quia tristatur de amissione beatitudinis, non autem tristatur de amissione alius, nisi amari, vel desiderari: igitur desperans desiderat aliquid, & non sperat, ergo.

Præterea, eodem amore aliquem amorem amicitiae, & concupiscere illi bonum: nullum enim in se amo, cui non velim bonum: igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se ex charitate, concupiscitur sibi bonum, & eodem etiam concupiscitur sibi bonum præiens: & absens secundum illam auctoritatem August. *sancti de Trinitate cap. ultimo (a)*: igitur desiderare, non est sperare.

Præterea, beatitudo naturaliter concupiscitur secundum Augustinum *17. de Trinitate cap. 5*: igitur ad hoc non est necessaria virtus supernaturalis.

Præterea, si spes est virtus inclinans ad desiderandum: igitur desiderare, quod est actus ejus, potest esse meritorium, præcipue cum sit virtus Theologica: sed nullus actus est meritorius, nisi elicitus, vel imperatus a charitate. Si eliciatur a charitate, habentur propositum, quod spes est charitas: si imperetur, igitur simul spes elicit, & charitas imperat illum: & per se uterque est actus voluntatis: igitur volentes habere simul duos actus circa idem obiectum, quod videtur inconveniens. (b) Ad primum horum dico, sicut dictum est distinctione decima quinta huius, quod velle conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eveniat voluntas conditionatum: desperans autem conditionaliter velle beatitudinem, id est, desiderat eam, si possit eam attingere, & quis intellectus errans ostendit sibi istam, tanquam impossibilem attingi trahit. Exemplum huius est ibi tantum de proiciente merce in mare timore compulsatis: nisi enim absolute vellet, non projiceret, cum non cogatur, & tamen quia est ibi velle conditionatum ad non projiciendum, quia vellet non projicere si possit: igitur

igitur trahatur profectio: illa enim conditio, propter quam vult proferre, est simpliciter non vult. Ita in proposito, ille desiderat beatitudinem, & vult ipsam, si esset sibi p. possibile; sed in intellectu eius ostenditur sibi contrarium. Hęc conditio, sub qua vult, quia vult, si posset esse sibi possibilis, est vult; ideo trahatur de opposito illius conditionis vult; & etiam de illo, quod sequitur ad illud. Dico igitur ad formam argumenti, quod desiderans desiderat desiderato illius conditionis, quia vult, si posset; non autem desiderat absolute, quia ad absolute desiderare, præsupponitur conceptio intellectus ostendens sibi desideratum, sicut possibile desideratum, quicquid enim ostenditur voluntati tanquam impossibile, vel voluntas omnino non vult illud; vel si vult illud, tenetur vult: & hoc modo forte verum est, quod dictum est in secundo libro, quod Angelus vult equalitatem Dei, non absolute, quod appeteret hac tanquam possibile, sed velle conditionato in quo intelligitur est ratio meriti, & etiam peccati (a) & etiam, sicut nunc tatum est, ratio gratiæ, & tristitia de opposito; & iterum actum spei præcedit aliqua sibi inuisa, vel acquisita, per quantum desiderare absolute non potest esse, nisi ejus, quod ostenditur possibile. & illa possibilis boni consequens, ostenditur a sibi appetere ad bonum desiderabile. Quod si invidetur tanquam impossibile, tunc ejus non est desiderium absolute, sed tantum conditionatum: quia scilicet desideraret, si non esset talis apprehensio, vel ostensio; & tale desiderare generatio animi non est sperare. Ad secundum dico, quod licet charitas in p. se habet pro primo objecto. Dum ut in se, ita etiam in quocumque actu reflexo, est quoddam eadem principium in se habet in Deum, ut in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in Deum, ultimo sub eodem ratione. Nam ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se, quotiescumque igitur reflexo, tantum habeo objectum, ut commodum mihi: sed desidero tantum bonum infinitum, ut in se bonum, & ille est actus perfecte meritorius in desiderando beatitudinem, non ut commodum sibi; sed ut est perfectus amor Dei, ut in se boni. Concedo igitur, quod eodem quo amo, concupiscit bonum amato; sed non concupiscit quodcumque bonum; sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se; hoc est, quod concupiscit amato concupiscit amare Deum propter se; id est, inquantum est bonum in se, non inquantum bonum huic. Ad tertium dico quod beatitudo in universi modo est ex naturalibus concupiscit ex affectione commodi; quia secundum Anselmum de Concordia, cap. 10. vel 9. (B) *Commoda nulle non possunt*; sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupiscit, sed etiam cum spe acquisita; sed hoc sic per certissime. & sufficientissime sine spe, & charitate inuisa, quocumquid modum dictum est de sibi acquisita; qua non perfectissime appetitur sine sibi inuisa. Ad quartum, concedo

do

do quod voluntas meritorie desiderare, habet duos actus, unum sperandi elicicum a se, alium imperandum illi elicicum a charitate. Nec est inconveniens in actibus imperandis, plures inesse nisi: immo forte est necessarium scientem conclusionem, dum adu speculatur scientie, intelligere simul principium, & assentem ordinate illis, quod est ad finem, utendo simul sibi bene.

Ad argumenta pro prima via, quod videtur sequi rationem naturalem: Respondere potest, quod hic est necessaria pluralitas. Et ad primam probationem in oppositum, patet ex dictis, quia concupiscit hic, scilicet huic, sibi sibi, non potest esse actus ejusdem virtutis, cuius est velle illud ordinate in se; licet concupiscit hic huic, ut per hoc ille tendat in illud, ut est bonum in se, sic actus ejusdem virtutis. Quod additur de amicitia acquiritur: potest dici quod illa scilicet acquiritur, & inuisa, est alius, & alius habens formaliter. Quod additur postea de habitu spei, & de certitudine sperantis. Dico, quod illa præcedit actum spei, & desperationis: non enim efficaciter, & absolute desiderat, nisi possibile attingi, & ideo perinde dicitur desperanti, ut erodit, non ut diligit: quia prima radix huius erroris, scilicet quod non absolute desiderat, non efficaciter, non est in voluntate, sed in intellectu; quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum. Per idem patet ad illud de universalis, & particulari, quia credere me justum similiter salvandum, non est nisi hinc applicata ad aliquid particulare: sed desiderare hoc, est actus spei. Sed tunc obijciunt: igitur desiderare alteri proximo bonum ejusdem rationis, est actus spei: immo quod plus est, velle bonum præsens ejusdem rationis beato Petro, erit actus spei, quod est absurdum. Respondentur quæstæ.

(a) *Adverte, quod ista replicata, quam non solvit Doctor, solvitur per distinctionem actus spei: quia dicitur, quod est desiderare, per quam particularem solvitur secunda replicata: quia intelligitur, quod non sit præsens, sed absens, & ideo non dicitur spei, si sit de præsentate.*

Concedatur etiam desiderare bonum infinitum in se mihi a Deo, & per illud, mihi, quod est concupiscit huic. Solvitur prima replicata, & totum argumentum, quia non est spei desiderando alteri bonum; sed potius est charitas, vel amor acquiritur, sed in se alio. velle expresse intentionem Dei.

Ad primum principale dico, quod nomina sunt in se ipsa ad placitum. Unde spes potest imponi, & inposita est ad significandum eandem passionem imperatam appetitum sensitivum de delectabili presente, non in se, sed inphantasia: quod si esset in se præsens, naturam esset imperare delectationem: sicut ex alia parte malum præsentem in imaginatione imprimitur timorem; præsens in se imperat dolorem. Hoc modo concedo, quod spes non est virtus moralis, nec Theologica; tamen idem non potest significare habitum prædictum, cuius est jus

S 4

eti.

clinare in talem actum, qui est desiderare bonum infinitum esse nihil bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis, que habeo, vel mihi spero.

Ad secundam & licet dicatur, quod non est medium participans extrinsecum, sed unum est: potest tamen concedi, (a) quod virtus Theologica est proprie media, non ex parte objecti, sed ex parte excessus, qui potest esse in actu: virtus quidem moralis habet excessum, & defectum, non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione objecti, in quod tendit actus: non sic Theologica, quia obiectum, in quod tendit, est infinitum. Sed in hoc potest tendere actus immoderate, sicut in maius, ut in minus: virtus autem moderatur, ut modo modo tendat in illud. Et hoc modo potest concedi: solus esse in eadem levitatem, qua quis nimis firmiter assentit ei, quod non est credendum; iuxta illud. (b) *Quicquid excedit levit est corde*: & inter peccantiam, qua quis nimis resistit credendo, volens alicui assentire, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquo dignitate, & nimis rursus, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum potest aliquis amando, & credendo tendere in Deum. Temperantiam vero moralis requirit medium utroque modo: quia potest in obiectum excedere, & deficere, & tendere potest actu deficienter, & excedenter; & ille secundus modus est communis virtuti moralis, & Theologicae, prout non. Ad tertiam patet ex dictis in quaest. quia non potest probati naturali ratione, quod sit aliqua virtus sic infusa, qui actus, quos experimur in nobis, possunt inesse esse rationis, & forte a que perfecti, dato quod nulla virtus infusa esset. Sed credendo aliquam existentem infusam esse, tenetur quod actus non est in perfectione sine ea, sicut enim ea: licet enim sic acquisita possit aliqui sperare a Deo promissis, sicut & sic acquirere: credere illa: tantum nota esse aliqua virtus perfectionem imperientem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi, qua habita, perfectius desiderat illud bonum, quam sine ea. Ad quartam, dico, quod voluntas habet duas affectiones, & utraque attingit Deum immediate, scilicet affectionem iustitiae, qua per actum amicitiae tendit in Deum immediate, ut est bonum in se; & affectionem comamodi, qua per actum concupiscentiae tendit in Deum immediate, ut est bonum in hoc: & utraque actus potest esse ordinatus, & habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum; quia respiciunt Deum immediate per obiecto: non sic ex parte intellectus; quia non est nisi una potentia nota habet actum secundum stringentem Deum, scilicet intellectus, & illa sufficiente perfectione uno habitu tendente in verum, cui assentendum est propter tractat revelationem. Et per hoc patet ad illam objectionem de partibus inamicis, quia est sine duabus partibus imaginis ex parte intellectus, & una ex parte voluntatis, hoc non est, quia intellectus duplici actu electo.

a. *de eliminans Vide De Bon. Act. p. 3. 1. 2. 3.*

b. *Eccles. 19. Vnde 2. M. 1. 1. 1.*

Nemo attingat objectum voluntatis; memoria enim est habet affectionem de genere actionis, non tamen habet affectionem de genere Quiritatis, qua attingat Deum; sed sola intelligentia habet huiusmodi affectionem, que est operatio eius tale obiectum, & pro tanto, in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere Actionis, & produci: que duo representant in Divinis Patrem, & Filium; in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter: sed libere, & inquantum habet rationem originantis, potest potius voluntatem concurrere cum memoria, sicut dictum est *dist. 2. primi lib. 4. ult. (a)* Dico igitur breviter, quod illi habitus non correspondent partibus imaginis, sed tantum sunt duae potentiae quarum est attingere Deum immediate per actus effectus: tales autem sunt intellectus, qui se indiffinitus, per unicum actum electum immediate attingit Deum credendo, & volens, ut habens rationem affectionis iustitiae, & comamodi, amando, & sperando.

Ad argumenta pro illa opinione, que ponit charitatem in concupiscibili, & forma in irascibili, que ponatur ad probandum distinctionem irascibili, & concupiscibili in voluntate, ubi forte concedatur distinctio illarum correspondens distinctioni virtutum moralium perfectionem voluntatem, ut dicitur *distinct. 3. 2. patet ibi*. Sed ad propositum non est necessaria illa distinctio ad hoc, ut illae duae virtutes sint in voluntate: immo ipse est magis concupiscibilis, accipiendo *concupiscere* stricto pro desiderare comamodum concupiscentiam. Absolute enim sunt ambo: illae virtutes appetivae Theologicae in concupiscibili, quia irascibilis non est nata habere Deum pro immediato obiecto, sicut tangit minus argumentum contra illam opinionem de irascibili, & tangitur inferius in materia de virtutibus moralibus.

D I S T I N C T. XXVII.

Circa Distinctionem viginti septimam, in qua Magister agit de Charitate, qua dicitur Deum; quaeritur unum.

Q U A E S T I O U N I C A.

Utrum sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia?

Quod non; quia nulli virtus esset quaedam amicitiae, quod patet ex actu, quia eius actus esset *amare*: sed secundum Philosophum 8. *Ethic.* non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundum eum prohibet amicitiam; quia amicitia est inter aliquo modo aequales. Proterea; nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti: sed impossibile est non amare Deum super omnia. Quod probatur dupliciter, 1. ex 9. *Ethic.*

a. *Ibidem, 33.*

clinare in talem actum, qui est desiderare bonum infinitum esse nihil bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis, que habeo, vel mihi spero.

Ad secundam & licet dicatur, quod non est medium participans extrinsecum, sed unicum est: potest tamen concedi, (a) quod virtus Theologica est proprie media, non ex parte objecti, sed ex parte excessus, qui potest esse in actu: virtus quidem moralis habet excessum, & defectum, non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione objecti, in quod tendit actus: non sic Theologica, quia obiectum, in quod tendit, est infinitum. Sed in hoc potest tendere actus immoderate, sicut in maius, ut in minus: virtus autem moderatur, ut medio modo tendat in illud. Et hoc modo potest concedi: solus esse in eadem levitatem, quia quis nimis firmiter assentit ei, quod non est credendum; iuxta illud. (b) *Quicquid crederet levis est corde*: & inter pietatis amicum, qui quis nimis resistit credendo, volens alicui assentire, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod dignum, & nimis rursus, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum potest aliquis amando, & credendo tendere in Deum. Temperantia vero moralis requirit medium utroque modo: quia potest in obiectum excedere, & deficere, & tendere potest actu deficiente, & excedente; & ille secundus modus est communis virtuti moralis, & Theologicae, prout non. Ad tertiam patet ex dictis in quaest. quia non potest probari naturali ratione, quod sit aliqua virtus sic infusa, qui actus, quos experimur in nobis, possunt inesse esse rationis, & forte a que perfecti, dato quod nulla virtus infusa esset. Sed credendo aliquam existentem infusam esse, tenetur quod actus non est in perfectione sine ea, sicut enim ea: licet enim sic acquisita possit aliqui sperare a Deo promissis, sicut & sic acquirere: credere illa: tantum nota esse aliqua virtus perfectionem imperientem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi, qua habita, perfectius desiderat illud bonum, quam sine ea. Ad quartam, dico, quod voluntas habet duas affectiones, & utraque attingit Deum immediate, scilicet affectionem iustitie, qua per actum amicitie tendit in Deum immediate, ut est bonum in se; & affectionem comamodi, qua per actum concupiscentie tendit in Deum immediate, ut est bonum in hoc: & utraque actus potest esse ordinatus, & habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum; quia respiciunt Deum immediate per obiecto: non sic ex parte intellectus; quia non est nisi una potentia nota habere actum secundum stringentem Deum, scilicet intellectus, & illa sufficiente perfectione uno habitu tendente in verum, cui assentendum est propter tractat revelationem. Et per hoc patet ad illam objectionem de partibus inamicis, quia est sine duabus partibus imaginis ex parte intellectus, & una ex parte voluntatis, hoc non est, quia intellectus duplici actu electo.

a. *de eliminatis Vide De Bon. Act. p. 319-3.*

b. *Eccles. 19. Vnde 2. M. c. 114.*

Nemo attingat objectum voluntatis; memoria enim est habet affectionem de genere actionis, non tamen habet affectionem de genere Quiritatis, qua attingat Deum; sed sola intelligentia habet huiusmodi affectionem, que est operatio eius tale obiectum, & pro tanto, in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere Actionis, & produci: que duo representant in Divinis Patrem, & Filium; in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter: sed libere, & inquantum habet rationem originantis, potest potius voluntatem concurrere cum memoria, sicut dictum est *diff. 2. primi lib. 4. ult. (a)* Dico igitur breviter, quod illi habitus non correspondunt partibus imaginis, sed tantum sunt duae potentiae quarum est attingere Deum immediate per actus effectus: tales autem sunt intellectus, qui se indiffinitus, per unicum actum electum immediate attingit Deum credendo, & voluntas, ut habens rationem affectionis iustitie, & comamodi, amando, & sperando.

Ad argumenta pro illa opinione, que ponit charitatem in concupiscibili, & forma in irascibili, que ponatur ad probandum distinctionem irascibili, & concupiscibili in voluntate, ubi forte concedatur distinctio illarum correspondens distinctioni virtutum moralium perfectionum voluntatem, ut dicitur *distinct. 3. p. 1. p. 1. ibi*. Sed ad propositum non est necessaria illa distinctio ad hoc, ut illae duae virtutes sint in voluntate: immo ipse est magis concupiscibilis, accipiendo *concupiscere* stricto pro desiderare comamodum concupiscenti. Absolute enim sunt ambo: ille virtutes appetitive Theologicae in concupiscibili, quia irascibilis non est nata habere Deum pro immediato obiecto, sicut tangit minus argumentum contra illam opinionem de irascibili, & tangetur inferius in materia de virtutibus moralibus.

DISTINCT. XXVII.

Circa Distinctionem vigesimam septimam, in qua Magister agit de Charitate, qua dicitur Deum, & quare Magister.

QUAESTIO UNICA.

Utrum sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia?

Quod non; quia nulli virtus esset quaedam amicitia, quod patet ex actu, quia eius actus esset amare: sed secundum Philosophum 8. *Ethic.* non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundum eum prohibet amicitiam; quia amicitia est inter aliquo modo aequales. Proterea; nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti: sed impossibile est non amare Deum super omnia. Quod probatur dupliciter, 1. ex 9. *Ethic.*

a. *Ibidem, 33.*

Amobilia ad alterum mensurantur ex his, que sunt ad ipsum & mensuratum autem non excedit mensuratum mensurans acceptis cum a perfectione: igitur amicitia ad alterum, non excedit amicum, que est ad seipsum. Secundo, quia amicitia fundatur super unitatem; impossibile autem est aliquid esse ad unum amicum, sicut ipsemet sibi. Præterea, homo sine virtute potest diligere Deum super omnia: igitur non est ad hoc necessaria virtus Theologica. Probatio antecedens, quia cum habitus potest; sed habitus non dat posse simpliciter, quia tunc esset potentia: cum etiam quia ex naturalibus potest aliquo modo, & non necessaria inordinatio: non autem fruitio est ordinata, circa aliud obiectum a Deo: ergo, &c.

Præterea, ex actibus diligendi Deum super omnia frequentatis potest sequi habitus amicitie, inclinans ad diligendum Deum super omnia: igitur charitas non potest esse hæcænti: talem charitatem quia si sic, tunc quo haberet episcopus species essentem eidem, quod videtur inconueniens. Antecedens patet, quia ipse precedenti ratione conuenit diligere Deum ex naturalibus super omnia, ex quibus actibus potest sequi habitus, quo conuenit diligere. Nec potest dici, quod sit duo habitus se comparantur, quia sunt aliterius species propter eandem efficientes diuersas: quia sola causa efficiens diuersa non distinguunt eandem speciem: sicut patet per Augustinum 3. de Trin. c. 9. & per Ambrosium de Inuar. Verbi, qui vult quod differentia originis non diuersificat speciem. Patet de homine per creationem & generationem, quia Adam sine eiusdem species inuenitur. Contra Magister in littera, & Augustinum de Do. Trin. Christiana.

In ista questione tria sunt Videnda. Quia enim habitus manifestatur ex actibus, videndum est primo de illo actu, qui est diligere Deum super omnia, si sit rectus, ita quod ad eum possit esse virtus. Secundo de fortiori ratione obiecti ipsius actus, & habitus inclinantis ad ipsum. Tertio, utrum natura sine habitu infuso possit inclinari. De primo, dico quod diligere Deum super omnia est actus contra naturam naturam recte, que dicitur optimam esse summe diligendum: igitur est rectus; immo eius rectitudo est per se nota, sicut rectitudo ipsius iustitiam in operabilibus: aliquid enim est summe diligendum: & non nisi summum bonum, sicut nihil aliud a fatismo vero est maxime tenendum, vel credendum tanquam verum apud intellectum. Confirmatur, quia præcepta moralia sunt de lege nature, & per consequens illud præceptum, *Dilige Dominum Deum tuum*, est de lege nature (a), & ita naturaliter notum est hunc actum esse rectum. Ex hoc sequitur, quod ad ipsum potest esse aliqua virtus inclinans, & hæc Theologica; quia est circa obiectum Theologicum, scilicet Deum immensurabile: nec hoc tantum; sed innititur immediate primæ regulæ humanorum actuum, & infundi potest a Deo; & sic natura est perficere supremam portionem anime, que non perficitur sine perfectiore, nisi innediato a Deo. Hæc virtus distincta est a fide,

quia

quia actus eius non est credere. Similiter a spe, quia ad eum non est concupiscere bonum amicum, inquantum est commodum amicitie: sed tendere in obiectum secundum se, etiam per impossibile circumferberetur ab eo commoditas eius ad amicum. Hanc virtutem alfectivam periclitantem voluntatem inquantum habet affectionem iustitiam, voco charitatem.

De secundo dico, (a) quod huius habitus obiectum potest poni Deus in se secundum rationem eius absolutam: vel Deus inquantum bonum conueniens amanti: vel tertio modo inquantum includit utrumque, prout si licet est quoddam bonum infinitum in se, cuius amans est quædam participatio, (b) hinc finitum est quædam participatio infiniti. Secundum patenter hoc modo, quia Deus, est inquantum bonum creaturæ, prout dat esse ei per creationem, d ligatur amore naturali; tamen inquantum dat esse beatificum, diligitur amore charitatis: ideo obiectum charitatis est Deus, inquantum est obiectum beatificum amanti. Tertium ponetur propter illud, quod nunc tactum est, quia non sufficit sola bonitas infinita in se, ut summe diligatur; sed oportet concurrere, quod sit bonum huius, inquantum participatur ad illo.

Contra primam viam arguitur sic, quia tunc si per impossibile esset alius Deus, esset super omnia diligendus ex charitate, quod videtur inconueniens ex se, & etiam per rationem; quia non possunt esse duo diligibilia super omnia: quia unum super alterum diligeretur, & tunc unum & idem diligeretur super omnia, & non diligeretur. Secundo, quia si ratio non simpliciter est ratio diligibilis super omnia: igitur ratio maior boni est ratio maioris diligibilitatis, & ita quilibet teneretur magis diligere proximum meliorem se, quam seipsum; quod non videtur probabile. Secundo improbat, quia actus charitatis, qui est perfectus, respicit Deum sub perfectissima ratione diligibilitatis: non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, comparatio aliqua in ad creaturam, sed aliqua ratio eius absoluta in se: absolute enim est melior in se, quam possit esse quæcumque habitudo ad alterum. Præterea, si inquantum est beatificum est principale obiectum charitatis, quæro quid est esse beatificum? aut respectus appetitivus quo appetit esse beatificum: quo actu, quo actu beatificatur. Si primo modo appetitum non est ratio terminans actum perfectum perfectæ, nisi ratione nature, cuius est talis appetitio; sicut nec universaliter appetitio est perfectio, sed necessitate completæ secundum naturam, cuius in se non est licet dicendum Deum esse sic obiectum charitatis. Nec secundum modum videtur probabile, quia illa ratio, que est in obiecto inquantum actu beatificatur, sequitur actum: non enim est differentia in obiecto inter actuale, & spirituale, nisi quia actus est circa ipsum actum: igitur hoc esset dicere quod inquantum terminat actum a charitate actum, habere

ratio

a Vide D. Ib. 2. 2. q. 29. art. 2.

b Vide D. Ib. 2. 2. q. 29. art. 3. q. 2. artic. 2.

a Deuter. 6. Mat. 22.

rationem formalem objecti actus. Similiter appetere bonum, ut iustitia, pertinet ad affectionem commodi, secundum quam voluntas non peccat in charitate. Præterea beatificatio tam actualis, quam appetitivalis, si dicitur aliqui in Deo, debet præcipue relationem rationis appetitivalis, vel actualis: nullus autem respectus rationis potest esse formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ad hoc possunt fieri aliquæ argumenta, quæ talia sunt in præf. 1. lib. 9. 3. de *subiectis Theologicis*. Contra tertium arguitur quia eiusdem actus non videtur duplex formalis ratio obiectiva: altera scilicet illatum rationis in ponente formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ex hoc arguitur ultimum, quia illud, quod est formalis ratio, quando coniungitur cum altero, si per se est, est obiectio formalis, sicut patet in aliis rationibus formalibus, puta si color coniungatur est ratio formalis calefactionis, si per se est calefactio per se: igitur alterum illorum, (a) quod unum est per se ratio obiectiva, si per se esset, terminaret, & per consequens reliquum non terminaret, nec modo terminat. Præterea, si aliquis errorum intellectualis esset a se, id est, non ab alio effectus, & effectus de se inhæret, (sicut insonatur Philosopho), quod asserit sic de intelligentiis aliis a prima) talis creatura posset diligere aliquid super omnia, & non illud secundum totam rationem, nisi primam: & tamen non esset participatio primi effectus.

Quantum ad istum articulum, dico quod ratio obiectiva actus charitatis, & habitus, potest intelligi tripliciter. Vel prima, que secundum se accepta nata est per se esse ratio terminandi: vel secunda, que est aliqua ratio procedens actum propter quam natus est actus eius circa obiectum: vel tertia, que quasi conueniatur, in quo quasi sequitur ipsum actum elicitum. Prima ratio est proprie ratio obiectiva, & non alia strictè loquendo: & hæc ratio obiectiva, est ratio Dei in se: præcipua enim ratio huius essentie, est ratio formalis terminandi omnem actum, & habitum Theologicum: & hoc in quantumque natura intellectualis, sicut factum est in primo *quest. de objectis Theologicis*. Quod probatur breviter ex hoc, quia potentia respiciens aliquod obiectum commune, si in ratione motiui sui in ratione termini, non potest periclitissime quietari, nisi in eo solo, in quo est periclitissima ratio obiecti adequati. Omnis autem potentia intellectiva & volitiva, respicit per obiectum adequatum terminantem totum ens: igitur in nulla natura, si per creatam, siue increata, potest periclitissime quietari nisi in illa, in qua est perfectissima ratio entitatis: ratio autem est solum ens primum, non habet rationem aliquam relativam, sed sub ratione, que est hoc ens: ergo, &c.

Secunda ratio potest aliquo modo dici ratio obiectiva actus alliciens ad amandum, non ipsa nata est allicere aliqualem ad amandum: & talis in proposito est ratio relativam huius nature ad amantem, in quantum est convenienter bonum communicativum sui illi: sicut enim

in

a. 12. N. 1. text. 4. vide de dist. 9. q. 2. §. 7. q. quod. ad hoc.

in nobis primo amatur aliquid propter bonum honestum: & secundo, quia sicut redamans, illa redamatio in eo est una specialis ratio amabilitatis in eo: alliciens ad amandum alia, quam propter bonum honestum: Ita in Deo non sola bonitas inhæret, vel hæc natura, ut hæc natura, allicet ad amandum: sed quod hæc bonitas amaverit me, communicando se mihi, secundario hoc allicet: & in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo invenitur ratio amabilitatis, & potest esse demonstrare, redamare, sine creando, siue reparando, siue disponendo ad beatificandum: ita quod inter hæc non sit distinctio, nec charitas respiciat magis ultimum quam secundum, nec secundum, quoniam primam: sed omnes scit rationes quædam, non solum boni honesti, sed boni communicativitatis, & amantis: & quia amans, ideo digni redamari, iuxta illud Joan. (a) *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos*. Tertia ratio, que est esse obiectum scienti actum, non est proprie ratio formalis obiectiva, quia naturaliter sequitur actum elicitum: & tamen per quanto semper comitatur actum, potest poni aliqua ratio obiectiva. Et hoc modo diligitur, in quantum est bonum beatificum diligens, sicut diceretur Deus diligere, in quantum summe diligitur, quod non est ex ratione formalis obiecti, sed sequitur rationem in obiecto concomitantem actum.

Exemplum huius distinctionis trimebris esset, (b) si poneretur unum quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei. Secundo, quod illud daret virtutem vivam oculo, qua videretur. Tertio si esset quietans visum, in quantum attingitur ab oculo per actum videndi, qui est ratio formalis terminandi amorem visum: si visus posset amare tale obiectum. Prima ratio, que visus tendit in obiectum, est prima ratio talis nature: pro eo, quod in tali natura est periclitio ratio obiecti adequati tali potentia, quantum potest esse in aliquo. Secunda est quedam ratio alliciens ad amandum pro quanto communicavit se huic, dando potentiam videndi. Tertia est ratio concomitans actum, in quo perfecte quietatur visus absolute: igitur prima ratio in visus respectu amare, si posset amare, esset ratio huius nature, & minime, & impropositissime ratio ejus, quod amaretur per actum. Ex quo videtur festi, quod impropositissime dicunt, dicentes Dennis in quantum est obiectum beatificum, esse obiectum charitatis. Si intelligant per beatificum, respectum actuale, in quantum scilicet terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligant respectum appetitivalis, tunc sicut arguimus est, illa non est ratio terminandi, nisi quia natura est ratio terminandi.

De tercio articulo, (c) ponitur quod natura non sufficit ad actum solum sine habitu iustitiae. Primo, quia natura determinatur ad unum, determinatur autem ad esse proprium appetendam ex secundo de Ge-

nra.

a. 1. Can. c. 4. b. Exemp. notab.

c. D. Th. 2. 2. q. 23. §. 1. 2. q. 16. s. 1. §. 2. C. Ecu. quod. 4. q. 11.

neratione, Text. 56. igitur non potest apperere sui esse, & sine quocumque posito, nisi dicatur, quod determinatur ad appetendum sui esse tantum conditionaliter, quod non videtur possibile: igitur quocumque natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse, quam ad appetendum Deum esse, si non possit utrumque simul habere; quia ad appetendum se esse, determinatur tanquam ad unum naturale, ad cuius oppositum non potest inclinari, quocumque conditione posita circa aliud, quia tunc non apperetur se, nisi eadem conditione. Præterea, naturalis appetitus, non videtur esse nisi respectu convenientis appetitus, & per consequens est primo respectu illius, cui apparet conveniens, illud est ipse animus: sed ut est primo respectu eius, non potest esse magis respectu alterius. Contra hoc arguitur primo, quia pars magis dicitur esse totius, (a) quam esse sui ipsius. Quod declaratur, & in quatuor mundo, & in mundo. In no. totius, quia aqua aënis est sui pars in universo (sicut pars multæ ex, uterentis) sicut pars de quibus erecto, & emella infra posita, & in multis aliis: quod tamen ad coæta naturalis inclinationem pertinet ad huius nature aënis, cum sit naturaliter gravis, & per consequens tendat totum esse: sed vincit ab inclinatione nature universalis: salvetur enim in hoc bonum totius universi, scilicet communitas, vel concipiatur partium eius, ad quod bonum, ut videtur in isto exemplo, magis inclinatur aqua, quam ad suum bonum particulare. Patet etiam in animo magis, quia magis exponit se animus ad salvandum caput, quam si, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis, quam salutem, & in hoc magis, quam sui ipsius: quia salus capitis est talis in natura, in nobiscum, quantum ad operationem vite, & inhiens vitalis: licet hoc ultra, cum quolibet creature sit participatio honoris divini, magis appetit esse boni Dei, quam sui ipsius, & per consequens natura rationis poterit esse naturalibus magis diligere bonum divinum, quam aliud quodecumque. Præterea, natura rationalis summa dicitur beatitudinem, sicut colligitur ab Augustino 13. de *Trinitate* cap. 9. sed non magis diligit beatitudinem, quam obiectum beatificum: igitur summe diligit obiectum beatificum, sicut super seipsum, & super se. Consideratur, quia desiderium & occidens seipsum, videtur esse, & tamen non edit beatitudinem: quia appetit eam, si possit eam habere: igitur plus amat beatitudinem, & per consequens obiectum beatificum, quam seipsum.

Ita rationes non cogunt. Prima non, quia ex. mpla illa non ostendunt proportionem solius eam ordinem, quod totum diligit magis bonum sui ipsius, vel partis principalis, quam minus principalis totius. Patet in primo exemplo, quia impossibile est aquam se movere ad partem, propter quod cum que bonum universi: quia ex quo habet bonum naturalem, quod determinata est ad unam actionem illa factis manens eadem nameto, nunquam poterit esse ratio formalis

agen

agendi opposita actione. Ipsi igitur dona non se movere sicut, sed solum movetur ab aliquo agente extrinseco, cui etiam nihil conficit, quantum est ex natura sua: violentus igitur movetur, comparando ad propriam naturam aque; pars igitur illa non amat bonum totius plus, quam solum, nec ex amore salvas totum, sed totum sive virtus regitiva in toto, cui attrahitur partes universi movere, quoniam libet partem universi, sicut congruit bene esse totius. Ex hoc igitur non habetur, nisi quod totum universum magis diligit bene esse totius, quam bene esse proprium huius partis. Idem etiam habetur ex alio exemplo: non enim minus ex suo appetitu exponit se pro toto corpore: sed homo habens illas partes unam tanquam principalem, & aliam tanquam minus principalem, exponit minus principalem, quam poterit amittere sine periculo totius, ad salvandum totum, & aliquam partem principalem, quam non poterit perdere sine periculo totius. Et ita potes habere in proposito, quod Deus magis diligit bene esse universi, quam bene esse unius: vel bene esse partis principalis, quam aliam minus principalem: sed non potes habere quod aliqua pars universi magis diligit bonum alterius partis quantumcumque principale, vel totius, quam suum esse proprium: sicut in illis exemplis pars tibi dimissa, & considerata secundum inclinationem suam, nunquam exponit se ad suum esse pro alio. In alio etiam peccat similitudo, quia est verum esse, quod accipitur de partibus illis, iste sunt aliqua totius rectum, & in salvando totum salvant seipsas in quantum habent esse in toto: non sic autem creatura est aliquod Dei, quasi partialiter, licet sit aliquod Dei, ut effectus, vel participans ipsum.

Secunda ratio de beatitudine non concludit, quia procedit tantum de affectione commodi: nam inter concupis ipsi amari, beatitudo maxime concupiscitur, sed non maxime diligitur: immo illud cui concupiscitur magis diligitur licet minus, eo quod est ad finem. Similiter, quod assumitur de beatitudine non est verum, nisi loquendo de ipsa in universalis, non determinando illud, in quo consistit, & ex hoc non habetur, quod aliquid diligit aliud a se, plus quam se, quia non determinatur, quod illud, in quo est beatitudo, sic aliud ab amante.

Isti igitur rationes non ostendunt, peno alias alias rationes ad conclusionem principalem. Prima est ista: Ratio naturalis ostendit naturam intellectuali esse aliquid summe diligendum: quia in omnibus actibus, & obiectis essentialiter ordinatur, est aliquid supremum, & ita aliqua directio suprema, & ita impertum obiectum sic diligibile: ratio autem naturalis non ostendit aliud a bono infinito esse summe diligendum, quia sic est igitur charitas ordinatur in oppositum eius, quod dicitur ratio recta, & ita non esse virtus: igitur dicitur solum summam bonum infinitum esse summe diligendum, & per consequens voluntas hoc poterit esse putis naturalibus: nihil enim potest intellectualis recte dirigere, in quod dicitur non possit voluntas naturalis naturaliter tendere, alias voluntas esset naturaliter mala, vel scilicet non libera ad tendendum in quolibet, secundum suam rationem boni, & cum

eundem quam ostenditur sibi ab intellectu. Et hoc est, quod arguitur in speciebus de Angelis, quia in statu innocentie non ierunt non celi; quia tunc non poterant habere actum non rectum; poterunt autem habere aliquem actum elicitum, & supponendum est, quod habuerunt, & hoc rectum, & non potuit esse aliquis alius rectus diligendo se super omnia, ergo. Præterea, §. hinc; vult Philof., quod factis politicis secundum rectam rationem debet se morti exponere pro bono Reip. Philosophus tamen non poneret talem habitum aliquod præmium post hanc vitam, sicut patet ex multis locis, in quibus dicitur autem esse in mortalem: & magis videtur declinare ad partem negativam; saltem si quis hoc sequendo rationem naturalem, dubitat de vita futura; propter eam, de qua dubitat, nullus deus exponere se morti; sed & debet exponere se, hoc est, quia in non exponendo est certissima afflictio boni virtutis; ergo circumscriptio omni præmio futuro, & hoc est consilium recte rationis, ut fortis politicus velit se non esse, ut perit bonum Reipubl. secundum rectam rationem magis est diligendum bonum divinum, quam bonum aliquid particulare; igitur secundum rectam rationem, quilibet debet velle se non esse, propter bonum divinum. Dicitur hic, quod fortis in exponendo se morti propter bonum virtutis, exponit maximum bonum virtutis; & maximum delectationis; & propter hæc bona, licet brevia, debet eligere talem actum; melior est enim unus actus excellentior, quam quocumque commisi: in hinc igitur fortis politicus non aligit suum non esse, sed optimum esse secundum esse virtutis, quia secundum rectam rationem, magis est eligendum non carere uno actu virtutis, quam non carere multis aliis commodis. Contra hoc, simpliciter magis auarum illud, pro cuius salute volo aliquid non esse, vel curae male sit, volo aliquid non esse, quam illud aliud, quod volo propter ipsum non esse: sed talis fortis non male fit Reipubl. vult se, & actum virtutis non esse: igitur simpliciter magis diligit bonum publicum, quod vult saltem, quam se, vel actum virtutis, pro cuius salute non se exponit, sed pro salute Reipubl. & ita sit argumentum. Additur quædam peroratio Theologica, quia si nullus potest habere actum virtutis perfectionem diligendi Deum super omnia ex puris naturalibus: igitur qui in veniet se prout ad talem actum, possit scire se esse in charitate, quia sine charitate non est talis prout; consequens est falsum, ergo.

Quantum ad illum articulum, propter illas duas rationes de conformitate voluntatis, & rationis est, & de forti politico, concedo conclusionem, quod ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas, saltem in statu nature, instituta, diligere Deum super omnia. Ad cuius declarationem primo expono qualiter sit intelligendum illud, *super omnia*. Secundo, qualiter ad hoc tenetur creatura rationalis: Tertio, quod hoc non obstat, habitus charitatis est necessarius, & ad quid.

a De hoc 4. d. 43. §. 2.

De primo, dico quod illud *super omnia* potest intelligi extensive, puta quod plus diligit Deum, quam omnia alia, & citius velle omnia alia non esse, quam Deum non esse: & intensive, puta ex maiori affectu vult Deo bene esse, quam aliquid alteri. (a) De primo membro, conceditur communiter, quod nihil aliud a Deo, nec omnia simul sunt æque appetenda, sicut Deus: De secundo, ponitur alia distinctio, quod amor excelsus amorem, vel quia ferventius, sive tenetius; vel quia fortius, sive firmiter: & dicitur illi amores sese excedere, sicut mater dicitur tenerius, & ardentius diligere filium; pater vero fortius, & firmiter, quia maiori periculo se exponeret pro amore filii. Hoc modo dicitur, quod affectus Dei debet esse super omnia, quantum ad firmitatem, ne scilicet, aliquid aliud possit ab hoc evellere: sed non oportet, quod sit super omnia, quantum ad fervorem, & tenetudinem; & dulcedinem, quia aliquando invenit se qui tenentius diligere creaturam, quam alias Deum.

Confirmatur hoc, quia si posset pro statu isto utroque modo diligere Deum super omnia: igitur posset implere illud præceptum Deuter. 6. *Dilige Dominum Deum tuum*, &c. cuius oppositum habetur in litera a magistro, & Augustino, & Aristotele qui volunt, quod hoc præceptum sit, ut quod tenemur illud implere, sed quod implebitur.

Contra istam distinctionem arguitur, quia solum hoc magis diligere quod firmiter diligitur: hoc enim magis diligo, cum minus volo malum accidere, & pro cuius bono salvando, magis me expono æt. amore, quia exponere sequitur amorem, & hoc loquendo de amore, qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi. Est igitur aliquid dicantur diligere ferventius, vel tenetius, qui tamen firmiter non diligunt; hoc non est ex aliquo excelsu amoris intellectivi in eis: sed forte aliquis passionis amoris sensitivi, sicut aliqui, qui dicuntur devoti, sentiant aliquid maiorem dulcedinem, quam alii multo solidiores in amore Dei, qui centuplum promptius sustinent martyrium: nec dulcedo est actus voluntatis elicitus, sed passio quadam actus retentiva, qua Deus allicit, & nutret parvulos, ne desinant in vita.

Dico igitur, quod illud, *super omnia*, debet intelligi utroque modo: sicut enim tenetur diligere Deum suum omnia alia extensive, ita etiam maiori affectu, quam aliquid aliud. Et dico *magis* simpliciter, quia scilicet magis respondet effectui opposito, quia facilius possit inclinari ad oppositum dilectionis, cuiuscumque alterius, quam Dei. Quod addit de illo præcepto, non valet, quia patet ratione fuisse dandum præceptum de visione Dei, non ut impletur, sed ut sciremus, quæ esset tendendum, cuius oppositum factis patet.

Dico igitur, quod illud præceptum extensive, & intensive secundum viam prædictam potest impleri in via: sed non, quamvis ad omnes condiciones, quæ exponuntur per illas additiones *in toto corde*.

a Vide Henric. & alios anteq.

Et ex tota anima, &c. quia non potest esse in vita ista tanta recollectio vitium, ut amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu terri, quanto potest si vires essent unitae, & non impedite: & quod talem intentionem actus; expulsi impedimentis, & recollectis viribus debet intelligi dictum Aug. & Magistri, quod preceptum illud non impletur in via: nam pronitas vitium inferiorum pro flatu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

Quantum ad secundum, dico quod illud preceptum affirmativum, Deuterone 6 & Matth. 22 *Dilige Dominum Deum tuum*, &c. Non tantum obligat semper ad oppositum intendendum, ne scilicet inuit actus odii, sed obligat pro aliquando ad actum elicitum: quia iste actus est circa finem, ex cuius bonitate descendit omnis bonitas moralis in actibus, qui sunt ad finem. Sicut igitur homo tenetur habere aliquam actum virtuosum, ita tenetur habere aliquem actum illius praecenti circa finem: sicut de diligendo. Quando autem sit hoc, forte determinatur hoc illud preceptum divinum; *Servate a Sabbatum*, & *Et mandate uniusquisque apud se* (id est), recolligendo se, & attendendo ad Deum tuum, Et Ecclesia specificavit quantum ad modum audientiam in die Dominico, de *Confes. d. l. c. Missae*. Non est autem simile de precepto diligendi proximum, sicut patet dist. sequens.

De tertio dico, sicut dictum est *d. 17. r. 1. 1. 1. 1.* quod ille habitus charitatis, quantum ad substantiam actus, dat aliquam intentionem ultorem, quam eadem potentia, & ex aequali conatu, dare non potest actu suo; & quanto potentia creata est perfectior, tanto plus deficit in actu, si non habet charitatem correspondentem. hoc secundum proportionem (dico Arithmetica, quod secundum Geometricam est aequalitas.) Quantum enim deficit voluntas minor si non habet charitatem sibi proportionabilem, tantum deficit voluntas maior Geometricae si non habet charitatem sibi proportionabilem. Quantum vero ad illam circumstantiam actus, quae est *esse acceptum Deo*, dictum est in primo ubi supra quod hoc est a claritate principaliter, & minus principaliter a voluntate uniformiter; igitur hoc ibi dictum est de necessitate habitudinis propriae actus, & praecipue charitatis, quantum ad aliquid quod est de circumstantia actus: quantum autem ad substantiam actus, dico sicut dictum est illic. Quantum etiam ad hanc conditionem habitus, scilicet quod ipse sit in usus; Dico hunc ipsum dictum est de se. & spe, quod non potest probari per rationem naturalem esse tales habitus in usus, sed solum hinc tenetur: & congruitas bona apparet, quia quantum ad actus circa Deum immediate, probabile est, quod non possit perfectissime patetis suprema portio, nisi immediate a Deo.

Ad ultimum argumentum principale, concedo quod charitas proprie potest dici amicitia, licet non omnino accipiendo a iustitia stricta, sicut accipit Philosophus ibi, sed aliquantulum extendendo: sicut

aut secundum intentionem eius ad Deum est aliquid excellentius amicitia. Illa enim excellentia objecti, non tollit quod est perfectio in objecto; sed illud quod est imperfectio. Honestas quippe in diligibili, & redamatio in illa non sunt conditiones per se in diligibili; non quidem imperfectio, tamen non est perfectio: si non redamator; sed aequalitas in istis est a multo concordant. Deus autem habet honestatem, & redamationem, sicut Iamnationem, & excellentiam potest esse amicitia ad ipsum, ita ut dicatur super amicitia. Et si arguatur quod aequalitas est ratio amicitiae: Verum est supposita honestate, quae est prima ratio amicitiae. Aequalitas autem est ratio amicitiae sicuti sumpta: sed excellentia est ratio habitus magis similis, vel perfectioris, quam est amicitia. Talis in proposito voce charitatem.

Ad secundum, dico quod non solum ex charitate potest Deus super omnia diligere, sed et naturalibus factum in stata n stare instituta. Est ad illud principium Philosoph. *dispositio 9. Ethic.* Dico, quod habet intelligi quantum ad innotescendum; innotescit quippe amicitia ad alterum, quando appeto alteri similia his, quae mihi, sed non quantum ad per se rationem, quasi non sit illa amicitia. In amicitia tamen stricte accepta, quae est inter aequales (ibi siquidem amicitia ad se) est mensura amicitiae ad alterum, & non e converso. Et cum arguitur ibi de unitate; Dico, quod duae conditiones concurrunt in objecto amabili, scilicet unitas, & bonitas. Et licet bonitas quandoque super unitate sit: tamen bonitas ex alia parte recipitur. Ad retinendum eadem conclusionem, nec tamen imperit charitas, ut dictum est. Ad quartum, dico quod non potest acquiri ex actibus alio quae habitus quidem speciei cum charitate, licet possit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum, sub eadem ratione objecti, & etiam per actum similem, quia super omnia diligendo. Quocumque enim natura non potest esse nisi aliquo efficiente eiusdem speciei cum efficiente alterius, non est eadem speciei cum illa alia, sicut est in proposito.

Ad duo argum. pro primo membro in articulo de objecto formali Charitatis: Ad primum dico, quod illa positio duorum Deorum destruit naturam charitatis. Quicumque enim habitus ex se tendit in unum potere, ipsum tendere in plura, est ponere ipsum non esse ipsum: sicut si aliquis habitus proprius simpliciter primo principi, ponetur esse alterius primi principii; et tunc ponere hunc habitum esse huius objecti, ut proprii, & non proprii. Ita dico in proposito, quod plures esse Deos, includit utrumque esse diligendum ex charitate, & neutrum. Ad aliud dico, quod non est simile de *magis*, & *minus* in aliquo ordine; & de iure in illo ordine quod omne extrinsecum operans circa illa illius ordinis. Potest enim operatio alicuius necessario requirere superiorem, ut sit perfectissima; & tamen non necessario habet ordinem ad alia ordinata in illo ordine. Exemplum, in coloribus non potest esse perfectissima visio, nisi perfectissima coloris; & tamen non oportet necessario, quod in perfectiore visio circa

colorem propinquoitem illi. Et ratio est, quia ratio quietationis ex parte perfectissimi coloris, est ratio totalis eius, quæ in a se est dimittitur: & ideo licet in proposito unum aliquo qualiter excellat alterum in nullo tamen est ratio quietandi; licet potentia naturaliter sit libera. Licet ergo solum infinitum bonum quietet voluntatem, & hoc in quantum infinitum bonum: non tamen oportet quodlibet bonum finitum secundum gradum suum in bonitate magis, & minus quietare: quia illi gradus sunt accidentales per comparationem ad extrinsecum quietandum.

DISTINCT. XXVIII.

Circa istam vigesimam octavam Distinctionem, in qua Magister agit de diligendis ex charitate, queritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum eodem habitu sit diligendus proximus; quo diligitur Deus?

Quod non, quia unus habitus est unum obiectum formale: in Deo autem, & proximo est alia, & alia ratio formalis bonitatis.

Præterea, ille habitus quo diligitur Deus, est habitus Theologicus: igitur respicit solum Deum pro obiecto: non autem aliquid creatum. Respondetur, quod hoc verum est principaliter, tamen respicit aliud prout attribuitur ipsi Deo. Contra, si attributo sufficeret: igitur omnium posset esse unus habitus intellectualis, & etiam appetitivus: quia omnia attribuitur ad unum. Similiter omnes vires morales attribuitur ad unum, scilicet ad sollicitatem, tantquam ad per se appetibile. Præterea ad principale, & alius est habitus principii, & conclusionis: igitur similiter in appetivis alius est habitus finis, & eius: quod est ad finem: charitas est finis: ergo, &c.

Contra, 1. C. In. Jo. 14. cap. Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat, & fratrem suum.

He sunt tria videnda. Primo, qualiter ille habitus, quo diligitur Deus, respiciat proximum. Secundo de habitu habendo circa proximum. Terio, quis sit ille proximus.

De primo, dico, quod charitas, sicut tactum est diss. 17. primi dicitur habitus, quo Deus habetur charus. Posset autem haberi charus aliquo amore privato, quo amans nolle habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres charas: sed ille habitus nec est fer ordinarius, nec perfectus. Non quidem er inatus: quia Deus, qui est bonum commune, non vult esse bonum privatum alicujus. Nec secundum rectam rationem debet aliquis sibi appropriare sicut bonum commune: & ideo amot ille inclinatur ad hoc bonum, ut ad bonum proprium, non condiligendum, nec habendum ab alio, esset inordinatus. Est etiam imperfectus, quia perfecte diligens, vult dile-

ctum

cum diligi (a), sicut patet per Ricard. igitur Deus infundens habitum, quo animi ordinate, & perfecte tendit in ipsum, de habitum, quo habetur charus ut bonum commune, & condiligendum ab aliis: & ita habitus ille, qui est Dei (b), inclinatur etiam ad velle ipsum haberi charum, & diligi ab alio, sicut cupit amicitia sit ei grata, vel non displicens pro tunc pro quando est grata. Sicut igitur ille habitus in linat ad diligendum Deum in se ordinare, & perfecte, ita inclinatur ad velle eum diligi a se, & a quocumque alio, cuius amicitia sit grata ei. Et hoc patet qualiter habitus charitatis sic utitur, quia non respicit primo plura obiecta, sed solum Deum respicit pro primo obiecto ut in se bonum primum, & secundario velle eum diligi, & per dilectionem haberi a quocumque, quantum est in fo: quia in hoc est perfecta, & ordinata dilectio eius: & hoc volendo, diligo me, & proximum ex charitate volendo mihi, & sibi velle, & per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter iustitiam ita quod primum obiectum est solum Deus in se: omnia autem alia sunt quedam obiecta media quasi ad eum reflexorum, in quibus ita tendo in infinitum bonum, quod est Deus: idem autem est habitus actus recti, & reflexi. Contra hoc obicitur, quia non eodem habitu intelligo Deum, & alium intelligere Deum: igitur a simili non eodem modo Deo bene esse, & alium velle Deo bene esse.

Respondetur: alio super quem sit reflexio, potest significare nominaliter, (c) & tunc significat actum solum secundum quidam tunc: vel verbaliter, & tunc significat actum suum in se in supposito, vel ut convenientem supposito. Primo modo universaliter ad eodem habitu potest elicere actus, & fieri reflexio super illum, non solum in intellectibus, sed etiam in appetitivis: quo enim intelligo aliquid, intelligo intellectationem illius, sive inherentem mihi, sive alteri. Secundo modo exprimitur per infinitivum, & tunc incommensuratur ad velle, non necessario accipitur suo ratione presentis: possunt enim velle te curere, licet non pro nunc sed pro aliis. Si autem comparatur ad scire, quia scientia non est nisi respectu veri, nec scire respectu agere nisi sit agere respectu illius suppositi; scire non reflexivum super actum sic significatum, nisi actus in se supposito, cui supponitur illi: & quia possibile est in me esse scientiam actus recti, & reflexivi in se utique hoc, quod actus ille inclinatur alii a me; ideo non habeo actum reflexivum illius suppositi super actum istum, ut significatum verbaliter, & dictum de aliquo supposito. Patet igitur, quod licet non eodem modo in Deum, & sciam te scire Deum, tamen in eodem volo Deum, & volo te velle Deum: & in hoc diligo te ex charitate, qui secundum hoc volo tibi bonum iustitiam. Et secundum hoc non assignatur proximus quasi secundum obiectum charitatis, sed quod omnino accidentale obiectum: quia, ut aliquid potest condiligere mecum perfecte, & ordinare dilectum. Et ad hoc eum diligo, ut condiligat, & in hoc quasi acci-

T 3

dena-

a 3. de Trin. b Quere Henr. in ar. 54. c Videatur Leo. opus in hac dis. & Pigniorari. explicantes hanc respons.

denialiter eum diligo; non propter eum, sed propter objectum, quod volo ab eo condigi; & volendo hoc ab eo diligi, volo tibi impiciter bonum, quia bonum iustitiae.

De secundo dico (a), quod licet negatio conclusionis non necessario sequenti ex principio necessario, non arguit negationem principii, sed potest stare cum affectione principii; quia non omnis error conclusionem delinquit affectionem principii: ita etiam non necessario sequitur ex dilectione infiniti boni dilectio boni finis. Nec in actibus dilectionis sequitur ex natura rei destructio dilectionis Dei, ex destructione dilectionis proximi: & hoc bene intelligatur destructio dilectionis contrarie, vel contradictorie. & multo magis ex natura habitus non esset contradictio, quod esse respectu Dei, & non respectu proximi. Est igitur iste habitus circa alium, quatenus procedunt est datum de diligendo illud alium: & ad illud datum oportet ut illo habitu, aut saltem non contra agere illi habitui, alioquin destrueretur actus, & habitus circa Deum: non quidem ex natura contradictionis, sed per naturam demeritis; transgressio enim precepti non corrumpit positive habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur ut Deus se subtrahat, & se nec habens, nec actus possit inesse: quia quantum est ex parte habitus, ille est talis, quod ex natura sua vultus est inclinare ad amandum non privare; & ideo actus amandi privatus, qui scilicet dicitur amare proximum, nullo modo potest esse talis habitus. Et in hoc apparet magna perfectio illius habitus, quia estis actus acquiritur potest esse maior, eorum unumque charitas iustitia, quantum ad intentionem actus efficiendi hinc inde; tamen ille habitus iniustus, quia ordinatus, & perfectus in genere habituum appetitivorum, non potest esse Dei, nisi sit boni communis & condiligendi: ideo non potest esse principium alicuius actus, quo diligitur Deus cum contrario dilectionis proximi: Patet igitur de actu, qualiter est necessarius ex natura habitus, si aliquid debeat elicere de illo habitu: hoc tamen intelligendo, quod non potest elicere, ut privatus, nec ut contrarius actui circa proximum. Et natura etiam precepti superadditi habitui, oportet elucere actum circa proximum positive, vel saltem non contrarie, ne scilicet demeratur quis corruptionem habitus, qui est circa Deum.

Quantum ad tertium dico, quod proximus est quilibet, cuius iustitia est grata dilecto, ut scilicet ab eo diligeretur: non enim debet summe dilectum a me, velle diligi a aliquo, cuius dilectio penes est sibi grata, & a quo non vult diligi. Quia igitur certum est Beatitudinem dilectionem esse Deo gratam, absolute debet velle ipsum ab eis diligi: & quia ex quocumque viatore signato est dubium, debet hoc sibi velle ex conditione, scilicet si placeat ei ab eo diligi, vel quando placeat ei ab eo diligi. Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos sibi gratos, potest haberi absolute actus volendi Deum ab eis diligi.

Ad

a De quo vid. d. q. ult.

Ad primum argumentum dicitur, quomodo hic est unum obiectum tantum. & cum probatur quod sit alia ratio bonitatis in Deo, & in proximo: Dico, quod ratio bonitatis proximi, non est ratio terminandi actum, sed tantum ratio bonitatis divina: quia si in bonitate proximi tendat hoc non est nisi actu reflexo, qui iconer ulterius tendit in obiectum actus recti, sicut prius dictum est: Ad secundum, patet per idem, quia hoc verum habet pro obiecto quietativo, tantum Deum: tamen pro obiecto proximo in actu reflexo, potest habere aliquid creatum: & ita forte visio in patria poterit habere pro obiecto aliquid creatum: non tamen sentiendo ibi, sed ulterius tendendo in Deum. Ad tertium dico, quod per habitum principii tenditur in principium, secundum proprietatem veritatis, quam habet: actus terminis & per habitum conclusionis tenditur in conclusionem secundum proprietatem veritatem eius, quam habet ex terminis, aliam veritatem principii: non sic in proposito, sed tantum est una bonitas, quae est ratio tendendi: non enim movet plus bonitas proximi, quam amicitiae, si scilicet possit Deum diligere. Si enim per se diligo eum, volo eum diligi ab omni potente diligere eum ordinate, cuius dilectio est placet: n. est generaliter simile in obiectis intellectus, & sensus, & in obiectis voluntatis affectivis, & volitis.

DISTINCTIO XXIX.

Circa istam vigesimam nonam Distinctionem, in qua Magister agit de ordine diligendi ex charitate, queritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum quilibet teneatur maxime diligere se post Deum?

Quod non. 9. *Erbic. vituperatur amator sui, & multa ibi de hoc.*

Præterea, Gregor. in hymn. super illud Luc. *Miser illis homo: non mo ad seipsum proprie charitatem habere dicitur: sed dilectio in alterum tendit, ut charitas dicitur post.* Contra, mensura est peccatorum mensurata: sed dilectio sui, est mensura dilectionis proximi, iuxta illud Matth. 23. & 22. *Diliger proximum tuum sicut teipsum.*

Ex dictis in questione precedenti, patet solutio huius questionis: Charitas enim ex hoc, quod sit principium tendendi in Deum actu directo, est principium referendi super actus illos, quibus tenditur in Deum; & in hoc, sicut dictum est ibi, est principium volendi cuilibet potente diligere Deum, quod diligit ipsum: inter omnes autem actus iustidem rationis, tendentes in Deum, charitas est principium immediate referendi super actum, quem elicit habent chari-

T 4

a De quo vid. d. q. ult.

rationem, quo tendit, & diligit Deum; igitur post Deum immediatissime, vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum: & hoc volendo diligit se, quia diligit tibi bonum iustitiae & igitur immediate post Deum tenetur se diligere ex charitate. Hoc confirmatur, quia pensatis iat omnibus bonis, & amicitis, quae sunt ratione diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfecta & summa ratio bonitatis; occurrit in scripto alia ratio maxime, scilicet iustitiae, quae est perfecta iustitiae: igitur quilibet inclinatur naturaliter ad dilectionem sui, post bonum infinitum: inclinatio autem naturalis est recta.

Ad primum autem uentum dico, (a) quod Philosophus exponit se ibi, quomodo uterque potest esse inmoderatum amorem sui: non autem moderatum. Ad secundum dico, quod omnis diligens se ex charitate, diligit se in ordine ad bonum infinitum; quia diligit tibi actum illum, vel habitum, quo tendit in illud bonum; & in hac dilectione tendit in alterum, qui in Deum tanquam in principale obiectum actus: Et tamen ad se habet charitatem, licet non ut ad obiectum finale, sed proximum ordinatum ad obiectum ultimum, quod est ad eum distinctum.

DISTINCTIO XXX.

Circa istam trigessimam Distinctionem, in qua Magister agit de Charitate, quantum ad perfectionem mensuram, quaritur unum.

QUESTIO UNICA.

Verum necesse sit ex charitate diligere inimicum?

Quod non, Luc. 10. Phariseo interroganti, *Quis est meus proximus?* Respondit Christus: *Qui fecit misericordiam cum illo.* Videtur ergo determinasse, quod solus ille habendus est proximus, qui talis facit: sed inimicus non facit talia: ergo, Præterea, 3. Reg. 7. super illud, *Fecit quoque mare.* Glossa, *Decem præcepta in lege, Dominus omnia, quae facta esse debent expressis: sed tibi non est aliquod præceptum de diligendo inimicum.* Præterea, Luc. 6. Glossa, *Quære: & Augustinus super illud Psalmi. (2.) Reuera oculos meos: & Matth. 5. *Quæstus, quis dilectum est amicum, odio habebis inimicum tuum: sed moralia præcepta manent eadem in nova lege, quæ in veteri: igitur manet hoc in nova lege.**

Præterea; 2. Topic (c) in contrariis tenet consequentia in seipsis: igitur si amicus est diligendus, inimicus est odandus: ista enim sunt contraria de contrariis. Contra, Matth. 5. *Ego autem dico vobis, Diligite inimicos vestros, &c.* Et probatur illud ibi: *Quia si diligitis*

illis caris, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Præterea, Matth. 6. *Diserte, &c.* & subiungit probationem illius argumenti: igitur quilibet de necessitate ad hoc tenetur. Præterea, Matth. 18. in parabola de seruo, qui petie debitum, subiungitur, *Sic & Pater vester in caelestis, &c.*

Respondetur: Inimicus potest considerari per se, deest, inquam in iocundis, & per accidens, inquam in homo. Primo modo dicto, quod inimicus non est tantum malus privatione boni, sed habito pectore, quod sicut iustus dicitur non tantum carens habitu iustitiae, sed etiam habet habitum iniustitiae contrarium, causam ex actibus iniustis, sicut habetur a Boethio super Prædicamentum, cap. de Qualitate. Hoc modo; cum amicitia respiciat bonum virtutum in amico, & hoc consequens actum virtutum in amante; inimicitia respiciat malum disconveniens bono, quod est in eo, qui est inimicus. Inimicus ergo inquam tali; est malus, & vitiosus, & per consequens, nullo modo est sic diligendus. Hoc enim modo odit inimicum, qui odit Psalm. 101. *Defecit peccator in terra, & iniqui, ista ut non sint.* Non sunt quidem inimici, sive inquit: quia, *Veritas imple, & non erant.* Prov. 12. Loquendo autem de inimico per accidens, scilicet de hoc homine, qui tunc est inimicus; habet quatuor difficultates, & sic modo possunt argui de dilectione, vel potius quasi per modum arcendi eliciendi, vel quasi prohibitive per modum adus contrarij arcendi. Secundum est magis necessarium, quia præcepta affirmativa magis obligant, ne contraria eorum sint. Et isto modo accipiendi *diligere*, scilicet pro non odire, distinguitur quod duplex bonum affinis non odire tibi, scilicet bonum spirituale, scilicet quo attingit, vel natus est attingere Deum: vel aliud bonum ididitatem, quod potest ordinari ad illud, & ad oppositum; verbi gratia de primo, ipsum diligere Deum amore amicitiae; ut est bonum honestum: vel concupiscere tibi Deum, ut est bonum commodi, ipsum audire Missas, prædicationem, correctionem, instructionem, per que convertitur ad diligendum Deum. Et notandum de iocundo, istam vivere vita corporalis, esse sanam, diutem, fortem, & huiusmodi. Quantum ad prima bona, non videtur, quod possimus illa tibi odire, vel nolle: quia hoc non fiat, cum petere diligere Deum, scilicet nolle ipsum condigi ab alio, cuius amicitia non sollicitus est displicere; & hoc additigi tam ratione boni honesti, scilicet propter se, quam ratione boni commodi eius. Nec pari ratione fiat cum perfecte diligere Deum, nolle alii illa, per que inducatur ad diligendum Deum.

Sed de aliis bonis indifferenter, videtur quod possum odire illa proximo; tum, quia possum ordinare odire, vel nolle illa mihi; tum etiam, quia ille potest ordinare nolle tibi ea: & quæcumque ipse potest ordinare nolle tibi, vel ego nolle, si essent tales, qualis est ipse, possum tibi ordinare nolle. Assumpta potest. Possum enim ordinare nolle mihi divitias, facultatem, & universaliter necessitiam ad vitam corporalem: & hoc duplitate, vel contrarietate ea, sicut si

fam potest voluuntate; vel volendo Deum diligere illa mihi propter peccata mea; vel voluuntate consequente, ut si sint iusticia, acceptare ea, & parere de his jam iusticia. Consimiliter ergo possum tot modis velle opposita coram sibi, ut pauperem voluntariam; & ita carere divitiis, insigilli sibi a Deo a iusta mala ad correctionem, si crederem ipsum per talia commodis tempore addere ad peccata sua, possum velle sibi opposita illorum commodiorum. Et quoad hoc confutemur est dicendum de bonis fortune, & de bonis corporis. Sed de vita corporali videtur dubium, an possum illam sibi odire, vel nolles; & videtur, quod sic: tum, quia iudex in causa criminali potest iuste sententia contra eum; actor etiam in eadem causa potest licite agere contra eum: atque igitur potest velle effectum illius sententia, qui effectus est occisio Rei. Similiter si quis impugnet Ecclesiam, cum talis quantum est in se, impediatur bonum commune, scilicet paxem Ecclesie; ut bonum commune salvetur, videtur, quod aliquis possit ordinare velle tali persecutori mortem corporalem propter bonum commune: quod impedit, scilicet pacem Ecclesie.

Quantum ad homicidium potest, quod non potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolles sibi vitam: quia post mortem non est ignorantia, ut tenetur; nec conversio ad diligendum. Deum, sicut est post privationem divinitatum, vel torquentiam, & talium: immo privatio talium potest esse occasio penitentia; non autem privatio vite corporalis. Non videtur autem, quod possum ordinare velle alicui illud, per quod impliciter excluditur a possidendo diligendo Deum. Potest tamen quis ordinare velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta si credit eum finaliter iuratum malum: & tunc sibi potest optare mortem; vel ut dat locum Sanctis, quos impedit vel ne addat peccata peccatis, propter quod post mortem actus purgatur. Et ille dicitur causa colliguntur ex Legibus B. Anastasia, que scripsit Chrysoyogus de viro suo Publico (a), ut si Deus praevideret eum in infidelitate mansurum, suberet etiam dare locum Sanctis. Hoc quoad primum. Et sequitur, quoad secundum, *Quia melius est ei animam exhalare, quam Dei Vultum despiciere, & ita nec Mercari, nec in duobus procedentibus de iudice, & tyranno, potest quis absolute velle proximo mortem corporalem: immo magis quantum in se est, debet nolles. Ubi sciendum, quod sicut dicitur *dist. 15. hujus, & supra, (b)* quando ex positione alicuius conditionis simpliciter potest, alicui velle aliquid, non simpliciter velle illud, sed magis respicit, sicut pater de prociuitate mercis in mare, qui propter tempestatem exortam, que est simpliciter sibi nolita, voluntarie proficit necesse. Illud voluntarium non est mere voluntarium, quia non est volitum, nisi ex suppositione cuiusdam noliti: quod autem est possibile tunc ex suppositione impossibile, non est simpliciter possibile. In omnibus autem praeclatis*

cas-

exiunt, illud propter quod mors est volita, est simpliciter nolendum. Tenetur enim iudex, & actor in causis nolles ipsum esse cum ex suppositione criminis. Tenetur etiam pater in perfectionem tyrannorum, nolles eos esse tyannos contra Ecclesiam. Tenetur etiam in articulo et si quis quantum est in se, nolles ipsum esse finaliter reprobum: & ideo si ponatur opposita illorum, potest velle sibi potius mortem, tamen cum quidam tristitia, quod non est impleretur velle. Dicitur est enim iure supra, quod velle conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum veniat. Patet igitur ad primum argumentum de iudice, & actore. Et licet per idem potest dici ad secundum de tyranno, tamen ibi alter potest dici, quod tyrannus non potest inire nisi persecutionem extrinsecam iuxta illud Salvatoris: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, & posses non habent amplius quam faciem.* Talis autem persecutio exterior frequenter est electis materia triumphandi in virtutibus, praeipue in patientia, que secundum Iacobum, *Opus perfectum habet.* Hoc enim modo a principio queritur facile a persecutione pallia est, & ex hoc prodeit: & ideo in eam illis non videtur, quod licet optare tyranno etiam in eadem corporalem, nihil forte est aliud, a quo possibile esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua; & tunc potest aliquis optare, quod a tali iudice fieret iustitia; tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolles ipsum esse dignum a tali potius.

Sed loquendo de alio intellectu precepti, scilicet de actu positivo diligendi proximum, potest dici, quod non tenetur quis aliquando elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam tenetur cogitare de eo, puta si esset aliquis in occupacione circa contemplacionem Dei, quod nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo. Si etiam cogitet, non est necesse elicere actum diligendi circa ipsum, quia absolute hoc potest habere circa finem ab eo ordinatum, & circa ea que sunt ad finem consequendum necessaria, & si hoc, igitur multo magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de eo. Tamen moderando illud, potest dici, quod si appareret alicui evidens necessitas proximi, vel iudicium, puta quod sine ipso non potest habere libi necessaria ad attingendam ad dileccionem Dei, puta si esset infidelis, & sine eius doctrina non possit converti ad veritatem: vel si esset malus, & sine eius correctione non potest converti ad bonum, quod tamen forte nunquam contingeret: ibi tenetur quis non solum ad velle bonum finale spirituale proximo: immo etiam ipsa bona necessaria ibi ad consequendum finale bonum non solum velle, sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas. Quantum autem ad divitias, ut tactum est prius, non tenetur quis in aliquo casu positive velle sibi illa. Quantum autem ad bona spiritualia, tenetur etiam quis velle sibi non solum interiora, sed etiam exteriora efficaciter in opere; specialiter quantum ad hoc, quod quilibet tenetur orare Deum suum pro se, & pro tota Ecclesia Dei: & tenetur velle istam orationem valere bono, & malo ad bonum spirituale

fuerit

a In legenda S. Chrysoyoni. Vide Niceph. lib. 14. hist. c. 58. in fine.
b Dist. 6. hujus artic.

licet enim esset malus sionachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manna: ita non esset bonus in Eccl. fia, qui nollet bonum adum sumi, si quem habet, valetis omni numero Ecclesie, pro quibus Deus illum acceptat, & pro quanto potest valetis sibi, & aliis, nunquam autem teneret, quis velle simpliciter illud, cuius oppositum potest bene nolle. Sed de vita corporali, forte teneret quis velle quoad adum interiori, & eam saluare simpliciter quoad adum exteriori, si non adit alius proximus, qui possit eum iuvare; puta si quis moreretur iam, vel in fluvio, & unus solus adesset, qui possit liberare eum; teneretur forte non tantum huic velle vitam, sed et eam habere, pro viribus laborare. Unde tamen probetur illa tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione: quia si tunc periret, posito quod esset bonus, pertinere ad diligentiam Deum perire in patria, & salvatus ad vitam corporalem, forte fuisset postea lapsus in peccatum, & forte finaliter malus: pium tamen est laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est, si est bonus, quod erit melior, & valetis sibi, & aliis sua bonitas: & si est malus, supponendum est, quod corrigetur: hoc enim est pie iudicare, scilicet interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

Ad primum argumentum, dico quod illa responsio Christi ad Pharisaeum, *quis est proximus?* dicitur sic intelligi: proximus dicitur relatione equiparatus sicut amicus, vel frater: igitur si faciens misericordiam, est proximus, quod habebatur ex responsione Pharisaei; loquitur quod ille, cui facta est misericordia, habebatur apud eum tanquam proximus. Non erat autem gentis suae, nec sibi ligatus ex natione, sed eamque ex patria: igitur quilibet quantumcumque extraneus, cui ego possim servire in necessitate, est habendus ut proximus: & hoc est, quod dicit Iul. Saluator, *Prode, & tu fac similiter*: id est, habe pro proximo omnem, cui potes bene facere, etiam si tibi extraneus, non igitur bene faciens est tantum proximus; sed etiam omni potes bene pari a nobis; & hoc, live passione exteriori, live bona dilectione passiva, quae est interior: & hoc modo beat. quisque non possunt bene facere, possunt bene diligere, & esse proximi. Deus autem licet bene diligatur, non tamen ex dilectione alienus potest ad alii aliquid bonum, & ideo non comprehenditur sub proximo. (a) Ad secundum, dico quod omnia praecpta secundum similitudinem, excolunt illud praecceptum: *Dilige proximum*, quia inspicitur illa, in quibus non debet odire inimicum; nam non oportet includi non odire sibi in iuste vitam corporalem, non furari, non mactari, includit non odire sibi bonum fortunae, vel sanae, & sic de aliis. Ad auctoritatem Augustini, quare, ad illud Matth. 5. *Dilectum est unicuique*; tunc loquitur Saluator, *dilectum est*, & non, scriptum est, quia hoc scriptum erat, *Dilige amicum tuum*: non tamen erat scriptum, *odire inimicum*.

Sed

Sed Iudaei pervertentes Scripturam arguunt hoc per locum à contrario sensu, & ita servabant. Quod autem male intellexerint, probat Saluator, *Si enim tantum diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habetis?* Sic etiam male intellexerunt in pluribus aliis locis, sicut patet Ioh. de illo accepto, *Honora patrem tuum, & matrem*, de quo r. darguit cor Saluator, qui interpretabatur, quod si quis obsequit substantiam suam in templo, & non daret patri egeni: quod servat praecceptum, quia Deus est pater spiritualis, Sed Deus hoc reprobat: *Iratum*, inquit, *est vultus mandatum Dei propter traditionem vestram.* (a) Per hoc patet ad illud de secundo Topicorum, quia illa regula, non intelligitur nisi de contrariis praecib: hoc est, ubi non ambo contraria ex una parte subsunt tui extremo alterius contrarietatis: si enim color haberet contrarium, puta, A, non sequitur, *alvum est coloratum*; igitur *nigrum est*, A, sic est in proposito, quia sub ratione diligibilium contractatur amicus, & inimicus, loquendo de initio per accidens: quia eadem ratio diligibilis est in utroque, scilicet posthilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantum sunt imago Dei.

DISTINCTIO XXXI.

Circa istam trigesimalam primam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantum ad eius durationem, quaeritur.

QUESTIO UNICA.

Utrum Charitas maneat in Patria, ita quod non evacuetur?

Quod non; nam ratio Apostoli. 1. ad Corinth. 13. quare aliqua dona evacuantur, est, quia sunt ex parte: sed charitas nunc est ex parte, quia imperfecta: alioquin cum in ea sit beatitudo, esset nunc aliquis sine periculis beatus. Quod si dicitur beatitudinem non consistere in habitu charitatis, sed in actu eius: Contra, secundum perfectionem habitus potest elici actus sui proportionatus: & ita si habitus est nunc aequalis ei, qui est in patria, consimiliter erit & actus: & ita fructuosa longeva, & perfecta nunc, sicut tunc. Praeterea, Fides evacuetur, quia est circa obiectum latens: circa idem vero est charitas. Praeterea, Aug. 83. q. 9. 48. Quaedam sunt credibilia, quae nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historia: sed talium, quorum nunc habetur fides in via, aliquid cognitio potest haberi in patria, & non nisi fides, quia tantum possunt credi: igitur fides, saltem quantum ad illa, non evacuetur. Praeterea, eodem habitu conceptivo aliquid, & quiesco in habitu: si nam secundum August. 9. de Trin. cap. ult. *Appetitus indiansi si amor fructus*

lib

Et multo magis patet de habitu. Probatum etiam a sensu in naturalibus, quia eadem forma est principium motus ad ter animum, & quies in termino: cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit habitus quiescendi in ipso habito, & ita non evacuetur. Contra. Corinth. 13. videtur auctoritas Apolloli expressa ad oppositum. *Charitas nunquam exiit;* &c.

Respondetur: nullus habitus potendus est ibi manere frustra: frustra autem esset ibi habitus, cujus inclinatio esset tunc impossibilis: fides autem ex ratione sua inclinatur tantum in verum latens, secundum Glo. super illud H. b. 11. *Fides est substantia verum sperandarum, argumentum non apparentium:* & spes tantum inclinatur in bonum commanodabilem, iuxta illud Rom. 8. *Spes, que videtur, non est spes;* accipiendo *sperari* pro sperato; scilicet pro objecto: inclinationes autem sue non poterunt haberi in parva, ubi erit verum patens, & bonum habitibus: igitur illi habitus non manebunt, quia essent superflui. Sed hic est unus dubium, an scilicet illa virtutes evacuetur, quia succedant eis aliqua incompossibilis: Respondetur, non oportet timere, quod succedant eis alii habitus, loquendo proprie; sicut habitus differunt ab actibus: quia sicut dicitur est supra in materia de anima Christi, non est necessarium ponere aliquem habitum in parva creatura in ipsa anima, qui sit principium videndi, vel tenendi objectum, sicut alium, nisi charitatem: quia habitus non ponitur in potentia, (a) nisi ad faciendum, & habitandum pot. utiam, ad eliciendum actum. (b) saltem in intellectualibus, ut obiectum sit presens intellectui, ut intellectus possit prompte operari circa illud, quod non potest, si obiectum esset in quolibet actu de novo adspiciendum: sed ibi obiectum semper erit presens, & semper agens in potentiam, & potentia erit summe facilitata, & inclinata: Quod si succedat aliqui actus repugnans illi, qui nunc habentur, ut videre, & sentire succedant erudire, & sperare, (b) illi actus succedentes non habent proprie incompossibilitatem ad habitus fides, & spes. Quod probatur, quia Paulus in rapto habuit saltem actum visionis: & tamen non erat in eo evacuatus habitus fides: igitur ille actus non repugnat habitui fides: non ergo evacuat habitus fides, & spes, quia succedat eis aliquid incompossibile sed quia essent superflui. Sed adhuc restat aliud dubium circa obiectum istarum virtutum, quia videtur, quod certum formale obiectum non sit Deus, ut latens, five ut absens, ita quod latentia, vel absentia sit formalis ratio obiecti sed sola ratio obiecti est Deus, ut Deus, sicut actum est *dist. ad. huius, & in primo q. de objectis Theologiae.* (c) & tunc non videtur, quod formali ratione obiecti careant habitus illi: & ita poterunt manere, & inclinare in obiectum proprium: & eodem modo potest argui de actibus; nam idem sub eadem ratione est obiectum habitus, & actus proprii illius habitus.

Præ-

Præterea, sicut arguimus est, (a) saltem de spe, videtur, quod possit esse incipiens ad desiderandum absens, & amandum præterit. Dico, quod respectu ejusdem obiecti, & sub eadem ratione formalis possunt esse multi actus: & non solum potentiarum ordinatarum, sed ejusdem potentie, differentes secundum perfectum, & imperfectum: nec tantum secundum quod perfectum, & imperfectum, sed sicut magis, & minus in eadem specie: sed forte se habent diversæ species in eodem genere, puta media, & extrema. Hoc modo dico, quod respectu Dei in se, non solum sunt actus intelligenti, & volenti, qui sunt actus subordinati, sed etiam actus diligendi sic, & sic, scilicet non tantum differentes secundum magis, & minus in eadem specie, sed sicut media, & extrema in eodem genere. Quod potest sic poni in proposito: quando enim perfectio actus est a duobus, scilicet a potentia, & obiecto, quando variatur propria ratio istorum, vel alterius eorum in se, vel conjunctione cum reliqua causa, vel secundum approximationem ad reliquam causam; quia minus perfecte agunt cause partiales respectu effectus, quando non sunt sufficienter approximate, & conjuncte: variabitur tunc perfectio hujus actus. Et ita est in proposito, respectu enim actus intentionis obiectum voluntatis est in se presens: respectu autem actus desiderii est absens, & secundum rationem formalem talis actus, obiectum non est in se realiter conjunctum potentie. Est igitur ille actus imperfectus respectu illius, & hoc in alia specie, quæ est ut media ad extremum: non propter aliam rationem in obiecto, sed propter approximationem obiecti ad reliquam causam partialem, que sufficit ad distinguendum specie effectus illarum duarum causarum; sicut si alia actus sequatur Solem, in quantum præcisè est presens secundum radium reflexum, & alia secundum quod est presens præcisè secundum radium rectum; isti effectus distinguuntur specie: non ex distinctione passivi, vel agentis quantum ad rationem formalem agentis, sed ex approximatione alia, & alia ejusdem agentis ad idem passivum. Quamvis ergo arguatur, obiectum est idem formaliter. Concedo, obiectum virtutum in se, & in parva. Nec ex hoc sequitur, quod actus sint idem specie, etiam qui sunt ejusdem potentie: immo possunt esse diversi in eadem vi, & per se sint ejusdem obiectum diversimode presens potentie. Et similis distinctio potest poni habituum inclinantium ad tales actus: quia ad omnem actum aliquem speciei in natura rationali, qui potest frequenter elici, potest esse aliquis habitus realiter inclinans ad tales actus. Quamvis ad aliud, quod tangitur de spe, dicit potest, quod sicut, quilibet actus distinctus specie ab alio, potest habere proprium habitum in voluntate, vel in intellectu inclinantem ad ipsum: ita etiam potest esse unus habitus generalis inclinans ad omnem actum in genere, & multos in specie; quemadmodum iustitia ponitur virtus una secundum genus, non secundum speciem, habet actum similiter unum. Et hoc modo

modo possit esse unus habitus, qui per se respiciat Deum, in quantum conveniens naturae rationali, & sic indistincte inclinans in ipsum; & si aliquis aliter esse habitus sic indistincte tendens in ipsum, id est non hunc propria ratione, in quantum scilicet est sic approximatus, vel sic conjunctus potentiae tendendi; ille habitus non variaretur, sive potestis tenderet in obiectum desiderandum, vel tendendo: talis habitus non continet spes, sed spes ponitur praecise inclinans ad illum actum imperfectionem, qui est desiderium. Concedo igitur, quod bene possit esse unus habitus tendens in ipsam Deum, ut est bonum commodum, & non oportet illum evacuari: sed spes ponitur praecise inclinans ad actum imperfectionem: & hoc imperfectione alterius rationis, quam facit ab absentia obiecti respectu potentiae tendentis.

Vita de fide, & spe, quomodo evacuatur; videndum est de charitate, quomodo manet eadem in patria: sup. uno enim quod hoc fit ratio charitatis, scilicet, quod est amicitia Dei, ut in se bonum. Ille habitus non distincte inclinans ad actum perfectionem amandi Deum, sicut amantur quando est in se praesens; nec ad actum imperfectionem, sicut amantur, quando est imperiectio praesens, sicut in angustate: sed inclinans ad hunc actum, & ad illam sicut indistincte. Et quod talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe; rationabilis enim est hic se habitus tendente in Deum, ut est bonum in se, quam de habitu tendente in Deum, ut est bonum in se, qui non variatur actus ille, qui tendit in Deum, ut est in se bonum ex praesentia perfecta, vel imperfectione Dei, sicut ille, qui tendit in Deum, ut est bonum commodum. Prima enim variatur, vel non est secundum imperiectio; vel si est, non tamen est secundum speciem tam rationem, quam secundam. Ex quodam involuntate manebit in patria ad diligendum Deum in se, manebit etiam inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, ut actus ejus & ita habitus ille poterit manere. Si obijcerit, quod praesentia obiecti talis, vel talis, potest variare actus secundum speciem; & igitur possunt esse duo habitus distincti specie, quorum unus sit principium diligendi Deum in se, ut praesentiam est per fidem, & ille evacuatur aliter: nec est praesens per visionem, & ille succedet. Concedo, quod duo tales habitus possunt esse simul in voluntate. Sed haec non ponitur ratio charitatis, quod sit praecise principium actus imperfectionis circa obiectum latens: sed quod sit indistincte principium tendendi in Deum, ut in se bonum praecise. Brevis igitur, quidquid sit de fide, deesse eam quod virtutibus appetitivis, spe & charitate, concedi potest, quod potest esse unus habitus appetitivus respectu commodi manens, sicut charitas manet, & possunt esse duo habitus appetitivi respectu Dei, ut est bonum honestum: sed unus evacuatur, sicut ponitur nunc in se evacuatur. Sed supponimus hunc esse charitatis, distinctionem illorum habituum, scilicet, spei, & charitatis, ita quod spes non inclinans ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed ad actum imperfectionem ex absentia obiecti; ita quod illa imperfectio non accidat actui, in quantum vel videtur in patria Carissimi in Cruce, nec in utero Virginis, sed in Verbo. Alia sunt.

est tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod actui, ut est eius, accidat perfectio, & imperfectio, ex praesentia vel absentia obiecti. Sed ad actum perfectionem inclinans ex praesentia obiecti, & ad actum imperfectionem ex absentia.

Ad primum argumentum dico, quod aliae virtutes sunt ex parte; quia includunt essentialiter in actibus suis aliquid, quod necessario determinat sibi imperfectionem, quae tunc evacuabitur. Charitas autem non necessarium determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio: sed actus in quantum est ejus, est indifferens, ita quod accidit sibi talis imperfectio, vel perfectio posita. Quod arguitur contra illam solutionem datam ibi; quia bona est, in quantum negat beatitudinem non posse haberi; nam esse aliquid haberet hic aequallem charitatem, sicut in patria, non propter hoc esset hic beatus: quia non possit habere aequallem actum, sicut tunc habebit, & in actu consistit beatitudo. Nec sequitur, si habitus est aequo perfectus hic, & ibi; igitur & actus similiter: quia actus diligendi Deum, dependet sicut a causa partiali, non solum a voluntate, & charitate, sed etiam ab obiecto praesente per adualem intellectionem, sicut dictum est *dist. 25. secundum*, & hoc secundum determinat imperfectionem, secundum quod est determinat praesens; si magis, magis, & si minus, minus. In via de communi lege non potest esse obiectum praesentis in patria, etiam praesentia specie eisdem. Unde ex hoc sequitur, quod actus non possit esse ita perfectus, esse habitus sit aequalis: quia habitus non erit totale principium illius actus, sed partialis, & eo modo, quo ipse habitus est principium, semper aequaliter se habet ad actum; semper enim quantum est ex se, dat actus suo, quod sit quoddam amare Dei, in quantum est summum bonum: nec habitus dat sibi quod sit Dei ut praesens vel absens; nec dat sibi perfectionem, quam habet ex obiecto sic, vel sic, praesente.

Ad secundum patet, quod est absentia non sit formalis ratio in obiecta fidei, vel spei; tamen actus fidei, & spei, est talis per se; quod necessario concomitatur ipsam imperfectionem: & ideo fides determinate inclinans ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria. Charitas autem est nunc sic determinata ad actum circa illud, quod latet, & per consequens circa imperfectionem; non tamen inclinans ad actum sic imperfectionem, sed ad actum, cui accidit imperfectio.

Ad tertium potest dici, quod credibilia sunt in triplici differentia. Quosdam enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem; sicut est visio Trinitatis: & talia sunt scilicet, extendendo, & sic sunt visibilia extendendo videre; & de illis per se intelligendum est, quod fidei succedet visio. Alia sunt, quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem, non tamen essentialiter, sed concomitantur: quae etiam non sunt scilicet, quia sunt quosdam facta temporalia; sicut sunt credibilia de incarnatione, & de talibus concomitantur succedet fidei visio, non tamen rei in se, in quantum vel videtur in patria Carissimi in Cruce, nec in utero Virginis, sed in Verbo. Alia sunt.

nec unquam visibilia, nec scibilia, quia facta temporalia, nec pertinent ad beatitudinem principaliter, nec concomitantur: cuiusmodi sunt aliqua vera potentia ad actus humanos: de talibus autem si quis vult habere scientiam, potest conficere, quod in illo potest manere scire. Ad ultimum patet ex dictis in corpore questionis.

DISTINCTIO XXXII.

Circa istam trigessimam secundam Distinctionem, in qua Magister agit de Charitate, qua Deus diligit creaturam; quaeritur,

QUAESTIO UNICA.

Utrum Deus diligit ex charitate omnia aequaliter?

Quod non, Charitas est habitus, & per consequens perficiens potentiam formaliter: igitur supponit eam esse imperfectam: voluntas autem Dei est perfectissima: ergo, &c.

Præterea, non omnia sunt diligibilia ex charitate; quia non inanimata, nec irrationalia: ergo.

Præterea, Deus non omnes diligit, sed quibusdam itaicitur: igitur electis & quibus itaicitur, non æque diligit.

Præterea, non omnibus dat bona æqualia: in omnibus enim impletur voluntas beneplaciti eius: igitur non omnibus vult bona æqualiter.

Contra, Omnia intelligit æqualiter, quia per unam rationem formaliter: igitur a simili de diligere ex charitate.

Hic sunt tria videnda. Primo, quod Deus diligit omnia, Secundo, quod ille a se non est proprius alicui personæ. Tertio, quod est unius actus & in hoc dicitur, quomodo æqualiter, & inæqualiter, est respectu omnium.

Primum probatur, (a) quia sicut ostensum est *dist. 2. primi q. 1.* Deus est intelligens, & volens, & per consequens beatificabilis: non autem præcedit in eo potentia actuum; quia tunc esset imperfectus: igitur est beatus. Et non nisi intelligendo, & volendo se; quia nullum aliud obiectum potest creaturam rationalem beatificare, *ex distinct. 1. primi q. 1.* igitur actu intelligit, & diligit se.

Quod etiam alia, (b) probatur, quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnis voluntas, in quodlibet visibile: igitur voluntas divina potest diligere omnia diligibilia alia a se. Obijciatur hic, quia tunc singulariter diligeret contraria: quia utrumque habet rationem diligibilis. Hac conclusio est concedenda de se in naturis, quæ sunt contraria: sed non diligit ea simul eodem susceptivo, quia hoc non est diligibile: quædam tamen diligit dilectione efficaci, puta illa, quæ aliquando producit in esse: quædam volitione quædam compla-

a Vide in 4. d. 49. q. 2. b Vide infra. d. 45.

placentur non efficaci, quæ tamen nunquam producit in esse; ostenditur tamen ab intellectu suo, ut possit illa habere tantam locutionem, sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci. Ad hanc autem conclusionem, quæ supponitur probata *ex dist. 2. primi*, scilicet, quod Deus ut formaliter volens, ponitur una ratio: quia esse volentem est perfectio simpliciter. In omnibus enim dividendibus ens, nobilius & videns ens, est perfectio, scilicet simpliciter. Si enim ens dividatur per voluntarium & non voluntarium, simpliciter perfectius dividens est voluntarium: ergo est perfectio simpliciter.

Ex isto sequitur secundum, quia nulla perfectio simpliciter est propria alicui personæ. Hoc enim probatur aliter, quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, & ita Spiritus sanctus non necessitate procederet, vel Deus amaret necessitate aliquid aliud a se. Patet ratione sequitur de Verbo; quod non dicitur aliquem respectum distinctum, & proprium necessario ad aliquid aliud, quam ad Deum. Pro utroque est una ratio communis, quia respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia utrumque a extremum præexistit: sed nihil aliud a Deo in quocunque esse est ex se necessarium: igitur nullus respectus ad quodcumque aliud a Deo in quocunque esse, est necessarius simpliciter: igitur nec potest esse intrinsecus alicui personæ divinæ, in quantum habet naturam divinam, datur minime modo habendi. De Verbo etiam arguitur aliter, quia si Verbum diceret proprium respectum ad creaturam, ut declarativum, aut hoc esset, in quantum creatus habet esse in memoria patris, & sic exprimit Verbum sui. Sed hoc est falsum simpliciter. Primo, quia nulla creatura habet esse proprie in memoria, ut memoria est, sicut ratum est *qu. 1. secundi*: sit enim primo actu intelligibile per actum intelligentiæ divinæ, & in illo est primo. Secundo, quia tunc esset ratio movendi intellectum infinitum ad Verbum exprimentum, in quantum est eius, & ita finitum moveret intellectum infinitum, & ita videretur ille intellectus: sicut super impossibile in memoria divina esset unus lapis, sicut in memoria nostra est aliquando unus intelligibile, ille cum essentia in memoria esset ratio exprimentis Verbum, quia Verbum producit de his, quæ sunt in memoria patris: & tunc sequeretur propositum, quod finitum esset ratio intelligendi intellectum infinitum, & ratio producendi mortuum in finitum; quod videtur falsum. Illud etiam, quod non est formaliter infinitum, nec in memoria; nec in intelligentia, non videtur probabile, in quodmodo funditur relationes originis oppositas. Videtur etiam sequi, quod essent eæ verba; quæ intelligibilia essent in memoria patris, & similiter distincta, quia si ipsa essent in memoria, & sic exprimentur, non exprimerentur nisi ut quodlibet est sic intelligibile. Quod si datur alius intellectus prius dicti, scilicet, quod Verbum declarat alia, in quantum alia habent rationem terminis respectu actus de arationis in quodam esse intelligibili, sicut dictum est in *q. secundi*: tunc non erit proprium Verbi, quia ratio Trinitatis producit ea in esse intelligibili, quia quælibet persona sibi mensuratur cuilibet. Qualiter autem conce-

dicitur Pater dicere Verbo proprie, dictum est 9. 32. *primi* & 9. 26. quia dicere ibi importat duplicem respectum; unum realem originis, qui est extrinsecus ad experimentem; alium rationis, qui est declaratus ad declaratum: ut sic per illud connotetur & exprimitur a dicente e ipso, & declarans dictum per ipsum: & ille respectus, qui est *declarare*, tamen est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiae genitae, & ita declarative: est tamen communis tribus, accipiendo *declarare* formaliter: sed accipiendo principiative potest esse proprius Patri, quia Pater principiative declarat, in quantum exprimit notitiam genitam. Qui duplex modus accipiendi *declarare*, scilicet formaliter, & principiative, pater in aliis relativis, sicut in *assimilare*, & *ad aequare*: in omnia enim, quae aliquid est simile formaliter, assimilatur ipsi alteri: sed agens dicitur totum illum, assimilatur effective, vel principiative. Eodem modo potest concedi, quod Pater diligit Spiritu sancto in modo quo expositum est *distinctio trigesima secunda Primi*, & hoc est appropriatum Spiritu sancto, non proprium; & neatur ibi duplex relatio realis, scilicet spiritalis, & alia rationis inspiratio ad amatum ipso, qui respectus rationis est, appropriatus Spiritu sancto, vere tamen communis est tribus.

Tertium patet, quia una est potentia, unum obiectum primum, & habet unum actum infinitum adaequatum sibi. Nec oportet illum unum esse omnium, quia omnia requiruntur ad perfectionem huius actus, sed solum ex perfectione huius actus sequitur, quis perfecte tendit in primum terminum, quod etiam perfecte tendit in omnia, circa quae primum terminum est totalis ratio agendi. Sola autem essentia divina potest esse prima ratio agendi, tam intellectui divino, quam voluntati: quia si aliquid aliud posset esse prima ratio agendi, videretur illa potentia.

Ex hoc patet quomodo est aequalitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum ad agens, sed comparando actum ad connotata, sive ad ea, super quae transit, est inaequalitas: non tantum quia illa volita sunt inaequalia, vel inaequalia bona sunt eis volita: sed etiam quia secundum quendam ordinem transit super illa: nam omnis rationaliter volens, vult primo suum, & secundo illud, quod immediate attingit suum, & tertio alia, quae remotius sunt ordinata ad attingendum suum. Cum igitur Deus rationabilissime velle, licet non diversis actibus: sed tantum uno, in quantum illo diversimode tendit super objecta ordinate; primo vult suum, & in hoc est actus suus perfectus, & voluntas ejus beata. Secundo vult illa, quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui immediate attingunt ipsum, & hoc prius reflectendo, volendo alios diligere idem obiectum secundum, sicut prius dictum fuit de charitate *dist. 26. huius*. Qui enim amat se primo ordinate, & per consequens non inordinate zelando, vel invidioso illo modo. Secundo vult habere alios diligentes: & hoc est velle alios habere amorem suum in se, & hoc

hoc est praedestinare eos, si vult eis hoc bonum finaliter. Tertio vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto vult propter illos alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis, ut sic verum sit illud 2. *Phys. Homo quodammodo est finis omnium sensibilium*, (a) scilicet quia propter ipsum volitum a Deo, quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita; quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius sui ultimo, concludit vicis huius eorum, quae sunt remotiora. Sive igitur, quia Deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem praedestinatum, sive quia quodammodo vult immediatus hominem amare se, quia mundum sensibilem esse; homo erit finis mundi sensibilis. Pater igitur inquiras volubiliam quantum ad ipsa volita; non ut volitio est ipsius volutaris, sed ut transit super objecta modo praedicto: nec tamen illa inaequalitas est propter bonitatem praesuppositam in obiectis quibuscumque aliis a se, quae sit quasi ratio sic, vel sic volendi; sed ratio est in ipsa voluntate divina: quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, & non e converso. Vel si detur, quod in eis, ut offensiva sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati; hoc saltem est certum, quod complacentia eorum quantum ad aequalem existentiam, est mere ex voluntate divina absque alia ratione determinata ex parte eorum.

Ad primum dico, quod habitus habet aliquod perfectionis, & quoad hoc ponitur in Deo, quod autem licet imperfectio non in perfectionis, hoc est per accidentem, & sic non est ibi. Unde in Deo est per identitatem cum potentia, cum quodlibet sit infinitum.

Ad secundum dico, quod licet inanimata non sint proprie diligibilia ex charitate, quae est amicitia, & ad ipsa non est amicitia proprie habitanda: potest tamen haberi ad ipsa aliquod usque ex charitate, quale scilicet habitandum est ad ea, postquam cum eis claritate velle arborem esse, & arborem mihi servire ad talium actum, in quantum talis actus iuvat me ulterius ad diligendum Deum in se; & hoc modo potest concedi, quod Deus ex charitate diligit omnia; non volitione amicitiae, sed tali, qualis est habitanda respectu eorum.

Tertium concludit inaequalitatem, quantum ad bona volita ipsius dilecti: non enim vult non praedestinari tanta bona, quanta praedestinari; nec illis, quibus dicitur Israel, vult tantum bonum pro tunc pro quibus dicitur Israel, quantum vult aliis, quibus dicitur non israel: & illa inaequalitas dilectionis, hoc est, effectus dilectionis concedenda est, non solum quantum ad gradus specificos, sed etiam in individuis eiusdem speciei. Nec ratio huius est natura in isto, & in isto, sed sola voluntas divina.

Ad argumentum in oppositum, non concludit aequalitatem, nisi ut actus est operantis, non autem ut transit super objecta.

DISTINCT. XXXIII.

Circa illam præfignatam tertiam Distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus moralibus, vel cardinalibus; quaeritur.

QUESTIO UNICA.

Virtutes morales sunt in voluntate, sicut in subiecto.

Quod non, Philosophus 1. *Eth. (a)* dicit, quod sunt in parte rationabili anima; & Commentator exponit, quod in ea, quæ est a media plantarum; & rationaliter: talis non est voluntas, sed appetitus sensitivus. Præterea, 3. *Ethic.* ponit Philosophus fortitudinem, & temperantiam in appetitu sensitivo. Præterea, sexto Ethicorum, Commento: 6. (b) *Prudentia est recta ratio agendorum*, quæretur. Præterea, primo Politicæ, cap. 3. Ratio dominatur appetitui inchoati principatus politico, id est, civili, ita quod appetitus ille potest contra moveri: igitur ad hoc, ut delectabiliter moveatur a ratione recta est necessarius potentia in illo: tales habitus, Præterea; Fortitudo, & Temperantia dicuntur esse in irascibili, & concupiscibili: hæc autem non distinguuntur in voluntate, sed tantum in appetitu sensitivo: quia conditiones objecti, quas respiciunt scilicet bonum arduum, & bonum delectabile, non per se variant objectum voluntatis, sed tantum bonum sensibile, quod obicitur appetitui sensitivo. Præterea, Voluntas sufficienter pertinet per virtutem Theologicam: ergo, &c. (c) Contra, Virtus est habitus elevatus ex distinctione sua, 2. *Ethic.* electio autem est actus voluntatis, vel rationis, 6. *Eth.* Est enim appetitus consuetivus: hoc autem pertinet ad voluntatem, quæ operatur, præsupposita cognitione rationis; habitus autem est alius potentie, cuius est per se talis operatio: igitur habitus moralis est nec se voluntatis. Præterea, Virtus habet pro se objecto bonum honestum: illud autem est per se objectum voluntatis. Præterea, Virtus est per se principium actus laudabilis, (d) 2. *Eth.* nulli autem debetur laus, nisi voluntarie agentis: igitur ejus est virtus, cuius est per se libere agere: illud est voluntas.

Hic dicitur, quod Philosophus sensitivam partem negativam, alias insufficientem, locutus est de virtutibus moralibus: quia ubique loquitur de virtutibus moralibus; dicitur concedere, quod sint in parte sensitiva; nullum autem, quod sint in intellectiva, nisi 5. *Eth. cap. 1. de justitia*. Ad hoc ponuntur rationes. Prima est hæc: Voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quia vel illud est

a Cap. 9. & inde. b Vide 6. *Eth. c. 3.* c Cap. 6. Cap. 7. *Ibid. Eth. c. 6.* d Cap. 1. e *D. Ib. hic d. 2. q. 4. vide cum 1. 2. q. 50. a. 5. Regid. quod 4. q. 18. Prima ratio D. Ib.*

proximum objectum ejus, ut distinguitur contra bonum, ut *inane*, quod est objectum appetitus sensitivi: vel si potest tendere in bonum, ut *inane*, potest sufficienter determinari in tendendo, vel non tendendo ex extensione rationis. Videtur enim, quod objectum movet solum, sicut est apprehensum, ipsam voluntatem, & ita non est necesse ponere in ea habitum, sed sufficit, quod intellectus sufficienter periciatur ad recte ostendendum. Secundo arguitur ex libertate voluntatis, quia voluntas, cum sit libera, potest sufficienter se determinare: igitur non indiget alio determinante, ut habitus aliquo. Hoc etiam arguitur aliter, quia si libere agit, repugnantia determinari ad agendum per modum naturæ: sed virtus inclinat per modum naturæ, & ita repugnat modo agendi ipsius voluntatis, & ita non est in ea. Tertio sic, ubi sunt extrema, ibi & medium, igitur ubi sunt passiones excedentes, ibi erit virtus, quæ est moderatrix earum: sed passiones sunt in appetitu sensitivo, non autem in voluntate: ergo. Quarto, quia si in voluntate posset esse virtus ex actibus eius rectis moralibus, alii ab actibus appetitus sensitivi, acquisita: igitur Angelus ex rectis voluntatibus moralibus posset acquirere virtutes morales: consequens videtur inconveniens, & contra Philosoph. 10. *Ethic.* ubi manifeste negat ab eis tales virtutes. (a)

Hæc opinio improbatur vis similibus his, quæ postea sunt ab eis pro ea. Et primo per Philosophum, primo Politicorum. (b) *Necesse est*, inquit, *primum sapientem habere virtutem, ut recte principetur, & principalem, quam in servo, ut recte subiciatur*. Et applicat ad partem superiorem, & inferiorem, in anima. Præterea, isti concedunt iustitiam esse in voluntate: igitur rationes communes de voluntate, & virtute morali non concludunt: nec etiam auctoritates Philosophi, 1. *Ethic.* De obedientia rationi, debet intelligi de solo appetitu sensitivo: quia si solum illum intelligeret per obedientiam rationi, igitur insufficienter dividit animam, inquantum est capax virtutis moralis, & inquantum tractat de ipsa: tractat enim de ea ut est susceptiva virtutis moralis, & tamen voluntas est susceptiva iustitiæ, propter quam habet et susceptiva virtutis moralis, quæ, nec est in ratione, nec in obedientia rationi, ut ipsi intelligunt illa duo membra. Præterea, ante distinctionem virtutis, circa medium primi, volens Philosophus inquirere distinctionem facultatis, dicit sic. (c) *Separandam igitur nutritivam, & augmentativam vitam: sequenti autem sensitivam quædam vitæ erit: videtur ergo & hic co-muni homini, & agno, & homi & omni animali: reslinguitur ergo operativam quædam rationem habentis, hic autem hoc quidem, ut bene perijussibile ratione, hoc autem, ut habent, & intelligens*. Ex illa litera patet, quod primo excludit partem sensitivam, quia in illa non est operatio humani secundum quod homo, qualis est operatio secundum virtutes morales: & per consequens non sunt principaliter ponende in illa parte: igitur illud, quod reliquitur,

a Cap. 10. b Cap. 1. 1. *Eth. cap. 9.*

que, scilicet operativa hujus, scilicet rationem habentis; est per se excellens super totam partem sensitivam. & illud dividit ipse in intelligentem, & in omne persuasibile a ratione: igitur per persuasibile a ratione, intelligit voluntatem: quia per intelligentem, consistit, & potest intelligi intellectum. Sic igitur patet expressio ex dictis locis, quod obediibile rationi vocat aliquando appetitum sensitivum, aliquando voluntatem: sicut in hoc primo: & sicut obediibile rationi dupliciter accipitur, ita & *rationalis* accipitur dupliciter; uno modo stricte, & primo, & sic convenit soli intellectui: & alio modo non stricte, nec primo, sed simpliciter, & sic convenit etiam voluntati, sed tertio scilicet, appetitui sensitivo, non cum existat per essentiam, sed transumptive. Igitur illud medium, quod est voluntas, vane vocatur rationalis ab uno extremo; nunc obediibile rationi ab alio extremo. Stricte enim accipiendo *rationalis* facta est persuasibilis a ratione: accipiendo *rationalis* large, potest & videtur contra sensum, sic est rationalis; appetitui autem sensitivo, non est persuasibilis a ratione, sed obediibile rationi: & hec verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obediibile; appetitui autem sensitivo, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obediibile; imperio voluntatis. Præterea, ad hoc sunt multæ auctoritates Augustini, una de moribus Ecclesie, ubi vult, quod quantum virtutes morales non sunt, nisi minor ordinati, vel amoris ordinati: Quare ibi. Item 14. de Civitate, cap. 1. & 6. dicitur: Quare ibi; de hoc etiam Avic. 9. Met. c. 11.

Præterea, rationes adducæ pro opinione dicuntur ad oppositum. Prima sic: voluntas est indeterminata, non tamen ad opposita, sed etiam in modo agendi, scilicet recte, & non recte: igitur indiget aliquo inclinante auctoritate ad recte agendum; & illud est virtus. Consequentia patet, quia ad hoc ponuntur virtutes in potentia, ut potentia, que de se possunt recte, & non recte agere, regulentur per virtutes. Probatio antecedens, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo offenditur ratio sui primi objecti, & in diligendo, & in volendo talia, potest non recte agere. Quod si dicatur, quod sufficit rationem recte offendere, & quod ideo non regulentur virtus in voluntate, sed in ratione: hoc est falsum, quia tunc oporteret prius rationem errare in offendendo, quam voluntatem male eligere: et ita ante primum peccatum voluntas, erat error in intellectu: quod est irrationabile, quia tunc potius esset ante culpam. (a) Præterea, dato, quod voluntas possit iustitiam determinatam per intellectum ad recte eligendum: non tamen sequitur, quod non generetur habitus in ea: quia intellectus magis determinatur ad recte iudicandum quia intellectus inquantum habet operationem praviam actui voluntatis, mere naturaliter agit: & tamen non negatur in intellectu ex frequentibus actibus habitum generari ad recte iudicandum, scilicet prudentiam; cum igitur voluntas non sit magis determinata ex

se ad unum, quam intellectus; potest in ipsa ex actibus eius recipiuntur elicitis quedam habitus generari inclinans ad similes actus, & illam voco virtutem. Præterea habitus non rationum ponuntur in potentia, ut per eos potentie agant recte; sed ut delectabiles. & prompce: quia recte potest agere quis sine habitu proprie acquisito, si ut patet in visiofo noviter converso ad bonum, cui fit ratio recte dicere aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, licet istud eligat, non tamen delectabiliter: non enim statim in proprio actu corruptus est totus habitus vitiosus; immo vel nihil, vel parum remansit. Hæc patet per experientiam, quod talis dicitur eligi bonum honestum, & delectabile sibi esset eligere oppositum: secundum malam consuetudinem precedentem: igitur ad hoc, quod voluntas delectabiliter agat dictatum a ratione, requiritur habitus ad disciplinam actum conformiter illi habitui.

Ad rationem igitur primam, respondeo, quod procedit ex acquisitione ejus, quod est bonum simpliciter: illud enim potest intelligi, vel ut distinguatur contra bonum apparenter, vel ut distinguatur contra bonum in singulari acceptum. Si primo modo, sic bonum simpliciter non est obiectum voluntatis, quia tunc voluntas non potest habere actum circa aliquid obiectum apparenter: nulla enim potentia potest habere aliquid actum, circa illud, in quo non salvatur ratio sui primi objecti, & ita voluntas consuetudine victoriosa esset confirmata ex obiecto suo, non potest peccare. Secunda modo potest concedi, quia bonum sub ratione boni in universali est obiectum appetitus, & sicut proprie cognoscitur sensus autem secundum communiter loquentes, cognoscit singulare, & intellectus universalis: (a) ideo appetitui sensitivo habet pro obiecto bonum ut nunc, id est, bonum singulare cum conditionibus individuantibus; voluntas autem habet pro obiecto bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, quod est bonum simpliciter. Quod additur ibi, quod sufficit rationem rectam offendere; Contra, quia tunc voluntas non potest in oppositum: error.

Secunda ratio ducitur ad oppositum sic, magis indiget disponi per virtutem habens actionem suam in potestate sua; quoniam non habens, quia non habens, non operatur laudabiliter, vel vituperabiliter; sed habens sic: igitur indiget illo, per quod possit laudabiliter operari: hoc autem ponitur virtus, sed voluntas habet in potestate sua actionem suam, & non appetitui sensitivo: ergo videtur etiam mirabile, quod illud, propter quod homo laudatur in operando, sit præcise in eo, quod est ibi commune cum brutis. Nec valet hic arguere, quod naturale agens determinatur ad agendum: igitur, & voluntas, cum non sit potentia activa naturaliter; nam a patris agentibus naturalibus omnes recipient habitus; quia ex se sunt summe inclinata; in intellectu tamen, qui magis naturaliter agit, quam voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summe determinatus.

vel inclinatur: nec illa indeterminatio est ex imperfectione activi, sed ex inclinatione, quæ est peccati activi. Alia enim mere naturalia determinantur sic ad unum, quod non possunt in oppositum contrariis, vel saltem contradictorie; voluntas autem non sic determinatur, sicut dicitur est *499. 29. secundi*. Illa enim probatio, quæ ibi additur, quod virtus inclinat per modum nature, quod est contra modum voluntatis, concluderet chacitatem, & spem non esse in voluntate: quod est communiter contra omnes Theologos. Ad primam igitur litteram probationum dico, quod licet voluntas ex sua libertate possit se determinare in agendo: tamen ex actione sua est receptiva alienius habitus directe inclinantis ad similem actionem: illa enim determinatio ejus non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum: sed ex libera actione, quæ procedit a potentia indeterminata, & ita determinabilis per habitum. Ad secundam probationem patet ex dictis *499. primi, & 25. secundi*, qualiter causa secunda naturaliter agens potest concurrere cum causa priori libere agente, & qualiter est. Sui dicitur liber propter libertatem causæ principalis; habitus autem, si est causa substantiæ actus, est causa secunda respectu voluntatis.

Tertia ratio de moderacione passionum dicitur ad oppositum sic. Primo, quia in voluntate sunt passionum secundum August. 14. de Civitate cap. 5. & 6. igitur si propter moderacionem passionum ponenda sit virtus in supremo illius potentie, in qua est passio, sequitur quod cum in supræ parte anime, scilicet voluntate, sint illæ quæ passionem, quod ibi ponitur virtutes. Præterea, moderatio passionum intelligitur potest dupliciter, aut inclementer, aut iuste. Inclementer moderari convenit dupliciter, vel minuendo passionem, quæ nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, sicut objectum esset natum delectare potentiam sensitivam, si daretur in ea re recondendo delectationem illam in finem convenientem rationi rectæ, ad quem non relectur, ex ratione abjecta objecti appetitus sensitivi. Furram enim moderari, potest dupliciter intelligi (a); vel fugiendo objectum, quod natum est delectare potentiam immoderate; vel alimendo sola objecta, quæ nata sunt molestare delectare, & tunc passio iusta non moderatur in se, sed ne immoderata insit, præcavetur. Quocumque istorum modorum intelligatur moderatio passionem: magis potest voluntati competere, quam appetitui sensitivo, si passio insit, vel inest illi appetitui sensitivo. Nam de passione inclementer, si possibile est minui, magis potest eam minuire voluntas, quæ libere agit, quam appetitus sensitivus, qui patitur ab objecto, vel qui cogit sui, quantum potest. Magis etiam potest voluntas retinere ad finem consonum rationi rectæ, quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis, & ita proprie collativa ad finem, quæ ratio ostendit: nisi enim, quod est retinere aliquid ad finem delectum, non est actus appetitus sensitivi, sed voluntatis: proprie

1 Vide 2. Ethic. c. ult. exemplum de Helena.

prie enim contere non condicetur appetitui sensitivo, vel cuiusque sensui sicut voluntati, & intellectui. Si intelligatur de passione, quæ immoderata debet præcaveri, & moderata assumi, satis videtur planum: quia circa futurum magis videtur voluntatem posse habere actum rectum, quam posse appetitum sensitivum; quia cognitiva voluntatis, quæ est ratio, magis potest consilium de iustis, quam sensitivus. Ex his rationibus additis pro opinione prædicta, patet quomodo concluditur oppositum: tum quia voluntas est rectificabilis respectu propria operationis, & non est de se recta: tum quia est indeterminata & determinabilis non minus, quam intellectus, a quo non separatur habitus; tum quia quæ est principalis in operando operationem humanam, quia libera est & operationis humane requiritur in principali agente virtutem, ratione cuius habetur iustitiam; tum quia nata est proprio delectari in sua operatione, & ita habere habitum, quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitum moderari passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si eos habere. (d) Præter illas rationes arguitur contra opinionem hanc. Secundum cum in statu imperio non esset in appetitu sensitivo aliqua passio repugnans rectæ rationi, non esset virtutem contere virtutem in illo appetitu: & tamen virtutes tunc fuissent, quia tunc fuisset homo peccatorum secundum eam, sicut patet per Augustinum in libro de Civitate cap. decimoquinto. Item Magister assignat in littera actus virtutum, in quos possunt, & qui possunt remanere in patria: & illi non sunt appetitus sensitivi.

Ad quæstiones potest dici, quod licet voluntas sine habitu possit in actum rectum etiam moraliter bonum: nec tantum hoc, sed & intellectus potest in rectum iudicium, sine omni habitu intellectuali: primus enim actus rectus intellectus, & prima actio voluntatis recta præcedunt habitum, etiam secundum quantum gradum: quia ex eis generatur quicquid primo inest de habitu: tamen licet in intellectu, vel per seipsum actum, vel per plures actus elicitos, recte generatur habitus prudentie, ita etiam per ipsum rectum, eligere consonum rectæ rationi, vel recto distamini rationi, vel per multas tales electiones: generatur in voluntate virtus recta, scilicet ipsam ad recte eligendum. Hæc probatur, quia prius naturaliter erigit voluntas, quam ipsa, vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo: ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate, quæ est proprie appetitus rationalis: voluntas autem prius vult aliquid de se, quam imperet potentie interiori actum cuncta illud; non enim quia imperet potentie interiori, ideo vult, sed e converso: igitur in illo prius potest voluntas, cum sit indeterminata, & determinabilis, sicut intellectus, generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum: & hic habetur pro-

2 Vide Henric. quæd. 6. q. 2.

propriissime erit virtus, quia propriissime habitus electivus inclinans ad recte eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur. Potest tamen concedi, quod si voluntas velens potest imperare appetitui sensitivo vel moderando passionem ejus, vel imperando proteritorem, vel cogam, si sine actus appetitus sensitivi, potest detelinquere ex imperio rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inquantum ad hoc, ut appetitus sensitivus desinat illiter moveri ad sensibilia, ex imperio voluntatis, qui habitus desinat, et licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electionem: potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinans ad illa, que sunt consona rationi recte.

Contra primum membrum obicitur, quia tunc in Angelo possent esse virtutes morales: nam Angelus potest habere *velle rectum*, circa ea, circa que appetitus sensitivus datus est passionati; & ita ex multis talibus *velle* generaretur virtus in eo. Confirmatur, quia non solum circa passiones insensitivas in parte sensitiva convenit recte eligere: sed circa passiones ostensas ab intellectus: et tamen nunquam inveniuntur, nec inveniuntur, sicut factum est in questione de scientia practica in principio primi: igitur ex talibus electionibus generatur virtus in voluntate, & nulla convenientior in appetitu sensitivo.

Præterea, si virtus moralis esset in voluntate, igitur ipsa esset nobilitas, quam ostendit: quia nobilitas perfectibilis nobilitas est perfectio: (a) consequens est contra Philosophos, igitur de antecedent. Contra aliud membrum arguitur, quia si ex hoc solo, quod appetitus sensitivus movetur ab imperio voluntatis, potest generari in ipso quedam qualitas inclinans ad similes actus, & illa sit virtus: igitur per rationem in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis, potest generari habitus moralis: et etiam in animalis, & irrationalibus, quibus voluntas utitur.

Ad primum concedi potest, quod si Angelus esset creatus in parte animalibus non habitus in voluntate virtutes morales, potest generari in eo ex multis rectis electionibus; non quidem circa passiones in appetitu sensitivo, ubi insolentibus: nec etiam, que insistent, vel inveniunt, vel possunt inesse: sed solum circa tales passiones in universali ostensas per intellectum; qua ostensione posita. & dictum quid esse eligendum, si possibile esset eas haberi ab eis, voluntas ejus consona tali dictamini ex multis electionibus, potest habere habitum moralem rectum. Hoc probatur, quia omnem voluntatem hoc necessario caretorem perfectione convenientem voluntati, convenient habere quamcumque perfectionem voluntatis: velle autem bonum circa agibile, non solum sibi, sed etiam alteri (& hoc non tantum in ordine ad bonum divinum, sed in quantum est quoddam bonum proprium) est quedam perfectio voluntatis, & voluntas Angelus non est necessario imperfecta: igitur potest sibi competere habitus, quod velle mihi bonum temperantia, in quantum est mihi bonum convenientis, & habitus iste

iste non potest dici charitas, quia, ut dictum est, iste habitus non est tantum bonum, ut quoddam ordinatum ad diligendum Deum, sed sub ratione proprie bonitatis in eo: nec est alius habitus quam temperantia, quia per *mihi*, & *mihi* non variatur ratio formalis habitus: igitur sicut habitus temperantia formaliter eligo mihi hoc bonum; ita habitus ejusdem rationis potest mihi quilibet velle hoc bonum. Hoc modo consequenter potest positum Deo esse rationem virtutum moralium sicut in eo confederat charitas sine accidentalitate ejus, & ita ex illa ratione de Angelo, que adducitur contra propositum, sumitur ratio ad propositum: nam voluntas Angeli potest velle mihi bonum temperantia, in quantum est tale bonum; quod *velit*, est proprius actus temperantia: igitur ex habitu temperantia potest illud velle, sicut arguitur est, & ita erit in eo temperantia: & non in parte sensitiva: igitur in alia.

Si obicitur, quod est contra Philosophos. 10. *Ethic.* qui negat a Deo virtutes morales; Respondeo, ita forte negat: ab eis omnium habitum accidentalem, si secundum aliquos ponere eos naturaliter esse bestias. Aliter si non placeret ponere in eis virtutes morales, potest negari consequentia illius rationis facta contra propositum: & hoc altero istorum modorum; vel quia virtus non est talis quodcumque bonum, sed circa bonum difficile: bonum autem tale, quod ponitur obiectum virtutis non est difficile, nisi habenti appetitum sensitivum, qui natus est ferri in oppositum illius boni, scilicet quantum ad aliquam circumstantiam: & ex hoc, quod appetitus sensitivus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condescendi, & ex hoc difficile est voluntati tendere in bonum debet circumstantiarum. Voluntas autem Angeli, quia non est conjuncta appetitui sensitivo, non est nata condescendi sibi, & ita sine difficultate tendit in bonum morale, id est, recte circumstantiarum.

Alio modo dicit potest: quod duplex est volitio, una simplex, qua est quedam completentia obiecti; alia efficax, qua scilicet velens proficiscitur ad habendum volitum si non impeditur. Sola autem secundum est proprie electio, eo modo, quo Philosophus loquitur 3. *Ethic.* *voluntas est simpliciter, electio non.* Nullus enim eligit impossibile, id est efficax vult: ex qua volitione proficiscitur illud, licet alius electio simpliciter volitione velle impossibilitate: quomodo forte peccavit, vel peccare potuit primum Angelus volendo aequalitatem Dei. Potest igitur dici, quod in habentibus appetitum sensitivum voluntas, potest esse principium multarum electionum: respectu obiecti moralis; & illa volitio efficax est electio, que sola nata est generare habitum; qui licet sit prior omni habitui in appetitu sensitivo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui; in Angelo autem potest esse volitio simplex non nata imperare.

Ad secundum, quamvis potest negari quod oportet omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse nobiliorum quamcumque perfectionem perfectibilis minus nobilis, sed sufficit supremam nobilioris excedere supremam minus nobilis: virtus autem moralis non est suprema perfe-

Deo voluntatis, & nec prudentia intellectus, sed charitas voluntatis, & fide intellectus, & charitas videtur excedere hanc. Tamen illa responsio non videtur in licere, quare respectu eisdem objecti nobilior potentia videtur habere nobiliorum actum, quod utraque agit secundum totam virtutem sui; quia ibi non est excessus ex parte objecti, quia idem est: igitur ex parte potentiarum tantum, & ex eis nobilior excedit. Cum igitur circa bonum morale, quod est idem obiectum, sit actus intellectus practicus, & voluntatis, si utraque per se agat, hoc dicendo, illa eligendo, impliciter nobilior est electio recta, quam dictamen rectum: & per consequens habitus generatus ex electionibus rectis, cui nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis, quod concedo. Et ad Philosophum præfatem prudentiam: Respondendo, prudentia quodammodo est virtus aliarum virtutum, & pro quanto ipsa, vel actus eius præcedit generationem habitus, & actum virtutis moralis. Ex illa prioritate actus, & habitus moralis conformatur sibi, tanquam pater, & non e converso. Si igitur hæc prioritas apud Philosophum videtur excludit, rationem regulæ, & mensuræ, & in hoc deservit: sed non sequitur, ergo simpliciter dignior. Ad tertium concedendum, quod in parte corporis potest esse virtus, & habitus, licet patet in manu scriptoris, & pictoris; manus enim mea inexcitata, insubilis est illi facultate, quæ est ad characterandum, excitata autem non habet, quod non est nisi habitus, te inerte manui, quæ habitus conceditur esse quædam virtus, qui, quædam qualitas habitans ad oculos virtutis moralis. Conceditur autem hoc ultimus de irrationabili, ut de equo ad actus quosdam, ad quos est attentus; sed in mere inanimatis non invenitur, non enim est consuetudine propriæ, sicut tactus lapsus formæ.

Ad argumenta principalia: ad omnes incongruitates, concedo, quod affirmant, scilicet, quod in appetitu sensitivo est quedam qualitas, quæ potest dici virtus licet minus propria, quam illa, quæ est in voluntate inclinans ad electionem. Ad illud de irascibili, & concupisibili, dico, quod sunt non tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate. In hoc obicitur de objectis recto, & desiderabili: siue illa sint objecta, siue non, de quo quam frequenter, ita potest inventi distinctio ex parte obiectorum, comparando ad voluntatem, sicut comparando ad appetitum sensitivum. Ad aliud, cum dicitur, quod voluntas iustitiam perficitur per virtutem Theologicam: Respondedo, verum est respectu boni divini, & respectu nullius alterius, nisi in ordine ad diligere Deum; ita quod nullus actus, elicitor ex charitate, nisi cuius obiectum, ad quod fitur, est Deus, licet per alia objecta media; non solum autem possum ordinare velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum, sed etiam bonum hoc, in quantum habet talen bonitatem convenientem mihi, secundum propriam rationem, & sic velle hoc bonum, est ex alio habitu. Si obicitur: ille habitus non erit ratio referendi in Deum: igitur non est rectus, quia actus eius videtur irai bono creato. Respondo, habitus inferior non habet de se actum habitus superioris: charitas autem, quæ est habitus superior, habet

habet referre hunc actum inmediate in Deum: nullos igitur alius habitus habet proprie, ex se sic referre; sed tantum habet ex se suum actum proprium diligendi hoc bonum, quod bonum debet ulterius referri per charitatem. Nec ex hoc sequitur, quod inferior sit malus, nec quod sit principium fruendi bono creato: quia etiam non referat, tantum negativè fruendo, tamen non contrarie, scilicet repugnando frui recto, & hoc non est irai, quia frui non tantum includit non referre negativè, sed oppositum eius, quod est non referre contrarie, scilicet irai, non dicitur est *diss. 15. primi*.

Ad illud de principatu despotico, & politico, dicitur quod Philosophus prævit conditionem naturæ corruptæ esse conditionem naturæ institutæ; tamen de hoc aliter dictum est, in 2. lib. qualiter appetitus inferior (a) naturæ erat habere suam delectationem, & qualiter potuit concorditer voluntati moveri, ita tamen, quod potuit poni aliquid virtus in utroque appetitu; nisi forte iustitia originalis iaceret in voluntate perfectius dominum respectu appetitus sensitivi, ita quod posset statim uti appetitu sensitivo velletur; sed adhuc non favoretur, ut videtur, quod appetitus sensitivus delectabiliter moveretur, quantumcumque voluntas dominatur super eum, nisi in ipso appetitu esset aliquid habitus inclinans ad talem actum eliciendum: licet ego volem te recte eligere circa electum aliquam, possem generare in me virtutem moralem ex hoc. Tenendo igitur viam istam, distinguatur de voluntate, (b) ut natura, ut libera, & ut deliberativa. Primo modo negatur ab eis virtus, quia he naturaliter tendit in finem & in bonum quodcumque ostensum, ut in ipso redit in finem: & propter talem determinationem non requiritur virtus in eis, ut sic: nec etiam requiritur in ea, ut libera: quia virtus inclinans per modum naturæ, & ipsa, ut libera non est nata moveri naturaliter: Si enim posset inclinari naturaliter, igitur posset necessitari, ut libera. Tertio igitur modo, scilicet ut deliberativa, non est respectu finis, sed respectu eorum, quæ sunt ad finem: & respectu huius sit in ea habitus moralis. Additur etiam, quod virtus movet per modum naturæ, quia subitio. Unde secundum Philosophum 3. Ethic (c) *Si in repugnanti sit impediens, maxime apparet fortis*. Contra hæc. Primo, quia voluntas, ut natura, nullam actum elicit, ut dictum est *diss. 15. huius tertii*: igitur ut natura, non tendit in aliquid obiectum, nec finem, nec aliud per actum elicitur, sed tantum tendit per inclinationem naturalem, sicut grave dicitur tendere deorsum, etiam quiescat sursum. Contra alia duo membra arguitur, quia unum videtur includere aliud nam est deliberativa, est libera. Aut enim dicitur deliberativa in quantum præcipit delectationem, aut in quantum, eligit prævia deliberatione: & utrumque convenit sibi in quantum libera, quia libera impetrat illam deliberationem, & libera eligit: igitur negando in ea esse virtutem, ut libera, & concedendo in ea esse virtutem ut deliberativa, est contra dictio. Nec illa probatio, quod non sit

in ea virtus, quia tunc posset necessitari, concludit, quia agens superius, in cuius potestate est actio inferioris, non potest necessitari ab inferiori agente: virtus autem in aliquo modo est agens ad actum, est igitur agens, ut dicitur *in dist. 17. primi* (a) de habitu. Ibi etiam dicitur in eius qualitate non respondere, quod licet agat, & tamen habitus at in ea per modum nature.

Contra similiter etiam posset probari, quod non sit virtus in ea, ut deliberativa, si illud est verum, quod virtus sit repentine proveniens deliberatione: nam voluntas, ut repentina, non videtur deliberative creari, sed provenire deliberationem, tamen non oportet huic finiri: quia oportet, quod illud verbum exponatur: absolute enim nullus virtuosus, vel virtuosus agit: nisi agit ex deliberatione: sicut enim non humane agit: nisi agit intelligendo: ita circa illud, quod est ad finem, non humane bene agit nisi intelligendo illud, propter quod agit, & istud intelligere, est deliberare. Unde virtuosus, non sic agit repentine, & sine deliberatione, sicut agit natura, (b) *ex secundis Philosophorum*. Debet igitur sic intelligi dictum Philosophi, quod sicut virtuosus, obiecto ostenso, inclinatur ad recte agendum ex recto habito, ita etiam per prudentiam ordinatus est ad statim recte dicendum circa illud eligibile, & quasi imperceptibiliter deliberat, propter promptitudinem ejus in syllogizando practice: alius autem imperfectus cum difficultate, & mora syllogizat practice: & si tandem recte eligat, non dicitur repentine agere: sed morose, & alius perfectus quasi repentine agere respectu illius, quia agit quasi in tempore imperceptibili.

DISTINCTIO XXXIV.

Circa istam trigessimam quartam Distinctionem, in qua Magister agit de septem donis, quaeritur.

QUESTIO UNICA.

Utrum virtutes, donis, & beatitudines, & fructus
sint idem habitus inter se?

Quod sic; Gregor. super illud Job. 11. *Nati sunt ei septem filii, & tres filie* (c) quare ibi. Præterea, si isti essent alii ab aliis, nullus ex una parte esset idem alii ex alia parte. Consequens est falsum; quia fortitudo est donum, & virtus. Et si dicitur, quod fortitudo hæc, & illa sunt alterius rationis; Contra, quia habent actum eisdemque rationis. Contra, non est idem numerus donorum, beatitudinum, & virtutum: numerata etiam non concordant, sicut patet: quia aliquid beatitudo, quod non est donum, & e converso; & aliquid donum, quod non est virtus, & sic de aliis.

Ad

a Quæst. b Text. 86. c Ciriter. c Lib. 1. c. 18 in 3. exp. 11.

Ad questionem dicit Henricus *quest. 2. qu. 12. (d)* quod sicut circa delectationem vitiosam convenit trahere se habere, sicut circa humanam, super humanam & inhumanam, & similiter sicut circa tristitiam inordinatam ita sicut circa tristitiam ordinatam. Modo homo agit, ut quando circumstantiis debet sustinere quibus repugnat, & ad hoc est virtus moralis acquisita, vel inchoata, quæ tamen non facit sufficere sine tristitia, secundum Plotin. 3. *Ethica*. (e) & secundum Aug. 1. de *Trin.* 2. cap. 7. (f) Modo inordinatum, ut quædam terribile sustinetur cum gudio sicut cum in quibusdam Martyribus. M. de inhumanis, & cum quasi divino, quando mors non solum non metetur: sed cum gaudio appetitur: sicut Paulus *captivatus dissolvi*, & esse cum Christo, quod probatur per Augustinum super *Joan. homil. prima tractatum illud 1. ad Corinth. 1. (d) Cum sint in vobis inhumanis, nonne homines estis?* dicit Augustinus *vobis, quod estis alii, sicut dicitur in Psal. Ego dixi alii estis*. (e) Ad hæc tertium modum est virtus heroica; quæ virtutem connectit Pilato: hæc opponit bestialitati; quæ est inhumana, circa delectationem vitiosam, de qua virtute dicitur 7. *Ethica*. dicit igitur, quod ad virtutes pertinent hominem modo in humano, & dona modo in, perhumanis, & beatitudines modo in humano. Sed contra hoc obijciunt multiplicitate. Primo, quia charitas est excellentissimi nominis donum Dei secundum Augustinum 15. de *Trinitate*, cap. 19. & secundum Apostolum 1. ad *Corinth. 13. (f) Si desidero corpus meum, ita ut ardeam* (quod videtur esse modo inhumano velle ardere oratio Deo) *charitatem autem non habueris, nihil mihi prodest*: igitur non videtur esse aliquod donum, quod excellentius perferat, quam charitas: & tamen est virtus, & hoc fit in primo gradu loquatur de virtutibus moralibus, & Theologis. Præterea, dicitur terribilia convenit virtutem humanam recte tenere medium: igitur rectus, & rectissime, quantum possibile est tali curare: sed hoc e. habitus fortitudinis ejusdem speciei, qui potest intendi secundum gradus, qui non variant speciem: igitur idem habitus specie disponit ad sustinendum modo perfecto, & supremo, sicut inchoato. Si dicat, quod non eodem, sed alio: igitur ille, qui disponit ad sustinens in infimo gradu de necessitate est imperfectus quantum ad actum suum, & obijciunt: quia circa sustinere terribilia non potest habere perfectiorem, sed ad hoc, quod aliquis perfectus se habeat ad illud, oportet quod habeat habitum alium in specie. Sed pluralitas specierum non videtur ponenda sine necessitate manifestæ, ubi scilicet una species non sufficeret; quod non apparet in proposito. Præterea, Christus tristabatur in passione sua, sicut dicitur *est dissolutus*. 14. *Matth.* & universaliter omnia martyres sibi de misere, id est, si non sibi circa cum miraculum, quantumcumque sustinetur voluntarie: non sine tristitia quæcumque sustinetur, sicut probatur per Augustinum *lib. 12. de Trinitate*, cap. 7. ubi arguit contra Philosophos dicentes in esse beatorum, quia habuerunt

Tom. III.

X

quid-

a Dictionem Henrici. b Cap. 11. c Vide sup. dist. 15.
d Ad Phil. 2. e Psal. 26. f Cap. 1. & inde.

quidquid voluerint; quia si prospexerit acciderunt, illa voluerunt; si adversa, similiter, quae patienter sustulerunt. Arguit autem contra hoc, dicens, quod in adversis non habuerunt, quod voluerunt; quia quantum erat eis se voluerunt ea accidere: Si tamen acciderebant, voluerunt ea patienter portare; ne annis patientia miseriores essent. Et hoc universaliiter potest dicitur quod patientia non potest esse circa seculum habundantia: miser ergo erant in vita ista, quia sustulimus adversa; habuerunt aliquid, quod non omni modo voluerant, quia obiectum patientiae ipsorum non erat absolute ratione volitibile sed supponendum patienter. Praeterea, impossibile est eundem agere simul aliquematum humanam, superfluum, & insulsum: igitur quocumque dono evacuetur virtus prior acquisita, vel insula in habentibus. Vel si maneat, non erit possibile exire in actum suum, vel non erit necessaria, quia ex posteriori dono poterit exire in actum suum. Eodem modo beatitudinis & desiderant virtutes, & dona; vel si sunt necessitates eorum, quod videtur inconveniens, potissime si sit sermo de Virtutibus Theologicis: quia christus non evacuatur in patria, nec fides, nec spes in vita. Praeterea, illa vocabula *superfluum*, & *inhumane*, sunt metaphysica: nam omnis actus hominis, proprie loquendo, est humane. Sicut enim necessitas est actum rectum in conveniente obiecto, scilicet, & alius circumstantibus: Ita etiam necessitas est, quod conveniat in operante: non enim convenit nisi agere, & quod convenit Regi, & multo minus, quod convenit Angelo: igitur necessitas est ad rectum actum simpliciter, quod agat illum modo humano; igitur quicunque habuit ipsam habuit hominem simpliciter ad agendum modo humano: igitur ipsam absolute ad agendum circa quodcumque. Praeterea, si quis semper oraret, & daretur tibi donum intellectus, & non exierat, & circa credidit; quia non habet fidem acquisitam, sine qua fides insula non erit in opus: potest operari modo superfluum per te; quia haberet donum intellectus: igitur potest excellentius agere circa credidit, quam alius exercitatus in Scriptura sacra, quod non expectatur, imo quicumque talis forte facilius eraret circa credidit, quam alius bene exercitatus in Scriptura. Praeterea, circa hoc convenit bene ordinari humane, & circa hoc superfluum, & inhumane: igitur est idem modus utriusque. Item, tunc beatitudo vera esse in actu alieius beatitudinis, quasi superari habitus.

Aliter dicitur, quod convenit per virtutes agere recte (a), per dona expedire, & per beatitudines perfecte.

Contra hoc, eadem virtute recte ago; quia virtus est rectitudo potentiae, & perfectio ago; quia virtus est perfectio habentis in se, & quia opus eius perfectum redditur, & expedire, quia virtus est habitus faciens expedire, & facilius operari.

Aliter dicitur quod oportet aliquid disponere voluntatem, ut est mobilis a ratione recta; quod sit per virtutem: & aliud disponere

tam;

eam; sicut est mobilis a spiritu, scilicet quod sit per donum: haec enim duo sonantur movens voluntatem.

Contra hoc: quia etiam istum est, quod supponitur; quod ratio movet voluntatem, ita quod virtus non sit nisi dispositio mobilis in obsequio: & secundo, quia per hoc non potest distinctio beatitudinis a donis; & virtutibus; & tertio ex quo Deus deus habet voluntatem, semper assit voluntati; & habuit ad istum finem convenientes: sicut postquam illuminavit eorum miraculo, semper assistit illi animo, ut possit movere illam potentiam: igitur per istum est aliquid proportionatum movens primo, & secundo: igitur si per habitum proportionatum potentiam sibi ipsi, per idem sufficienter proportionatur spiritui sancto, ut alii moventi: non igitur propter illam motionem oportet per se necessario alios habitus.

Ad istam questionem potest dici esse assertio, quod non sunt necessarii in via omnes illi habitus, qui sunt virtutes morales, intellectuales, & Theologicae. Quod ostenditur sic: Nam ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perfectioris intellectum, circa speculabilia, & habitus perfectioris intellectum, circa operabilia: & ita habetur habitus intellectualis speculativus, & practicus. Consequenter ratione naturali concluditur necessitas habitus perfectioris appetitus circa ea, quae sunt appetitibus in ordine ad se; & ulterius circa appetibilia in ordine ad alterum: & ita habetur prima distinctio virtutis appetitive ordinatae talem potentiam in actu ad se; & ad alterum. Praeter istos habitus, erit forte concluditur per rationem naturalem, (6) quod homo non sufficienter perficitur istis habitibus, si ut nunc ostenditur solutio prima quaeritur animi quaedam necessitates alterius cognoscitur acquirat: tamen ratio naturalis non in se nec concludit, quia habitus intellectuales distincte, & qui appetitus sit intellectus, alius habitus sed rationabiliter tenetur propter illas persuasiones, quae postea sunt in quaestione illa prima, quod praeter istos habitus est necessarius ille habitus cognitiva, & ille habitus appetitiva, quos Ecclesia Catholica docet esse necessarios; & si se videtur tres virtutes Theologicas esse necessarias perfectiores in medietate animam respectu obiecti creati. Ex istis arguo sic: illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne obiectum, quantum perfici potest in via: huiusmodi sunt septem virtutes in genere, non curando de scientiis speculativis acquiritis; igitur praeter scientias speculativas acquiritis nullus erit habitus in viatore ponendus, alius simpliciter a septem virtutibus. Probatio minoris: obiectum circa quod perficitur potest viator, non potest esse nisi Deus, vel creatura: sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis; & hoc periculosissime quantum perficitur potest, si illi erit habitus sint perfectissimus in suo genere: circa creaturam vero (non loquendo de speculativis) intellectus perfectissime perficitur per

X 2

pra-

a. S. Bon. a. 1. q. 1. praesentis dist.

a. D. Th. 1. 2. q. 68, ar. 1. Et Ricard. art. 1. q. 1. hic. b. q. 1. Prologi.

De tota illa diuisione habet intellectiui, non accipitur in numero virtutum, nisi una virtus iustitia, quae est fides, & quoddam genus intermedium ad alias practicas acquiras, quod dicitur prudentia: & sic communiter fideles ratio communes colligit habet iustitiam, scilicet fides, prudentia & scientia oracis. Scientia autem facultatiua, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non consumatur inter virtutes cardinales: & minus tamen est necessaria homini ad recte vivendum humane, quam prudentia, & etiam quam fides, ad recte vivendum politica Ecclesie. Appetitio etiam peccata potest perior: quae acquiritur, & quae iustitia, stando in ipso peccato sub habitu appetitio infusa, & acquiritur suis iustis quibus primo tunc sperit, & charitas: sui appetitio autem virtus disponens appetitum ad fide, & ad alterum. Quae ad alterum virtutis non nominat communit, quod est iustitia: quae autem ad seipsum, non habet non in continentia, & forte illis est ratio, quod non dicitur in illa numeratione virtutum cardinalium, sed descenditur sub illa ad alias proximas sub eis. Appetitum enim ad seipsum quae dicitur fides, appetitio est fide, quae scilicet nata sunt ex fide ratione conueniens, & quae dicitur fides primo iustitia, quae scilicet nata sunt ex fide ratione conueniens. Alia tamen appetitio non primo, & alia nominatio iustitia, sed secundario propter illi primo appetitum, & primo iustitia. Virtus in communi, quae disponit circa gratias, & dicitur temperantia, quae circa secunda, fortitudo: & prima pertinet ad concupiscibilem, & secunda ad irascibilem. Quibus distinctio, ut aliquoties videatur, est notandum quod concupiscibile respicit illud, quod ex se natura est esse conueniens, vel disconueniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, natus est sequi a natura desiderandi, vel tristitandi, sine posicione, vel iudicio, quatenus est ex parte eius: tamen non respicit irascibile: actus enim irascibilis est irasci, quod fecundum a potestatem. Rhetoricorum, est appetere vindictam secundum rationem potestatem, propter apparentem paritatem honorum: scilicet objectum irascibilis est vindicare, vel verius, si hoc est actus eius, vindicare, seu punire, quod possit dici irasciturum, vel mutatum in de loquendi, ostendens quod ostendens non dicitur habitum disconueniens concupiscibilis sed quia impedit illud, quod est primo conueniens appetitum, puta pulsatio canis, ut eum; ideo concupiscibilis primo, prohibens autem eum, & reuocans: ostendit animal conueniens: ostendit enim iustitiam irascibilis est tale ostendens, circa quod irascibilis habet quoddam modo: non quatenus proprie respicitur, sed in concupiscibilis volens restat: sed magis sponte, siue repellens: quia irascibilis volens repellit: non enim concupiscit tantum auertere illud impedit, sed etiam ultra pulsare: quare.

sup. d. 26. huius. Quia tamen eius actus est velle ulcisci, vel nolle, & objectum nostrum, non ponitur est velle picis, ideo semper irasci est cum tristitia, non tantum concupiscibilis, sed etiam cum tristitia irascibilis: & hoc non nisi tunc, quando irascibilis habet actum impeditum, quando scilicet desiderat vindicare, sed non

vin-

irascitur: quando autem actu vindicat, tunc actus eius est periclitus, nisi aliter rationis ex parte concupiscibilis, & tunc irasci iustitia est iustitia. Immo est cura magna delectatione propria secundum Aristotelem. Rhetor. *ira vni quae mel.* Sicut ergo concupiscibilis indiget ordinari circa ea, quae sunt natura primo appetit, ne ea moderate appetat, sed secundum moderatam rectam rationis, ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne in moderate velle propellere ostendens, & ulcisci de illis, sed moderate velle propellere propellenda: & non percipere non propellenda: habitus autem, quo disponitur ad propellendum propellenda, non est nominatus, sicut possit dici belliciosus, vel aliquid tale: habitus autem, quo disponitur ad non repellendum non repellenda, sed ad sustinendum, dicitur patientia: & qui iustitiam est non repellere ostendens, quam repellere: ideo patientia est nominata a fortitudo, iuxta illud Postar. *robore vincendi genus est patientia:* vincit enim qui patitur. Irascibilis igitur non habet pro objectum actum, sed appetibile, quod est objectum concupiscibilis: sed ipsum ostendens, ita quod actus eius adequatur est velle vindicare, vel nolle ostendens, velle quidem quasi inuictum, dum irascitur, ante repulsum, vel sustinentem, quod assimilatur ei, quod est desiderium, ex parte concupiscibilis: & velle vel nolle periclitum, quod assimilatur iustitiam concupiscibilis, dum moderate respicit, vel moderate sustinet. Si dicit, quod enim est velle unum oppositum, ipsius est nolle alterum oppositum: sed ipsius concupiscibilis est velle unum oppositum: sicut enim est nolle alterum. Respondet, semper contra irascibilis habet actum suum, sicut ibi duo nolle: unum concupiscibilis, & aliud irascibilis, ut in exemplo posito, nolle unum concupiscibilis est carere cibo: ex qua solitione sequitur in concupiscibilis tristitia, quae quasi refugit nolle unum, & non repellit. Est etiam ibi aliud nolle unum, scilicet illud quod auertere eum, & illud est nolle unum irascibilis, non actu reuocativo, sed repulsiuo, & dum non auertere repellitur, est tristitia propria irascibilis. Patet autem, quod illi dolores, scilicet irascibilis, & concupiscibilis, non sunt idem dolor: quia si plures illud ostendat sub ratione impassibilis repellendi, erit maior tristitia in concupiscibilis, & tamen non erit proprie ira: nullus enim maxime timens irascitur, secundum Philosophum. *Rhetoricorum.* & tamen timens quantum magis timet, tanto maiorem dolorem habet ipsius concupiscibilis respicientis, quod timet: & licet aliquando dolat actus irascibilis, de non posse vindicare, quando scilicet non est potestas vindicandi: tamen de alio dolere concupiscibilis: scilicet de ceteris objectis concupiscibilis, quae dolo irascibilis, fit cum alia mutatione organi in parte sensitiva, quae dolo irascibilis, quia ille concupiscibilis est cum tristitia, sicut delectatio opposita fit cum dilatare conuoluit autem irascibilis fit cum caliditate, quae est accensus sanguinis circa cor: & ex hoc sequitur, quod irascibilis, & concupiscibilis in parte sensitiva habent eundem organum, quia idem non possit moveri tunc de veris motibus talibus. In parte autem rationali possunt habere sim-

talis: quia tota iustitia est perfectio huius, quae sunt ad seipsum, & haec est perfectissima iustitia. Si autem communicat sibi alterum, aut fuit bona extrinseca, aut intrinseca pertinentia ad usum humanum. De bonis extrinsecis, quae indigent homines commutatio, dicitur iustitia commutativa, & haec fit cum alteri dicitur iustitia pro tanto, quia ei commutatur aliquid aequivalens: si autem communicat sibi aliud necessarium ad usum, aut est regionis, & hoc convenit praesentia, & haec species iustitiae est iustitia; potest tamen dici pro obedientia, vel dominatio iusta: aut communicat ei subjectionem iustam, & haec denominatur a iustitia, & potest vocari obedientia. His intrinsecis, dicitur quod beatitudines, quae ponit *Salvator Mattheo*, sunt idem habitus, cum habitibus virtutum, tamen aliquando nominantur species specialiores virtutum, quoniam sumuntur in numero loquendo virtutum prout affertur. Duae quidem species temperantiae emmentur *Salvator* inter beatitudines, scilicet humilitatem, quae moderatur circa primum desiderabile, scilicet honorem, & haec exprimitur ibi, *Beati pauperes spiritu*. Unde secundum Augustinum, recte intelliguntur pauperes spiritu recti, ac timentes Deum, non habentes nisi autem spiritum. Aliam speciem moderantem voluptates in communis exprimit illud, *Beati mundo corde*, & Mundicia enim carnis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione, vel desideratione, tam rationis sui, quam ratione appetituum sensibilibus, quibus continentur. Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima, ibi: *Beati qui persecutionem patientur propter iustitiam*. Iustitia exprimit tres species: una quidem, quae est in communitate laetitia nec amicitiam, & haec exprimitur cum dicit, *Beati misericordes*. Quamvis enim amicitia plus sit, quam benevolentia, secundum Philosophum, & *Beati*, quantum amicitia est non latent in contra passim, & benevolentia plus sit, quam iustitia, quia iustitia sine, qui non ostendunt, nec velutur in malo; tamen hoc minimum, quod est quasi iustitiam in amicitia, exprimit illam, quae quae communicat se proximo. Aliam speciem, quae dividitur in dominatorem iustam, & obedientiam, exprimit per illud: *Beati pacifici*. Per quae possunt in hoc, quod praesens recte regit, & subditur recte obediit. Tertiam speciem iustitiae, quae est quantum ad exteriora communicandi, exprimit ibi: *Beati misericordes* nullo generum alio modo potest aliqui esse perfectio dispositus circa exteriora communicanda proximo, quam per misericordiam: misericordiam enim communicat, non ut rebebeas, nec ut minus benefeceris ab eo, cui communicat: liberalitas in hoc, est communicat amico, potest tamen esse aliqua liberalitas in inferiori, quam misericordia: & ita liberalitas est superioris species iustitiae, quam misericordia. Hanc autem iustitiam, quae est circa temporalia communicanda, exprimit *Salvator Luc. 6. Cuius facis contrarium*. Sic igitur habemus tres virtutes morales expressas in se, vel in suis speciebus. Duae autem Theologice exprimit, charitatem ibi, *Beati qui esuriant, & sitiunt iustitiam*, estante quidem non est sine misericordia, sed habitus quo

eli.

elicent, est charitas: propensio enim charitatis via est habitus quo exterioris iustitiam, & ad hunc Deum in se, quod est vera iustitia. Speciem exprimit per illud: *Beati misericordes*, & iustus enim est habitus desiderandi illud. Sic itaque in se habentur beatitudines duae exprimitur virtutes appetitive: Theologicae, & tres intellectuales, scilicet ratio in se, & temperantia in duabus speciebus, & iustitia in tribus speciebus: quae autem virtutes intellectuales, una acquirat, ut prudens, & alia insula, ut fidelis, quae non exprimitur in se, nec in suis in speciebus, sed datur intelligi per appetitivam, quae non est voluntas operis, disposita hinc virtute corpore non hinc in intellectu. (a) De domo dico, quod hoc inoperatur quatuor virtutes cardinales. Prudentia per bonum consilium: prudentia enim est habitus consiliorum: una est haec virtus recte iudicandi practice, & tale virtute est consilium. Unde dicitur ut, quae est consilium, autem est prudentia. Fortitudo exprimitur suo termino iure dona. Timor autem est species temperantiae, idem enim est quantum timor, quod humilitas, licet alio nomine nominetur: sicut patet per Augustinum super illud *Matth. 5. Beati pauperes spiritu*, Insuper enim numeratur non nominibus in propria, & ita Scripturae sequenter commendat timorem. Unde illud: *Inimicum sapientia in se Domini* (b), nihil aliud est nisi humilitas, quae est principium virtutum, & cum inter dona ponitur pietas, haec est, quae quod *Salvator* vocatur misericordia, & ita est species iustitiae. Explicatur ergo inter duas quatuor virtutes cardinales: duae quidem, ut prae dicitur per consilium: fortitudo proprie nomine suo: duae autem aliae non hinc ratione illarum speciebus intermedietarum, quae continentur in illo alio septenario: sed in quibusdam speciebus eorum, quae temperantia in timore, & iustitia in pietate. Duae insula exprimitur ibi. Charitas quidem per spiritum pietatis: Duae insula exprimitur ibi. Charitas quidem per spiritum pietatis: Duae insula exprimitur ibi. Charitas quidem per spiritum pietatis, ut *Beati viri, qui in sapientia morantur* (c), & sapientia ibi sapientia est charitas: est enim habitus, quo spiritus habeat illud obiectum, quod est in se sapientiam, quae scilicet placet nihil donum esse in se, & illud velle nihil. Per alio duo dona, intellectum, & scientiam, exprimitur fides insula, ita quod illa duo non circumloquantur duos habitus, sed unum tamen secundum perfectum, & imperatum: & unus potest dari sine alio, sed non e converso. (d) Potest enim intelligi dicitur fides imperfecta, quae est noticia veritatum verum, & scientia non perfecta, quae est explicita noticia de articulis: sicut in se habentur in veritabilibus intellectus dicitur esse principium, & scientia concludentem. Speciem explicitam non enumeratur hic, sed datur intelligi per charitatem, quae est sapientia sapientia enim est, quae spiritus nihil Deus in se, & quae spiritus nihil: nam qui sapit, & sapientem in se approbat, & sibi appetit.

De ita hinc dico, quod quidem illorum sunt virtutes secundum illam regulam, secundum quam enumerat: sunt in illo septenario: quae

quandam autem fuit societas virtutum ibidem enumeratarum: quaedam, nec hec, nec hec; sed delectatione consequentes actus, verbi gratia, claritas exprimitur ibi proprio nomine, & similiter spes: spes autem in hoc, quod dicitur longinuitas. Unde legitur de Patriarchis, longinuitas in spe, quasi in longum animose expectantes.

Virtutes morales exprimitur ibi: fortitudo quidem in patientia; iustitia in sua specie, quae est misericordia, in hoc quod dicitur bonitas, sicut communiter dicitur bonus, qui communicat se proximis; & in alia specie, quae est amicitia, exprimitur ibi benignitas, quae est quasi benevolentia, & bona igneitas, in altera specie, quae pertinet ad regimen, vel ad subiectionem, ibi mansuetudo: vel specialiter exprimitur ibi obedientia; & tractatus enim est, qui exequitur iustitiam sine mixture. Temperantiam exprimitur in duabus speciebus sub, in continentia, & castitate. Si placeat dicere continentiam circa alia delectabilia; & circa venerea, castitatem: vel potest poni ista species temperantiae, in continentia dicitur una species, & castitas circa quaecunque delectabilia, quo modo Philosophus 7. Ethic. (a) ponit castitatem esse quendam gradum in qualibet virtute. Prudentia exprimitur per modum suum; modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo, & prudenter ibi invenit modum in actione, & praesigere, & terminare. Sic igitur habitus tres virtutes in se, fortitudinem in patientia, iustitiam in tribus speciebus, temperantiam in una specie, vel duabus; & prudentiam in una specie; & ita omnes virtutes, tam intellectuales, quam morales. Alia quadam commemorantur ibi, quae sunt delectatione concomitantes, vel consequentes actum, ut gaudent, quod proprie est delectatio in voluntate, & pax; quae est securitas habendi obiectum sine repugnantia. Sic igitur patet, quod in sustinendo septem virtutes sufficenter perficere hominem in via, in se, vel in suis speciebus, non erant necessarii alii habitus, qui nec sint illi, nec species eorum, nec enumerantur alii in donis, nec in beatitudinibus, nec in fructibus. Et licet numerus sit alius explicitus beatitudinum, & doctorum, hoc est, quia alioque species illarum septem virtutum aliter exprimitur hinc quam ibi; & non quia non alii habitus, qui non sunt illarum virtutum species. Si etiam tantum ponderaretur Scriptura, quae ponit alicubi octonarum, alicubi septenarum, oporteret eos distinguere ut diverfos habitus: quare igitur non ponuntur distincti habitus illi, de quibus facit mentionem Apostolus 1. Corin. 12. ubi ponitur novennarius ab illis, quos enumerat Petrus: *Ministrate in pace vestra virtutum, &c.* (b). Frequenter igitur Scriptura eadem realiter exprimens, exprimit sub aliis verbis, nunc omittens quaedam, nunc alibi explicans sic omnia.

Ad argumentum in oppositum patet, quia est numerus non sic idem; hoc non est habituum ab habitibus; sed specierum intermediarum, vel specialissimarum contentarum sub istis sunt alii numeri

vel

(a) Cap. 7. §. 1. b. 1. Pe.

vel si omittuntur aliquae illarum alicubi, & alicubi non, numerata tamen hic; & ibi sunt eadem, ut declaratum est. (a) Ad illud Philosophi de virtute heroica, quod adducitur pro opinione primae dico quod in omni bonitate aliquid quatuor gradus, qui sunt eisdem habitus in specie, scilicet perseverantiam, continentiam, temperantiam, & heroicam. Perfectionissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, & sic metaphorice loquuntur aliqui, quod perficitur modo inhumano, quia scilicet non est communiter hominis ad illum gradum. licet eisdem specie est, attingere: & quod admittitur per oppositum de beatitudine, potest similiter dici, quod esset excessus in eadem specie videlicet: sed nullus potest dici alterius speciei, quia circa alium obiectum sed: hoc non sequitur propositum, quia circa multa contingit errare, & virtute agere, sed circa tantum unum, scilicet perfectae circumstantiarum, contingit recte agere, cessare, & cessare: licet igitur bene alias sit alius habitus a communis virtuti humano, qui est circa aliud obiectum, non sequitur heroicam esse alterius speciei a virtute humano, quia circa idem obiectum ordinari, sed excellantia; nec est manifestum hanc excellantiam non posse esse per alium gradum eisdem speciei.

DISTINCTIO XXXV.

Circa istam trigessimam quintam Distinctionem, in qua Magister agit de donis comparando unum ad aliud; inquit.

QUAESTIO UNICA.

Utrum sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales?

Solutio huius potest ex dictis. Sapientia quidem est habitus appetitivus, scilicet charitas, licet includat fidem tanquam praeivium, sicut actus voluntatis actum intellectus. Scientia, & intellectus circumstantiarum habitus in dei perfectum, & imperfectum, sicut dicitur enim est prae. Consilium acceptum pro habitu est habitus prudentiae. Sed obicitur quod sapientia, & intellectus non sunt unus habitus: quia in cognitione acquiritur alius est habitus principii, qui dicitur intellectus, & alius conclusivus, qui dicitur scientia: igitur a simili in cognitione infusa alius est habitus cognoscendi articulos, & alius cognoscendi consequentia, vel explicita ex articulis. Respondetur, consequentia non valet, quia in acquisitione assentitur vero complexu propter evidentiam ex suis terminis. Aliam autem evidentiam habet proprie principium ex terminali suis, & aliam conclusio ex suis, & aliter rationis, licet ista evidentia sit causata ab illa: & licet potest esse alius habitus respectu huius, & illius, qui respectu formalem ratio-

tio.

a Ad arg. ut. pos. pro Henric. ut Henr. ubi sup.

videntur veritatis hic, & ibi. Sed in creditis non assentitur propter evidentiam crediti, sed propter veritatem revelantem, cui assentitur: & illa est eadem respectu primorum articulorum, & respectu aliorum explicatorum ex illis; & ideo non est aliis habitus unus; & alterius, quia est idem obiectum sub eadem ratione formali.

DISTINCTIO XXXV.

Circa istam Distinctionem triplex est sextam, in qua Magister agit de virtutum connectione, quaeritur.

QUESTIO UNICA.

Virtus virtutes morales, siue connexas?

Quod non: aliquid potest esse naturaliter inclinatum ad actus unius virtutis, & non alterius; sicut unus est complexionatus ad facultatem discernendam; & tamen non ita inclinatur ex natura ad actus continentis se: igitur talis potest facultas exerceri se circa illos actus, ad quos inclinatur, quam circa illos; ad quos non inclinatur; & ita habebit virtutem circa hos; & non circa illos. Præterea, qualitercumque aliquid se inclinatur, potest habere materiam exercendi se circa actus unius virtutis; & non alterius; puta Religiosus potest habere opportunitatem circa passionem tristitiam, non autem circa tristitiam bellicam appetendam, vel sustinendam; igitur generatur in se temperantiam sine continentia. Præterea, ratio existens in ore, & in potestate potest elicere actum contra iudicium eius; & tamen recte eligere; igitur ex talibus frequentibus electionibus potest generari habitus moralis; & tamen in intellectu non generatur prudentia; quia intellectus non recte dicitur; & ita potest esse virtus moralis sine prudentia. Præterea, intellectu & consensu recte dictante, voluntas potest non eligere dicitur, sed oppositum esse; & ita ex se frequenter dicitur generatur prudentia in intellectu, non tamen virtus moralis in voluntate, sed potius vitium. Præterea, a quo continentiam est enim a prope Deum, est dictum, & consensu rationi: igitur ad illum potest esse virtus inclinans passivem; igitur talis se continentem videtur habere virtutem se inclinantem; & tamen non potest habere liberitatem, ut videtur, quia non habet materiam huius virtutis, quia nihil habet, quod possit dicit. Similiter etiam multi habent alias virtutes, qui non sunt pauperes. Præterea, continentia consensuali videtur esse virtus; & tamen est sine virginitate, quæ videtur esse virtus.

Præterea, magnanimitas est virtus, quæ videtur repugnare humilitati; quia magnanimitas dignificat se magnis honoribus; humilis autem dignificat se parvis honoribus, qui reputat se parvi valere in oculis suis. Contra *G. Ethic. & August. 6. de Trin. cap. 3. a*

Hic

Hic sunt quatuor articuli, primus de connectione virtutum moralium in se secundum genera, & species liborum generum. Secundus de connectione quædam virtutis moralis cum prudentia. Tertius de connectione virtutum moralium cum Theologicis. Quartus de connectione Theologicarum inter se.

Quantum ad primum dicitur sic: (a) Philosophus *7. Ethic. cap. 1.* dicit in genere bonitatum, vel malitiarum est distinguere quatuor gradus, quantum primum apud Philosophum dicitur perseverantia, secundum continentiam, tertius temperantiam, in quarto autem dicitur virtus heretica; & in duobus primis gradibus non est virtus, sed tantum quædam dispositio imperitæ; & quam nata est sequi virtus perfecta: in tertio gradu est virtus communicata digna; in quarto est virtus in gradu superexcellenti. Conceditur ergo quod in duobus primis gradibus non est connectio; quia potest aliqui exercitari in actibus unius virtutis, & non alterius; & ita acquirere tam perseverantiam, quam continentiam unius; & non alterius. In tertio gradu distinguitur; quia ut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta; & in duobus primis gradibus non oportet esse connectionem prope eadem; quod primum; quia scilicet aliqui potest exercitari in actibus alicuius virtutis, & non alterius. In tertio autem gradu habet tertium gradus, & multo magis in quarto gradu est connectio; quod probatur multipliciter. Primo quia non est virtus vere perfecta, nec in continentiam sine hoc obligari potest, secundum quod dicit Augustinus in sermone de operibus misericordie: *Caritas non de se potest, nisi quam vera fuit; sed si una virtus moralis esset sola non alia, potest obligari circa alios fines; igitur non est vere virtus. Probatio minoris; quia una virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per se respiciunt; igitur si voluntas non habet nisi illam virtutem, potest obligari circa illa appetibilia præsertim sibi; sed ex obligatione circa illa potest obligari circa objectum illius virtutis ergo, &c.* Hoc patet in exemplo, quia habent temperantiam, & non fornicationem, non firmatur circa terribilia sustinentia: igitur si presententur sibi terribilia, puta vel quod committit, vel sustinet mortem, potest obligari circa terribilia, & per consequens circa ea, quæ sunt temperantiam; nam talis potius eligit non sustinere mortem, quam non fornicari; quia non est firmatus circa illam passionem terribilem. Hoc arguitur secundo, quia virtutes est delectabiliter operari (b) *1. Ethic.* sed una virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet in exemplo prædicto: non tenetur de intemperantiam, si non sit fortis, non delectabiliter fugit, quæ pertinet ad intemperantiam; & per consequens non est peritice temperantiam. Et eodem modo potest poni exemplum; si quis enim sit avarus, eligit servare pecuniam, plus quam temperantiam; Præterea tertio, virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfecta in moralibus est perducere ad finem

fiem: sed una virtus sine alia non perducit ad finem: prae virtuti possitium facit: ergo, &c. Constituitur illa positio per Greg. 22. Moralium. c. 2. si quis tanta virtute polere crediderit, tunc virtutes pollet: non vitia ex alia parte non subiacet, & lib. 2. in 3. una virtus sine alia, vel non est virtus cuiusvis, vel minima est.

Præterea, Comment. super (2) 6. Edic. in principio, Non exilientis temperantia, qualiter erit salubris: Præterea, idem super illud 6. Edic. temperantiam hoc appellamus nomine velut id adveniens prædicitam, fortis ad invicem virtutes sunt. Hoc idem probatur per glossam super illud Apocalypsis. Civitas in quadre posita est. Quere lii.

Co tra hoc arguitur, (8) primo sic: sicut per te, contingit duo gradus esse innoxios, scilicet per se virtutem, & continentiam, & continentiam duos primos gradus tertii gradus, scilicet quando virtus est imperfecta, vel mediocritas: eodem modo arguitur de virtutibus secundum tertium gradum virtutis, quia contingit aliquam habentem virtutem secundum duos gradus tertii gradus, exercitari circa actum unius virtutis, & non alterius; non enim minus est dispositio altius habens habitum ad operandum circa ista objecta, quam alium nullum habens habitum: igitur si alius a principio potuit se exercitare secundum actum unius virtutis, & non alterius; multo magis eum habebit habitum unius virtutis secundum duos gradus tertii gradus, poterit exercitari circa objectum illius virtutis, & non alterius, & ita poterit sibi acquirere unam virtutem perfectam, & non aliam. Confirmatur, quia potest non occurrere sibi occasio agendi circa materiam alterius virtutis, nec inclinatio ad hoc, sicut ad illud, cuius habet habitum.

Si dicatur, quod licet materia alterius virtutis non occurrat exteriori, occurrit tamen inphantasmate, & circa illa oportet recte eligere, vel virtus acquirit non salubritatem in aliquo gradu. Contra: possibile est illa non considerare, sed salubri illa, ad que inclinat habens virtutem: quia non contigit intelligere simul duos distincte lectum unum communitate loquentem: igitur si occurrat alia, que pertinet ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa, nec bene, nec male; sed percipere non considerat omnem illam, & considerationem eorum, que pertinet ad virtutem, quam habet, & sibi proponit.

Dicitur aliter, & melius, (9) quod possibile est habitum quantumcumque potestatem in genere nature acquiri ex actibus sequentes eliciti circa objectum unius virtutis; absque acquisitione alterius habitus; sed ille habitus quantumcumque intensus non habet rationem virtutis, nisi sit conformis alii virtutibus acquiritis, & ideo non est virtus: concordia enim habitus ad habitum necessaria est in quolibet habitus, qui est virtus: illud dictum potest facillime improbari, si virtus

a Cap. 6. b Ratio est illa contra Henr.

c D. Tho. hic, q. 1. c. 2. q. 65. a. 1. c. 2. q. 73. a. 1.

tus moralis esset per se ens, & per se inum in genere Qualitatis; sed quia non creditur hoc esse verum, sicut tangitur interius, ideo aliter arguo sic: Virtus cum omnibus, que sunt de per se ratione virtutis generatur ex actibus conformibus recte rationi, ita quod ultra naturam actus, vel habitus, ratio actus, vel habitus virtutis non requirit, nisi conformi actum ad rectam rationem ex secundo Ethic. Virtus est habitus electivus immediate existens quoad nos, determinata ratione, & ut quisque sapiens determinabit: sed sine concordia aliarum virtutum concurrentium in eodem operante potest esse talis conformitas, cum actu, quam habitus ad rectam rationem circa illud, quod eligit. Assumptum patet: nam non recte eligit circa materiam temperantia, nisi procedente recta ratione dictante de tali eligibili; potest autem procedere dictante rectum circa materiam unius virtutis, & absque omni distantia rationis circa materiam alterius virtutis: ergo &c. Præterea secundo sequitur ex isto dicto, quod quilibet virtus est alia ratio essendi virtutem: consequens est salubris: igitur, & antecedens. Probatio consequentis, quia si habitus temperantia non est virtus, nisi quia concomitatur alia virtus, pura fortitudo; igitur fortitudo virtus, inquantum concomitans temperantiam, est ratio illi habitus essendi virtutem; & pari ratione & converso, temperantia in concomitans, est fortitudinis ratio essendi virtutem: igitur quilibet erit alteri ratio essendi virtutem; consequens est salubris, quia sequitur quod aliqua erit virtus, ante quam sit virtus; & ita nulla prima virtus, & ita nulla virtus erit. Probatio illorum: accipiamus enim habitum illum de genere Qualitatis, qui debet esse temperantia: non potest esse virtus, nisi concomitante alia virtute, que est fortitudo: igitur fortitudo prior est virtus, quam temperantia sit virtus; & tamen non potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperantia virtute per hypothese: igitur fortitudo erit virtus, prius quam sit virtus. Per idem probatur, quod nulla erit prima virtus, quia non temperantia; quia illa non potest esse virtus sine concomitantia omnium aliarum, & hoc habentium rationem virtutis ex hypothese. Si dicatur ad hoc, & probabiliter, quod aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, & licet in ratione, que est talis habitus, ut patet ad alium, non tamen in ratione, que est virtus: sed omnes habitus, sive prius, sive posterius generati, habent rationem virtutis ex ratione propria, & concomitantia motus. Contra hoc, quia sequitur tunc, quod unus actus generat omnes virtutes morales in esse virtutis, quod videtur inconveniens. Probatio consequentis: pone enim habitum temperantia generatum, & consequenter habitum fortitudinis generatum ad similem gradum; tamen nullus istorum habituum erit virtus quousque quilibet habitus sit in eo gradu, in quo est virtus: aut igitur quilibet habitus erit ante aliam virtus, vel esse potest, & habet propositum; quod unus habitus potest esse virtus sine alio, & ita non erit conmixta necessaria virtutum; aut non, & tunc omnes habitus simul sicut primum actum in esse virtutis, quod videtur inconveniens: quia illi actus

videtur esse unius virtutis, & sicut esse alius unius virtutis, si nec generata, ita esse generativus unius: igitur non omnium.

Præterea tertio, rationalibus videtur species ejusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quam duo genera; quia magis inclinatur aliquis ad ordinate se habendum ex virtute, quam habet, circa materiam magis conjunctam materiae virtutis, quam habet, etiam circa magis remotam: materia autem specierum ejusdem generis magis sunt connexa, quam materiae diversorum generum: sed species ejusdem generis virtutis non sunt connexa, puta virginitas, & castitas conjugalis: ergo.

Quantum ad illum articulum, concedo quod virtutes morales nec secundum genera sua, que communiter assignantur, Jollitia, Fortitudo, & Temperantia: nec secundum illa generaliora, que se prius assignavi, & ea sunt virtutes dispositivæ affectuum ad seipsum, vel ad alium, sive necessario committuntur. Ad hoc est persuasio talis: quia una virtus est aliqua perfectio hominis, sed non in totali, si sufficeret enim tunc una virtus moralis: igitur partialis. Quando autem sunt plures perfectiones partiales, idem periclitabile potest esse simpliciter perfectum secundum unam perfectionem in summo, & simpliciter imperfectum secundum aliam; sicut patet in homine, cujus est habere multas perfectiones organicas potest habere unam perfectionem in summo, nihil habendo de alia, ut esse sanitate dispositum quoad visum, vel auditum, vel olfactum, nihil habendo de auditu: igitur potest aliquis habere perfectionem respectu materiae temperantia, nihil habendo de perfectione, & que requireretur respectu materiae alterius virtutis, & per consequens potest esse simpliciter temperans, etiam quantum ad quomodocumque habitum temperantia, etiam non in futuris: non tamen est simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus: sicut non est perfecte sentiens simpliciter sine omnibus sensibus: sed non est minus perfecte temperans, licet sit minus perfecte moralis: sicut non auditur non est minus percipiente videns, licet sit minus percipiente sentiens.

Potest hoc patet ad eamdem rationem pro prima opinione. puta ad illud, quod virtus potest obliques: hoc enim est fallium de virtute, nam virtus non obliques: sed habens virtutem ex defectu alterius virtutis, obliques: respectu alterius virtutis. Nec ex hoc est virtus illa imperfecta: quia non est ejus discepta hominem circa omnia, sed circa propria objecta; sicut non magis obliques homo in videndo, si potest audire, quam in non potest. Si arguitur contra hoc sic: est de facti inanimabilis talis habitus, vel dispositio: igitur non est virtus. Neque ostendens; imo licet contra ejus inclinationem fiat, non tamen corrumpitur, nisi multis actibus contrariis: dispositio autem bona corrumpitur uno, vel paucis.

Per idem ad illud de delectabiliter operari: nam quantum est ad illam materiam practice simplicem delectabiliter operari; puta delectabile sibi est obtinere ab opere inoperari, sed non est sibi delectabile sibi ferre terribilis; quia circa illa non est ordinatus: trahitur ergo cum committit actum inoperantem, quia est contra habitum suum: sed

trahitur esset sibi ferre terribilis, igitur enim terribilis, & eligit quodammodo minus terribile, ne incurrat terribili. Concedo igitur, quod talis est imperfectus, & terribiliter operari: sed non est imperfectus; nec terribiliter operari: circa materiam illius virtutis, quam habet, nisi circum per accidens: quia simpliciter concomitatur alia materia, circa quam non est virtuosus dispositus, ut circa ipsam virtuosus & delectabiliter operetur. Per idem patet ad aliud de bono virtutum meritorio; quia una virtus non potestur perferre ad finem virtutum; sicut nec unus virtus potestur habere omnem perfectionem actum sentiens: sed quælibet virtus, quantum in se est, potestur ad finem: omnes autem requiruntur ad perfectionem partium suarum. Conceditur igitur, quod una non potestur in se habere simpliciter, sed quantum sufficit ad perfectionem talis virtutis. Ad primum argumentum, quod adducitur ibi de Augustino, dico quod Philosophus in Prædicamentis non dicit habitum esse inanimabilem, sed de difficultate animabilem: licet igitur virtus possit amiri, & ita habens eam possit obliques: non tamen virtus ipsa obliques, sed habens eam potest obliques: non tamen sequitur etiam non fuisse virtutem cum perfectione secundum rationem habitus, quia non tunc inanimabilis. Et quod dicit de charitate, oportet exponi, quia aliquis vere laus in charitate, qui postea peccavit mortaliter: sed non tunc vera charitas, id est, vere conjungens finem, scilicet beatitudinem.

Ad auctoritates Gregorij potest dici quod loquitur ibi de virtutibus, pro ut sunt habitus, qui sunt principia mercedi; & hoc modo verum est, quod una virtus moralis sine alia non est virtus; quia non mereatur per unam sine alia, vel non concomitatur alia: nam habere temperantiam morale non mereatur, si non concomitetur humilitas, vel saltem si oppositum virtutum laus sit. Per idem ad Glossam super Apocalypsim, & Commentatorem. Concedo enim quod sunt fortes; etiam juvent se mutuo ad convivendum, & tamen non est altera, nec essentialiter perficit alteram: ita ita virtutes bene juvant se ad salvandum se mutuo: & in hoc potest intelligi dictum quondam, quod una non est tota sine alia; quia non ita bene salvarunt sine alia: una homini expostio multis tentationibus circa diversa materia; imperfectio circa unam materiam est una occasio imperfecte agendi circa aliam, & perfecta dispositio agendi circa unam: juvat ad se se habendum circa aliam; juvat ergo se mutuo sic fortes, sed nulli est requisita ad perfectionem essentialem alterius, sicut prius natus una fortis, quam alia; & similiter virtutes non possunt simul generari: non enim possunt haberi duo actus perfecti generativi duntaxat virtutum.

Secundus articulus habet duo dubia. Primum de connectione cuiuslibet virtutis cum sua prudentia. Secundum de connectione omnium cum una prudentia.

Quantum ad primum, (a) dicitur quod illa connectio sit necessa-

Y 2

ria

Quod probatur per Philosophum 7. *Ethic. cap. 12.* tibi sententia sua est, quod si voluntas male eligit, intellectus male dicitur. Idem ibid. dicit aliud ad eandem sententiam; & quae ibid. cap. 12. Idem etiam in libro de motu animalium, si inopie practica proponatur ab intellectu, & minor imatur a sensu, vel a phantasia, conclusio erit operatio, ista quod necessario est operatio secundum eam, si non impediatur: igitur secundum eam nunquam, est operatio contraria dicta mini rationis. Hoc confirmatur per Augustinum super illud Psalm. 2. *Esquiritur ad eos in ira sua: Quasi ratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediantur.* Item Dionysij. 7. de div. nomin. Nullus operatur ad malum officient. Præterea 3. *Ethico*rum *Omni malus est ignorans*, cui concordat illud Sap. 2. *Excitavit illos malitia eorum. Mollis punitur ille: & cetera Quall. 2. q. 17.* Si obicitur contra hoc per articulum condemnatum Patris, scilicet scientia in universali, & in particulari, voluntas non potest velle oppositum; error. Respondet *Quall. 20. q. 10.* quod ista propositio, scilicet scientia, &c. est distinguenda secundum compositionem & divisionem: & in sensu divisionis est falsa, quia significat quod voluntas nunquam habet potentiam volendi oppositum. In sensu autem compositionis adhuc est distinguenda, per hoc, quod ablativus absolutus potest exponi per *quæ*, vel *quia*, vel *quia*. Si exponatur per *quia*, falsus est, & verum est esse errorem: quia significat, quod recitudo in scientia, vel in intellectu est causa recitudinis in voluntate. Si autem exponatur per *quæ*, vel *quia* ita, quod hoc est consecutionem, vel concomitantiam, non causalitatem, tunc secundum eam potest propositio habere veritatem: nec sic conde. maret; ita tamen, quod intelligatur, quod non sit prioritas natura in errore intellectus, sed voluntatis: sicut enim tempore secundum eam concomitantur se ille, & ille; sed prior natura est error voluntatis, ita quod considerando intellectum secundum illud, quod est prior natura voluntate, actus intellectus rectus est: sed voluntate libere errante intellectus excitatur, et sic simul tempore, tamen posterior natura. Pro isto arguitur sic: si prima electio non exerceat intellectum, nec aliqua alia, nam prima potest esse quæ mala, sicut quæcumque alia; & si non exerceat, quoad est mala: igitur nunquam; & ita quodcumque malitia actualis in voluntate nunquam exerceat intellectum, & alia potest esse quantumcumque malus ab hunc omni errore intellectus, quod videtur negare plures authoritates.

Contra hoc arguitur. (a) primo per Augustinum super illud Psalm. 123. *Ferte viros desintissent nos: Hi sunt, qui viros absorbeant; qui sicut malum esse, & lingua consentiant: absorpsit mortuum.* Idem super illud Psalm. 68. *Fiat mea eorum coram ipsis, &c. Quid est viros: Consentientes illis, & scientes, quia consentire non debemus. Ecce norant masculicorum, & pedem mittunt.* Idem super illud Psalm. 118. *Concupisvit anima mea desiderare; &c. Præcedit intel.*

Intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus. Ad hoc est Augustinus 2. *Eth. Ratio parum, vel nihil valet ad vivendum.* (a) Si autem rectitudo intellectus in considerando, necessario habet per concomitantiam vel solum rectam, cum scientia tantum faciat ad considerationem rectam per consequens multum faceret ad rectum velle. Imo sequitur aliud, quod non oportet perscrutari alicui, quod non esset vitiosus; sed quod debet considerari secundum habitum scientie, voluntas non potest simul non esse recta, & ita non oportet perscrutari alicui de velle volendo, sed de recte considerando. Præterea per rationem: Intellectus rectus dicitur, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non esse vere, quod dicitur ab intellectu: quia ratio non movetur simul ab isto intellectu, & ab illo: nihil autem eligendo non generatur in eis virtus aliqua, sed ex recto dicitur generatur producta per te: igitur prudentia generabitur una alia virtute moralis. Præterea, quod mala electio non possit excitare intellectum, ita quod error circa agibilia, probat terminis sunt tota causa notitie primæ principij, ita in particulari, sicut in scolasticis, ex primo *Inferioribus* & forma syllogistica, est evidens omni intellectus, per definitionem syllogismi perfecti, 1. *Priorum*: igitur terminis aprioribus, & compositis, & tacta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cuius notitia dependet præcise ex notitia principij, & notitia deductionis syllog. dicitur: igitur impossibile est voluntatem tacere intellectum considerantem principia, & deductionem syllogisticam errare circa conclusionem sed deductam, & multo minus circa principia: igitur nullo modo excitabitur intellectus, ut error. Si concedas conclusionem, & dicitur quod ideo voluntas intellectum excitat, quia avertit intellectum a consideratione recta: contra, quia sic avertit non est excitare, quia sic potest avertere stante prudentia: possibile est enim non semper considerate ea, que sunt prudentia, sed voluntate quandoque alia.

Præterea, velle avertere requirit aliquod intelligere simul tempore, & prius natura: illud autem est dicitur rectum recte rationis stant, a quo voluntas vult non avertere; & tunc sequitur, quod velle avertere non est peccatum per te, quia sic cum recto dicitur aut ille actus pravus ipsi velle avertere, est alius a dicitur recto, & si sic rectus, sequitur quod prius scilicet quod velle avertere non sit peccatum, & ita nec ad ipsum sequitur excitatio. Si autem ille actus pravus ipsi velle avertere non sit rectus, tunc non erit excitatio sequens ipsum velle avertere, quia præcedit illud velle.

Præterea, aut stante recto dicitur, voluntas male eligit, & ita habet propositum; aut si male eligit, & illo non stante est, alig proavio aliquid actu intellectus; & non recto; quia si ille rectus, tunc, per te, voluntas eligendo non peccat: si proavio ille actus alius non rectus, erit peccatus ipsi velle malo, & non erit non rectus per alud

malum *velle*: quia non est *circulus* propter processum in infinitum in *causis*; & *causans*; & per consequens *voluntas* non exerceat ad illud *nam unum dicitur*, quia, per se, sequitur ad illud *velle malum*.

Posterius, nullus in *ya* est *inordinabilis*: igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica: igitur nullus potest errare circa prima principia practica: nihil habet, per quod possit revo-
cari ad bonum, quemadmodum *ya* cuius fiat *ubi per se* habet, negabit assumpta, quia nihil potest assumi *notius*, quam primum principium practicum.

Posterius, damnat non aequivoce huc tanquam veto, *Deum esse ad eam*, quia tunc non est *verum illud*. *ut Perennis verum non movetur*: nam simpliciter de *etabulifere* dicitur *Deum* abique *tanquam*: ergo.

Quantum ad *illum articulum*; potest dici quod *rectum dictamen simpliciter* statim potest in intellectu abique *recta electione* illius dicitur in voluntate; & *ita tunc*, *notius actus* recte rationis generat productionem, generatque prudentiam in intellectu abique *habitu virtutis moralis*. Et sic tunc, quantum quomodo *malis* exerceat in intellectu secundum illas auctoritates; potest dici, quod exerceat dupliciter. Uno modo *privative*, alio modo *positive*. *Privative*, quia avertit a consideratione *recta*; voluntas enim eligens oppositum *aliquid recte dicitur*, non permittit *neglectum* illud in illo *recto dictamine*; sed *venit istam ab illa*, & convertit ad considerandum rationes pro opposito, si que possint esse *loquaces*, vel *probabiles*; saltem avertit ad considerandum aliud *per se*, non *vel illa actualis dilectio*, quae fit in *renovatio* illo, qui habetur in eligendo oppositum dicitur.

Positive *vero* exerceat sic: nam sicut *voluntas recte eligens finem*, praecipit intellectui considerare illa, quae sunt *necessaria* ad illum finem, & intellectus sic inquirendo *media ordinata* ad illum finem *rectum*, generat in se habitum prudentiae: *ita voluntas eligens sibi malum in finem* (post se enim sic sibi praescribit *malum finem*, sicut dicitur *est illud*, *in primis*) praecipit intellectui considerare *media necessaria* ad consequendum illum finem: *de quo bene dicit Augustinus de Civitate Dei* *quod voluntas habet sibi virtutes*, sicut *ibi per se* fiat; hoc est, voluntas praescribit sibi *rectum finem*, praecipit intellectui invenire *media necessaria* ad delectandam in prosecutione, & *tristitia* oppositum inquirenda. Et sic hoc imperio voluntatis bene eligentis generatur in intellectu bene *virtutis*, circa *modum* ad illum finem bene electionem persequendum, habitus, qui est prudentia: *ita in voluntate male eligente*, habitus acquiruntur ex *distans* circa *ea*, quae ordinantur ad malum finem electionem, est error, & habitus directus oppositus habitui prudentiae: & potest vocari *imprudencia*, vel *stultitia*; non tantum *privative*, sed *positive*, & *contrastive*; quia sicut prudens habet habitum, quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens, vel stultus habet habitum, quo prompe eligit ordinata ad finem praescriptum a voluntate mala; & talis habitus generatur ex imperio voluntatis male eligentis. Pro tanto igitur *verum est*, quod voluntas mala exerceat

ca, non quidem sciendo errare circa aliquam complexam, sed sciendo intellectum habere habitum considerandi aliqua media ordinata ad malum finem: & totus ille habitus est error in agnitionibus, licet non sit error deceptivus, quantum ad considerationem, sive speculationem.

Aliud dubium potest hinc esse, si non necessario generetur simul habitus *rectus* intellectivus, & habitus *bonus* appetitivus, quia contingit bene dicitur circa aliqua, non bene agendo circa illa; an habitus intellectualis generatur sine virtute moralis sit prudentia, & an e converso habitus an appetitus sine illo in intellectu sit habitus moralis.

Quantum ad primum de prudentia (a), potest dici, quod, *scilicet*, loquendo, prudentia non est sine virtute moralis, quia est ratio rectae consensio la habent appetitui *recto* *ex b. Ethicorum*, appetitus autem non est *rectus* sine virtute moralis. Patet sibi: & si hoc verum esset, tunc non tantum prima dictamina circa principia agibilia essent *recta*, & non tamen essent prudentia, sed quae quaedam *seminaria* prudentiae, sed etiam circa media necessaria ad finem praescriptum a voluntate esset aliquis habitus recte dicitur, & tamen non esset prudentia. Potest igitur poni duplex habitus intellectualis circa agibilia finem, & neuter eorum prudentia. Unus quidem, qui praecedat *rectam electionem* finem in particulari, & illo non esset prudentia, quia prudentia est circa ordinata ad finem, quia est habitus *consiliiarius*; consilium autem non est de fine; sed de *ambus* ad finem. Et etiam *divinus*, quia *consiliiarius*, & *ita* de his, ad quem dicitur. Electio autem bene bono non tantum in *communi*, sed in particulari etiam, ut quod esse vivendum est, potest esse aliquis habitus dicitur *rectus*, de his quae sunt ad finem: sed non habent *seminaria* electionem *rectam* nequam concomitantem: & ille quantum est ex parte objecti, esset prudentia: esset enim *rectitudo* circa *ea*, quae sunt ad finem: sed delectabitur alia conditio, quia non esset *conatus* appetitui *recto* circa eadem objecta. Secundum ergo istam viam, licet dicitur, quod quicumque habitus generatur in intellectu, esset practicus, & *rectus*, & hoc, sive circa finem, sive universaliter, sive particularem, sive circa media necessaria ad consequendum finem illum particularem electum, si non concordent *recta electio* voluntatis circa eadem, non est prudentia. Si arguitur contra hoc, sicut arguitur contra praescriptum articulum de connectione virtutum moralium, quia in ista concordia requiritur prudentiam constituitur virtutem moralem, & e converso & ita per unum a *forti* ultimate generatur uterque habitus, scilicet prudentia, & virtus moralis: illo autem actus non potest esse intellectus, & voluntas *humani*, sed tantum alterius; igitur non potest esse generativa utriusque. Potest dici quod non est necessaria concordantia minus virtutis moralis ad aliam, quia nulla est regula alterius; solum quilibet est necessaria concordantia ad prudentiam, quia in definitione

re virtutis eandem, quod sit habitus electivus secundam rectam rationem, & ideo potest esse constitutio per modum concomitantis, & hoc ipsius habitus in esse morali per prudentiam, & e converso: non fit virtutem moralium respectu esse: & tunc concederetur, quod simili generaretur aliquid habitus in ratione procedenti, & alius habitus in ratione virtutis moralis per actum unum, qui generat utilitate tam virtutem moralem, quam prudentiam. Inconveniens quidem est in moralibus, quod unus actus ultimatim generet duas virtutes morales: sed non est hoc inconveniens in temperantia, & prudentia: quia illi actus, qui generat utilitatem in ratione regulativi, generat temperantiam in ratione regulati, non autem habet rationem virtutis, nisi ex ratione regulati, & ideo generat eam tantum in ratione virtutis: non sic dici potest comparando eam ad fortitudinem, quia fortitudo non est regula eius. Diceretur etiam, quod non constituit se in esse virtutis per aliquam proportionem, quasi una sit pars virtutis, quoniam reddat aliam esse virtutem: sed sic non natura est virtus intellectualis prudentia, & habitus moralis virtutis. Et si quaeritur tunc per quid generatur isti duo habitus in esse perfecta? Concedo quod per unum actum, sive actus ille sit recta electio, quia absque recta electione habitus non est habitus intellectualis conditor appetitus recti, ideo non est prudentia, sive actus sit intellectus, quia absque recto discrimine non est electio conditor recte rationis, ideo nec virtutis, nec generativa virtutis moralis: igitur tam actus intellectus, quam actus voluntatis, generaliter aliquid per se in esse actus, potest concomitantiter generare illud in esse relativo. Si ultimus concomitantem hunc relecturum: & ita unus actus generat simul naturam virtutem moralem, & eam prudentiam. Et secundum hoc diceretur, quod utriusque habitus precedens electionem rectam esset quidem intellectus scientie moralis, sive quidem scientia moralis. Sicut enim in facultatibus artium sicut *proprie quid*, expertus tantum quia 1. *M. cap. artium* non est promptus in agendo expertus autem promptus est ut habetur *ibidem* ita in moralibus habitus tantum principii, vel conclusionis, non autem exercitatus in operando, vel dirigendo circa regulam: licet hoc habeat habitum electivum remotum, qui habitus potest dici intellectus, vel scientia moralis: non tamen habet habitum directivum propinquum, qualis est prudentia, & qualis in facultatibus est habitus expertus.

Licet illud videatur probabiliter dictum de distinctione scientie practice, & prudentie: tamen prudentia non solum est circa media ordinata ad consequendum finem ultimum, sed etiam distans de ipso sine, saltem particulari, puta de castitate. Quod probatur primo, quia virtus moralis semper sequitur ordine nature prudentiam atque: ex electione autem finis particularis, puta castitatis, generatur virtus moralis: igitur istam electionem precedit aliqua prudentia: igitur non est ista proprie restringenda, ut tantum sit habitus circa media ordinata, dicta ad consequendum finem particularem electum. Secundo probatur idem, quia tunc non esset una prudentia

cor-

correspondens uni virtuti, nam virtus moralis est una virtus: sed, ad cuius electionem principaliter inclinatur. Si autem ad dictum finem de illo sine non esset prudentia sed tantum de modis ad illum finem nullum esset obiectum unum, a quo esset unum productiva de virtute sed tantum prudentia de multis electivis ad finem ordinatum ubi tamen esset una virtus moralis ex unitate finis: igitur tunc propter prioritatem naturalem prudentiam ad virtutem moralem, tam propter unitatem productivam respectu unius virtutis moralis, videtur esse concedendum, quod ille habitus practicus, qui est recte dictivus de fine particulari: sit proprie prudentia.

Nec ostendit, quod dicitur prudentiam esse habitum consiliativum, & ita ad fines discutivum nam de finibus propriis virtutum moralium dicitur discutivum a principio pratico sumpto a fine universalis ad particulares: & ille discutit ad prima consilio, licet communiter dicitur consilium de mediis virtutum. Quod etiam additur, quod sit conditor appetitus recti: non movet: nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ratione fore dependens a posteriori: prudentia videtur esse naturaliter prior virtuti morali, quia definit ipsam. Quod ergo ibi dicitur concordare (sicut tactum est in primo quasi de *Theologia practica, & speculativa*) debet intelligi, id est, conformativum praxi recte sibi ipsi, hoc est, quod debet esse talis cognitio, quod quantum est ex se, praxi recta de se non concordat: & talis cognitio est prudentia: sive in eodem distans sequatur electio recta, sive non. Potest ergo aliter dici, quod ille habitus generatur ex dictaminibus, sive circa non quoddam, particularibus saltem, qui sunt proprii finis virtutum moralium, sive circa media ordinata ad illos fines, est proprie prudentia: licet electio recta non sequatur in eodem distans: & ita non erit omnino necessaria connectio alioquin virtutis moralis ad prudentiam dictivam de sui materia. Tamen e converso sic: quia nulla electio potest esse recta moraliter, nisi sit concordans sine regula, & sine mensura, que est distans rectum: distans non autem regulat, & sine mensura generat prudentiam, etiam si unicuique ideo e converso patet concludi propositio, quia virtus moralis non potest esse sine prudentia circa suam materiam. Ad rationes, & auctoritates Augustini respondere poterit. Quare.

Adverte, quia ista auctoritates adducuntur in principio secundi articuli, arguitur sibi malitia in voluntate ex causa intellectum: igitur virtus in re non talis in voluntate est causa recte finis, & prudentia. Negatur consequentia, quia licet volens non possit intellectionem avertere a consideratione prudentie, & favore illius in materia alioquin vitii: non tamen causat in eo errorem, ut patuit in precedentibus: & ideo non est etiam in causa resistendi, sive eius prudentie. Quia intellectus in actu suo practico voluntarius: ideo prius recte distans antequam voluntas imperaret, ut recte distaret: sed bene voluntas potest esse causa perseverantia illius recte distans.

Bani-

A Adis.

Amicitia, quod prius intellectus habebat, scilicet precipiendus, ut periceret.

De alia parte hujus articuli, scilicet eorum de connectione omnium virtutum moralium ad unam prudentiam, Philosophi. *6. Ethic.* videtur dicere, quod sic: *prudentia uni existentibus interuenit.* Commune est, quare sibi: qualiter autem una prudentia sit circa omnia moralia, posse poni, sicut de uno habitu intellectus. Quare de hoc Aristoteles quod *9. quest. 4. quam opinioem, & ejus improbatorem* quare *super 6. Metaph. quest. 1.*

Quantum ergo ad illam articulum *(b)*, potest dici, quod sic: ut respectu facultatis, scilicet prudentia agibilia nec est major connectio agibilibus, nec respiciatur ab uno habitu, quam intellectibus, sicut ergo diversis habitibus requiruntur diversae artes proprias: ita diversis agibilibus diversae prudentiae proprias: & sicut aliquis potest esse moraliter bene affectus circa aliquos agibilia, & male circa alia etiam in dicendo potest esse habitus ad recte dicendum circa ista, & non circa illa, cum nec circa illa habeat principia ad dicendum de illis, nec conclusiones sequentes ex eis. Qualiter autem omnes prudentiae sint unus habitus, & omnes habitus Quomodo pertineant ad unam scientiam universalem, dictum est *quest. 11. super 6. Metaphysica*; quia sibi debet intelligi unitas non formalis, sed virtualis: habitus enim ille, qui est in primo obiecto, est formaliter unus: sed non est formaliter omnium illorum: ita ille habitus, qui est formaliter aliquis sibi in aliquibus agibilibus, est virtualiter omnium eorum, quorum cognitio praebet virtualiter continetur in illo sine: sed non est formaliter omnium illorum: & ita una prudentia est virtualiter omnium virtutum, & extendit ad omnes prudentias ad habitum illam, qui est intellectus prior principalis practicae. Secundum hoc exponi potest auctoritas *6. Ethic. hinc prudentia, &c.* Vel si loquitur de una prudentia formalis, tunc debet intelligi quod illi existentibus uni perfecte, non tantum secundum intentionem, sed etiam secundum extensionem omnes necesse: nunquam autem est perfecta extensive, quantum potest esse, nisi sit perfecta circa omnia ista, ad quae potest se extendere & illa sunt omnia pertinentia ad quaecumque virtutes morales. Alio modo potest exponi illa auctoritas, non de unitate formalis, sed de unitate generis: sicut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse una virtus, & fornicatio alia: utraque tamen illarum est quoddam genus intermedium habens sub se multas species, sicut dictum est prius: ita prudentia correspondens illi connumeratio, vel coordinationi generum mediorum, potest dici una propter unitatem generis intermedii, licet continet sub se multas species. Sic intelligendo unitatem; una prudentia secundum genus omnes virtutes sunt connectae, proinde sibi secundum quatenus sunt sibi eadem aliqua virtus est connecta; & hoc supponendo precedentem articulum de connectione

cu-

conversibiliter virtutis ad suam prudentiam, vel mutua, vel non mutua. De tanto articulo August. *contra Iul. lib. 4. c. 11.* videtur dicere, quod non sicut *ver. 2.* & perficitur virtutes sine charitate: & hoc probat, quia talis non gloriosus in sermone de parentia, & *49. primae part. 2. de peccat. dist. 1. cap. 21.* Si quis de heretico, & infirmi co. *Si morietur, ne neget Christum, namquid eius patientiam commendabimus?* Igitur habet patientiam, & non fidem, nec caritatem. Praeterea, quando aliqua ordinantur essentialiter, sicut dispositio, & forma, ad iusta est dispositio, licet dispositio possit esse sine forma, tamen non et conversio: sed virtutes videtur esse quaedam dispositiones ad charitatem, sicut scilicet naturales ad supernaturalem: ergo. Praeterea tertio, definitio virtutis moralis potest perficitur salvati in aliquo, sine virtute Theologica. Potest dici, quod ista virtus inclinatur ad suum ultimum, nisi mediante illa, cuius est per se respicere suum ultimum: & ita si sola charitas respicit suum ultimum immediate, alia non erant ad suum ultimum, nisi mediante charitate: quatenus autem sunt quaedam instrumenta percipiendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsum ad suum ultimum, in quo est sua perfectio: & ideo sunt imperitiae sine charitate, sine qua non possunt sic ordinari: tamen quia ista imperfectio non est tamen secundum propriam speciem: ideo qualiter eorum potest esse perfecta in sua specie absque charitate. Pro tanto igitur dicitur esse infirmas sine charitate, & tunc per charitatem, pro quanto charitas ordinat ipsas, & erant fines in suum ultimum: in qua ordinatione est ultimus earum perfectio, licet existantia. Per hoc patet ad Augustinum. Nam virtutes non sunt verae virtutes Theologicae praesupponendo morales, debent esse: & quantum ad habitum, manifestum est quod non. Nam si aliquis prius virtutis de novo emittatur talis in potentia habet omnes virtutes Theologicas, & tamen non morales saltem acquirat. Pater, quia non operatur delectabiliter aliis quod eorum, ad quae inclinat: eius habitus virtuosus, imo delectabilis sibi esse operatur secundum habitum virtuosum prius acquiratum, & tristabile secundum operatum.

Quod si dicitur huic in potentia esse insignis virtutes etiam morales, & confirmatur de parvulo in Baptismo; & per hoc salvetur perfecta connectio, quia si non habet unam, saltem habet insulas: quod probatur, quia habet eas in patria secundum Augustinum, & adducitur in littera: non videtur enim probabile, quod haberet eas in patria, nisi haberet eas in via, nec acquirat eas in via, cum statim moriantur. Licet de istis virtutibus moralibus insulas multa dicantur, scilicet, quod videtur necessitate propter modum, modum, & hanc: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficere ex inclinatione charitatis: modus autem, & modum determinatur per idem insulam: ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales insulas, sed acquiras tantum in

his,

lus, qui habent eas acquirit, vel habere possunt: nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas habere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est maior ratio, quare illi debent habere, & non illi. Et tunc ad illud de parvulis potest dici, quod non est necessitas habere virtutes morales in patria: sed sufficit, quod bene de spontaneis virtutibus per charitatem: charitas enim disponit circa omnia volubilis in sua ratione volubilis, & quod non oportet, quod habeant omnem scientiam in genere proprio; sed sufficit habere: quia in Verbo, quae est nostra perfectio. Vel secundo, si habuerunt eas, potest dici, quod inchoantur eis in instanti beatitudinis: non est enim magis necesse illi, quae pertinent ad virtutem, si aliquando esset lapsus virtute, dari sibi in Baptismo, quam ea, quae pertinent ad statum comprehensivum dari sibi in instanti beatitudinis, imo magis rationabile hoc quam illud. Vel tertio potest dici, quod si illa pertinent ad aliquam perfectionem comprehensivam, & non dantur in instanti beatitudinis, potest eas acquirere per actus suos; si autem enim non apparet ratio, quare non poterunt addiscere aliqua scilicet in genere proprio, quae primitus non novissent: Ita non apparet ratio, quare non poterunt ex bonis electionibus eis appetibilibus ad finem, non tantum ut sunt volenda propter Deum in se, sed ut sunt volenda in quantum commoda sibi, acquirere sibi nunquam habitum inclinationem ad electionem talium appetibilium sub propria ratione, & in virtutem moralem.

Quantum ad illum articulum dico sicut prius dictum est, virtutes morales non requirere Theologicas, vel ipse morales sunt perfectae in specie sua, licet non sint perfectae perfectione ulteriori, quam possint habere: Ita etiam e converso Theologicae, live in via, live in patria non requirunt necessarium morales.

Quantum ad quartum articulum, dico quod virtutes Theologicae non sunt contrae inter se, sicut patet in patria, ubi manebit habitus, & actus charitatis sine habitu, & actu fidei, & spes, sicut etiam patet in via: ubi in peccatore manet fides, & spes sine charitate: igitur ex ratione habitum in existendo, non est necessaria connexio earum: Sed iniquum in *se*, vel in isolatione sunt contrae, ita quod una non possit manere sine alia? Respondet, quodcumque separari possunt in *esse*, potest Deus separare in *se*, & ideo quantum est ex se, non necessario connectuntur in intensione; sed ex liberalitate divina connectuntur: quia Deus totum hominem perficit, ita quod sicut corporaliter nullum sanavit, nisi periclitetur: ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi periclitetur: Ita gratiam spiritualiter non sanat, nisi lectum habeat fidem, & quantum ad voluntatem, spem, & charitatem de peccatis. *dist. 3. cap. Sicut plures.*

Si quaeritur utrum fides, & spes sine charitate essent virtutes? Dicit potest, sicut prius dictum est de virtutibus moralibus, quod in specie sua possunt esse perfectae, in quantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum obiectorum: sed perfectionem

nam illam ultimam, quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et haec quidem perfectio tam in moralibus, quam in istis, sicut dicitur communitur esse in attingendo finem per aliquam operationem electam, sive per aliquam ordinem iustitiam, vel eorum actuum ad finem: potest tamen dici esse praecipue in hoc, quod est acceptari a Deo, ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec eius adus acceptatur sine charitate, quae sola dividit inter filios regni, & perditionis. De habitibus intellectualibus, non oportet innovari: planum est enim, quod non est necessaria eorum connexio, nisi forte sint habitus subordinati, quales sunt habitus principiorum, & habitus conclusivum; & in talibus potest esse inaequalitas, licet non e converso.

Ad argumenta principalia duo prius concesso: quia concludunt, quod dictum est in primo articulo. Ad tertium dico, quod licet ex frequentate se operari, gestaretur quaedam qualitas, quae nata est esse contrae rectae rationis & effectus virtutis, si haberet rectam rationem in operante, cui esset concors: tamen quia non est rectum discernere in illo, deficit regula operationis rectae, & ideo electio: quae nata est esse recta non est recta, quia non est regulata; & per consequens sic generat qualitatem aliquam; illa tamen non est habitus electivus, & per consequens nec est virtus. Quartum concesso, quia concludit quod dictum est in articulo de connexione virtutum moralium cum prudentia. Ad alias rationes sequentes de virtutibus, concesso quod licet potest dici; quod nullae virtutes etiam in specie sint impossibiles: tamen in quantum adducuntur ad propositionem, concludunt quod diversae species ejusdem generis virtutis moralis, vel diversorum generum, non sunt necessario connexae; & hoc concessum est in primo articulo quoniam.

DISTINCTIO XXXVII.

Quia istam trigessimam septimam Distinctionem, in qua Magister agit de praecipuis; quaeritur unum.

QUESTIO UNICA.

Utrum omnia precepta Decalogi sint de lege naturae?

Quod non: in his, quae sunt de lege naturae, non videtur posse Deus dispensare; sed dispensavit in aliquibus, quae videntur esse contra precepta Decalogi: propterea. Probatio majoris, quae sunt de lege naturae, vel sunt principia necessitatis, non est terminativum conclusionem necessario sequens ex talibus principijs; sed live sic, live sine, habent veritatem necessariam: igitur Deus non potest facere ea essentialia: igitur non potest facere illud, quod mandatur fieri non esse bonum, & quod prohibent, non esse malum: & per consequens de tali illicito licitum. Probatio minoris, occidere, & furari, & mactare.

lus, qui habent eas acquirit, vel habere possunt: nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas habere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est maior ratio, quare illi debent habere, & non illi. Et tunc ad illud de parvulis potest dici, quod non est necessitas habere virtutes morales in patria: sed sufficit, quod bene de spontaneis virtutibus per charitatem: charitas enim disponit circa omnia volubilis in sua ratione volubilis, & quod non oportet, quod habeant omnem scientiam in genere proprio; sed sufficit habere: sicut in Verbo, quae est notitia perfecta. Vel secundo, si habuerunt eas, potest dici, quod inchoantur eis in instanti beatitudinis: non est enim magis necesse illi, quae pertinent ad virtutem, si aliquando esset lapsus virtute, dari sibi in Baptismo, quam ea, quae pertinent ad statum comprehensivum dari sibi in instanti beatitudinis, imo magis rationabile hoc quam illud. Vel tertio potest dici, quod si illa pertinent ad aliquam perfectionem comprehensivam, & non dantur in instanti beatitudinis, poterunt eas acquirere per actus suos: si autem enim non apparet ratio, quare non poterunt addiscere aliqua scilicet in genere proprio, quae primitus non novissent: ita non apparet ratio, quare non poterunt ex bonis electionibus eis appetibilibus ad finem, non tantum ut sunt volenda propter Deum in se, sed ut sunt volenda in quantum commoda sibi, acquirere sibi nunquam habitum inclinationem ad electionem talium appetibilium sub propria ratione, & in virtutem moralem.

Quantum ad illum articulum dico sicut prius dictum est, virtutes morales non requirere Theologicas, ut ipse morales sunt perfectae in specie sua, licet non sint perfectae perfectione ulteriori, quam possint habere: ita etiam e converso Theologicae, sive in via, sive in patria non requirunt necessarium morales.

Quantum ad quartum articulum, dico quod virtutes Theologicae non sunt contrae inter se, sicut patet in patria, ubi manebit habitus, & actus charitatis sine habitu, & actu fidei, & spes, sicut etiam patet in via: ubi in peccatore manet fides, & spes sine charitate: igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio earum: sed in quodam in se, vel in isolatione sunt contrae, ita quod una non possit manere sine alia? Respondet, quodcumque separari possunt in esse, potest Deus separare in fieri, & ideo quantum est ex se, non necessarium connectuntur in intensione; sed ex liberalitate divina connectuntur: quia Deus totum hominem perficit, ita quod sicut corporaliter nullum sanavit, nisi perfecte: ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte sanat: perfecta autem sanatio est, si quantum ad intellectionem habet fidem, & quantum ad voluntatem, spem, & charitatem de peccatis. *dist. 3. cap. Sicut plures.*

Si quaeritur utrum fides, & spes sine charitate essent virtutes? Dicit potest, sicut prius dictum est de virtutibus moralibus, quod in specie sua possunt esse perfectae, in quantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum obiectorum: sed perfectionem

nam illam ultimam, quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et haec quidem perfectio tam in moralibus, quam in istis, sicut dicitur communitur esse in attingendo finem per aliquam operationem electam, sive per aliquam ordinem iustitiam, vel eorum actuum ad finem: potest tamen dici esse praecipue in hoc, quod est acceptari a Deo, ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec eius adus acceptatur sine charitate, quae sola dividit inter filios regni, & perditionis. De habitibus intellectualibus, non oportet immorari: planum est enim, quod non est necessaria eorum connexio, nisi forte sint habitus subordinati, quales sunt habitus principiorum, & habitus conclusivum: & in talibus potest esse inaequalitas, licet non e converso.

Ad argumenta principalia duo prius concesso: quia concludunt, quod dictum est in primo articulo. Ad tertium dico, quod licet ex frequentate se operari, gestaretur quaedam qualitas, quae nata est esse contrae rectae rationis & effectus virtutis, si haberet rectam rationem in operante, cui esset concors: tamen quia non est rectum discernere in illo, deficit regula operationis rectae, & ideo electio: quae nata est esse recta non est recta, quia non est regulata: & per consequens sic generat qualiterdam aliquam: illa tamen non est habitus electivus, & per consequens nec est virtus. Quoniam concesso, quia concludit quod dictum est in articulo de connexione virtutum moralium cum prudentia. Ad alias rationes sequentes de virtutibus, concesso quod licet potest dici: quod nulla virtutes etiam in specie sint impossibiles: tamen in quantum adducuntur ad propositionem, concludunt quod diversae species ejusdem generis virtutis moralis, vel diversorum generum, non sunt necessario connexae: & hoc concessum est in primo articulo quoniam.

DISTINCTIO XXXVII.

Secundum istam trigessimam septimam Distinctionem, in qua Magister agit de praecipuis, quaeritur unum.

QUAESTIO UNICA.

Utrum omnia precepta Decalogi sint de lege naturae?

Quod non: in his, quae sunt de lege naturae, non videtur posse Deus dispensare; sed dispensavit in aliquibus, quae videntur esse contra precepta Decalogi: propter probationem mortis, quae sunt de lege naturae, vel sunt principia necessitatis, ut termini vel sunt conclusiones necessario sequentes ex talibus principijs; sed sine fide, sine spe, habent veritatem necessariam: igitur Deus non potest facere ea essentialia: igitur non potest facere illud, quod mandatum fieri non esse bonum, & quod prohibent, non esse malum: & per consequens de tali illicito licitum. Probatio minoris: occidere, & furari, & mactare.

chari sunt contra precepta Decalogi, ut patet *Exod. 20.* sed in illis videtur Deus dispensasse. Nam de homicidio patet *Genes. 22.* de Abraham de filio immolando. De furto, *Exod. 11. & 12.* de filio Iisrah, quibus precepit, ut spoliarent *Aegyptios*, quæ spoliatio est ablatio rei alienæ, invito domino, quæ est delictio furti. De tertio scilicet *marchali*, patet *Osæ 1. & 2. & 3. & 4. & 5. & 6. & 7. & 8. & 9. & 10. & 11. & 12. & 13. & 14. & 15. & 16. & 17. & 18. & 19. & 20. & 21. & 22. & 23. & 24. & 25. & 26. & 27. & 28. & 29. & 30. & 31. & 32. & 33. & 34. & 35. & 36. & 37. & 38. & 39. & 40. & 41. & 42. & 43. & 44. & 45. & 46. & 47. & 48. & 49. & 50. & 51. & 52. & 53. & 54. & 55. & 56. & 57. & 58. & 59. & 60. & 61. & 62. & 63. & 64. & 65. & 66. & 67. & 68. & 69. & 70. & 71. & 72. & 73. & 74. & 75. & 76. & 77. & 78. & 79. & 80. & 81. & 82. & 83. & 84. & 85. & 86. & 87. & 88. & 89. & 90. & 91. & 92. & 93. & 94. & 95. & 96. & 97. & 98. & 99. & 100.* *Præter, Rom. 7.* dicit Apostolus: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: non concupisces.* &c. sed ea, quæ sunt nota ex lege naturæ, sciuntur esse vitanda, vel agenda, etiam si non sint scripta, sicut ea, quæ sunt naturaliter nota in speculativo, essent naturaliter, nota, etiam si non essent revelata. Præterea, Lex naturæ obligavit in omni statu, quia novum est in tali natura esse sic agendum, vel non; sed Decalogus non obligavit in omni statu, quia non in statu innocentis, cui tunc lex Decalogi non esset data, & antequam esset data, non obligavit. Contra in Canonibus dicitur: *si quis itaque responderit, & in principio detretorum, & c. i. Joan. 1. Quære.*

Hic dicitur quod sic; & ponitur talis notitia (a). Lex naturæ est lex descendens ex primis principijs notis in æquilibris: talia sunt quædam principia practica, nota ex terminis, quæ sunt quædam semiotica, ad quorum voluntatem inclinatur naturaliter intellectus ex terminis: & ad assensivum tali discernim. voluntas naturaliter ex talibus principijs: sed omnia quædamque sunt in Decalogo, sunt talia, vel immediata, vel mediate; omnia autem, quæ ibi præcipiuntur, habent bonitatem formalem, quæ secundum se ordinata est ad finem ultimum, & ut per illa homo convertatur ad illum finem, & consequatur ipsum. Similiter omnia, quæ ibi prohibentur, habent malitiam formalem advertentem a fine ultimo; ita quod ibi præcepta sunt bona, non tantum, quæ præcepta: sed ideo præcepta, quia secundum se bona. Similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita: sed ideo prohibita, quia mala. Et tunc videtur consequenter esse dicendum ad primum argumentum, quod Deus simpliciter non potest dispensare in talibus: quod enim ex se est illicitum, non videtur posse fieri licitum per aliquam voluntatem; ut sic occidete ex hoc, quod est actus transiens super talem materiam, scilicet proximum, est actus malus, sicut illa causa semper erit malus: & ita nullum *volens*, quod est extra rationem illorum terminorum, potest tacere, quod sit bonus, & tunc oportet exponere autoritates, quæ videtur dicere Deum in talibus dispensare, & exponuntur: una modo, quod licet possit fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipsum in quantum est prohibitus, & ita nec contra prohibitionem.

Aliæ dicitur, quod actus mens inordinatus non potest fieri ordinatus: tunc autem in quantum est contra prohibitionem, est inordinatus, ideo non potest dispensare in illa, in quantum est contra prohibitionem.

Sed

a D. Th. 1. 2. q. 100. a. 1. & 8.

Sed illæ expositiones (quæ forte redeunt in idem) non videntur saltem propositæ in. Dispensare enim non est tacere, quod forte præcepto liceat tacere contra præceptum; sed dispensare est revocare præceptum, vel deducere quædam debent intelligi. Et enim duplex dispensatio, scilicet iura revocatio, & iura declaratio. Quarto, an statibus omnibus circumstantiis eisdem in illo actu, qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohiberi, & non prohiberi, possit Deus tacere, quod ille actus, qui cum talibus circumstantiis aliter est aliquando prohibitus, aliter esse non prohibitus, sed licitus? Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutavit legem veterem quantum ad ceremonias, quando dedit novam; non quidem tacens, quod manent præcepto de ceremoniis, illa non essent servanda: sed faciens, quod actu illo manente eodem, non tenebatur quis ad illam, sicut prius. Ita etiam dispensat quicumque legislator simpliciter, quando revocat præceptum legis positivi tacti ab eo; non quidem faciens, quod actu prohibito, vel præcepto manente secundum se antequam rario illi: & sic licitum. Si autem Deus non potest tacere de illo actu, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, quod manentibus eisdem circumstantiis prioribus de prohibitione non fit prohibitus; igitur non potest tacere, quod occidere non fit prohibitus: cuius oppositum manifeste patet de Abraham.

Præterea, quæ sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis, sive consequentia ex talibus necessariis, præcepi sunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni *volente*; igitur hæc precepta Decalogi, vel propositiones practice, quæ possent tornari ab eis, habent talem necessitatem, puta, quod hæc esset necessaria: *proximus non est occidendus, furum non est sustinendus*, ita quod circumscripto omni *volente* quod intelligitur apprehendendum, tales complexiones essent sic notæ, intellectus divinus apprehendens talia necessario, apprehendens ea tanquam ex se vera, & tunc voluntas divina necessario concordaret illis apprehensis, vel ipsa non esset recta: & ita esset punire in Deo rationem scientie practice: quod negatum est in primo. Hæc etiam ponere quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se; (2) cuius oppositum est dictum in primo, ubi tactum est quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit, nisi contingenter.

Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformari se illis ad hoc, quod sit recta; non tamen voluntatem divinam oportet conformari velis illis veris; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera. Ille respondet ad conclusionem, quia ratio probat oppositum: nam intellectus divinus prius apprehendit illos terminos, & potest apprehendere veritatem complexions in eis, quam scilicet complexiorem habet ex terminis antequam voluntas sua habeat aliquem

quem

quem adum circa ea; igitur in secundo ligno naturæ, scilicet quando voluntas habet adum circa illa, oportet necessario, quod vult conuincitur. Ibi distantia.

Ad questionem igitur dico, quod aliqua possunt dici esse de lege naturæ simpliciter. Uno modo tanquam prima principia practica, non ex terminis, vel conclusionibus necessario, sed ex eis; & hæc dicuntur esse strictissime de lege naturæ. Et rationes contra primam opinionem præstant, quod in talibus non potest esse dispensatio; quas concesso; sed talia non sunt, quæcumque præcepta secundæ tabulæ: quia rationes eorum, quæ ibi præcipiuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessaria. Non enim in his, quæ præcipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, conuertens ad finem ultimum; nec in his, quæ prohibentur, est malitia necessaria auerrens a hoc ultimo; quin si bonum illud non esset præceptum, proferret finis ultimus amari, & actum; & si illud malum non esset prohibitum, daret cum eo acquiescere finis ultimus.

De præceptis autem primæ tabulæ sicque est, quia illa inordinate respicitur Deum pro ob. Sic: duo quidem prima si intelligantur esse tantum in parte, scilicet: *Non habebis Deum alienum*, secundum; *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, id est: Non facies Deo tuo irreuerentiam: illa sunt strictè de Deo; qui sequitur necessario, si est Deus, est adorandus et Deo; quod nihil aliud est colendum tanquam Deo, nec Deo est sciendum irerentiam; & per consequens in illis non potest Deo dispensare, ne aliquis possit licite facere oportunitatem talis psychibit. Tertium præceptum, quod est de Sabbatho, est affirmatiuum tanquam ad aliquem cultum exhibendum Deo, determinatum tempore, & quantum ad exhibitionem huius temporis, sed illius, non est de lege naturæ, strictè loquendo. Similiter, nec ad patrem negatiuum, quod incutitur; quia scilicet prohibetur actus feruoris pro tempore determinato, prohibens a cultu tunc eadè modo Deo: ille enim actus non prohibetur, nisi quia impediens, vel errabens ab illo cultu, qui præcipitur. Sic autem fit de lege naturæ strictè hoc præceptum de Sabbatho, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato exhibendum Deo, dubium est: quia si non igitur absolute Deo: possit dispensare, quod homo toto tempore vite suæ non haberet bonum motum circa Deum; quod non videtur probabile, quia sine omni bono velle finis ultimi, non potest aliquis habere simpliciter bonum velle circa ea, quæ sunt ad finem, & ita tantum teneretur ad bonum, vel sic simpliciter; quia quia ratione non sequitur ex lege naturæ strictè loquendo, quod nunc sit exhibendus cultus Deo, pari ratione, nec tunc, & ita pari ratione de quolibet tempore determinato; & ideo, strictè loquendo, non videtur quomodo possit concludi, quod aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo: & pari ratione, nec aliquando indistincte, quia ad nullam adum teneretur aliquis pro aliquo tempore indeterminato ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus.

mentibus concurrentibus. Si autem illud fit de lege naturæ strictè, ita quod sequatur necessario, *Deus non est adorandus*; vel ex aliquo alio dato, igitur *Deus est diligendus*; & hoc aliquid adum dicitur circa ipsum; tunc argumentum illud non tenet a singularibus ad universalis; sed est fallacia figuræ dictionis, sicut in aliis pluribus determinatis ad unum determinatum. Si autem illud tertium præceptum non sit de lege naturæ strictè, ita iudicandum est de præceptis secundæ tabulæ.

Allo modo dicuntur aliqua esse de lege naturæ: quia sunt multum consona illi legi; licet non sequantur necessario ex principis practicis, quæ nota sunt ex terminis; & omni intellectu apprehendenti sunt necessario nota; & hoc modo certum est omnia præcepta etiam secundæ tabulæ esse de lege naturæ, quia eorum constantudo valde consonat primis principis practicis necessario notis. Ista distinctio potest declarari in exemplo: nam supposito isto principio Iustitiam patiui, pacifico esse viuendum in communitate, vel politica, ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius: potest enim stare pax in conuivendo, etiam si omnia essent eis communia. Nec etiam supposito iustitiam illorum, qui conuivunt, esse necessarium illa consequantur. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis iustis valde consonat pacificæ conuersioni: iustis enim magis curant bona libi propria, quam bonam communiam; & magis vellent appropriare sibi communiâ bonam, quam communicari; & custodias communicatis, & ita fiet illi, & turbatio: & ita est certo in omnibus locis positibus, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges politivæ; sed declarant, siue explicent illud principium quantum ad certas particulas, quæ explicatione consonant valde principio naturali universali. Sic igitur omnia recolligendo, primo negantur est omnia præcepta secundæ tabulæ esse de lege naturæ, strictè loquendo. Secundo conuincuntur esse duo prima primæ tabulæ esse de lege naturæ, strictè loquendo. Tertio dubitatur esse de tertio primæ tabulæ præcepto: & quarta conuincuntur omnia esse de lege naturæ, large loquendo.

Contra primum illorum arguitur, quod secundum Apostolum ad Romanos. 13. *Non aulerantur: Non occides; & si quod est aliud mandatum, in hoc verbo inuauantur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum*; igitur in isto præcepto, *Diliges proximum tuum*, includuntur necessario præcepta secundæ tabulæ: hoc enim videtur Apostolus libi probare expresse: Unde in fine concludit: *Qui diligit proximum, legem impleuit*. Hoc probatur auctoritate Salvatoris. Matth. 22. *In his tota lex pendet & Propheta*; sed dilectio proximi necessario sequitur ex hoc principio necessario, *Deus est diligendus*; igitur a primo ad ultimum omnia præcepta secundæ tabulæ sequuntur necessario.

Tom. III. 2. Iustitiam

fario ex primo præcepto primæ tabulæ: & ita si præcepta primæ tabulæ sunt tria: de lege nature, quæ includuntur in primo præcepto primæ tabulæ, sequitur quod præcepta secundæ tabulæ erunt etiam tria: de lege nature, hæc sunt conclusiones epistolæ principii. Probatio assumpta patet ex dictis dist. sic ubi prohibetur dupliciter, quod periculosum non Deo non potest esse zelus, appropriare legem: quia amor boni communis ut appropriatibi non solum, sed inordinatus: amor etiam aliquis naturæ dilectum condiligi, est imperitiosus: ergo sequitur, quod si Deus est pater, & ordinare amandus, quod zelum Deum debet velle proximum diligere Deum, & hoc volendo diligit proximum: hoc enim modo solum diligitur proximus ex charitate, sicut dicitur ibi: ergo. Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo quod illud præceptum: *Diliges Dominum Deum tuum*, non est simpliciter de lege nature, in quantum est affirmativum; sed in quantum est negativum prohibens oppositum: non ostendit enim simpliciter de lege nature: sed est aliquando amare: dubitatum est: sed in tertio præcepto: tunc patet ex illa negativa non sequitur, quod volendum in proximo diligere Deum, illud sequetur ex affirmativa illa, de qua non est certum, quod sit de lege nature, sicut loquendo.

Secundo potest responderi, quod ex illo præcepto *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequitur quod debet velle proximum diligere Deum: & cum probatur, quia zelus non potest esse amor perturbationis: & ordinatus. Respondet, non debet velle bonum communis esse alijus tantum, & ita non amari ab alio: sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse eius: sicut Deus prædelinans unum, & non alterum, vult bonum esse prædelinanti, & non alteri. Et per idem ad illud, quod perfectè diligens vult dilectum condiligi. Potest dici quod hoc est verum ab eo scilicet, cuius amicitia placet dilectio: non autem est certum ex lege nature de quounque: quod eius dilectio acceptetur a Deo dilectio. Tertio potest dici, quod licet sic de lege nature sit velle proximum esse diligendum, sicut prius expoitum est, id est, simpliciter esse volendum proximo ipsam diligere Deum, quia hoc est diligere proximum: tamen ex hoc non sequitur præcepta secundæ tabulæ: puta quod volendum sit ipsam occidere, quod bonum persone conjugii, vel quod volendum sit adulterari, quod bonum persone conjugii, vel quod volendum sit parentum reverentiam tam in honoribus, quam in sustentationibus, & ita de alijs præceptis secundæ tabulæ: quia possibile est me velle proximum diligere Deum, & tamen esse, vel non velle ibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, & sic de alijs, & per consequens possunt illa duo stare simul, scilicet velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium consilium ex principis præcepti: & me nolle proximo hoc bonum, vel illud cuius est expressivum præceptum secundæ tabulæ, cum non sit verum necessarium. Et tunc

ad auctoritatem Pauli, & Christi potest dici, quod Deus nunc de facto expulavit dilectionem proximo altera illud, quod includit in quantum sequitur ex principio legis nature, ita quod licet, ut concluditur ex principio legis nature, non continet nisi, velle proximo ipsam diligere Deum in se: tamen ut ex dictum est, includit esse volendum bonum illa, vel talen esse non volendum proximo male oppellat: ut iniquis sibi auferre vitam corporalem, sicut coniugii, boni temporalis. Verum est sequitur, quod diligens proximum, legem implet, eo modo scilicet, ubi lex explicat esse debere legem: licet non eo modo, quod dicitur proximo concluditur ex totius principii leg. nature: & a simili, tota lex quantum ad secundam tabulam, & propheta pendente ex hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, intelligendo tale præceptum, non aut sequitur, ut totius principii præcepti præcepti legis nature, sed ut Legislatoris intendit debere illud servari, prout explicatur in præceptis secundæ tabulæ.

Ad argu. contra principalia. Primum est pro me, quia probat quod præcepta secundæ tabulæ non sunt de lege nature, sicut loquendo.

Ad secundum, dico quod est Deus esse possit concludi rationi naturali ex principis per se notis: tamen illi populo rally, & incredulo in intelligentibus non erat hoc notum nisi ex lege: unde ad Hebr. (2) *Operis accedentes ad Deum credere quia est, intelligi si non habent, nec habere possit aliam notitiam de Deo: ita, est aliquis concupiscentia possit concludi esse contra legem nature, & hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem nature: ita necessarium fuit explicare per legem datam. Vel iterum concupiscentiam prohibentur per præcepta secundæ tabulæ: & de illis consentium est, quod non sunt per se nota. Ad aliud dico, quod in modo supra servabatur, & servari debent illa præcepta. In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmativorum, nisi forte illius boni de honoratione parentum: non quia tunc ibi sit voluntas honorandi, sed quia non est necessitas intendendi illam hujus, sicut enim prout honorat ille extenditur ad sustentationem necessitatem, quia ibi nullus indiget auxilio. In statu innocentie, & ante legem scriptam tenebatur omnis ad illa, quia erant scripta iustitia in corde, vel forte per aliquam doctrinam exteriorem datam a Deo, quæ dicitur debeat parentem, & derivabit in filios: nec oportet ea scribi in libro, quia potuerunt illa facillime memoriam commendare. & tamen, quia populus illius temporis erat longævus, vitæ, & tunc meliores dispositiones in naturalibus, quam populus temporis postinitati, quo commota infirmitas populi requirit legem datam, & scriptam. Et ad aliud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Israel spoliantibus Ægyptum, potest dici, quod ibi non dispensavit contra præceptum de iure, quia ipsi non acciperent simpliciter alium: cum, quia Deus erat superior Dominus, & potuit transferre dominium illarum terrarum in eos, etiam in vitis infirmitatis dominis, & hoc modo non peccavit Christus il-*

centibus in poteros intrare daemones, qui statim precipitanti sunt in mare: non enim iniuste privavit illos poteros suis: tum etiam, quia filii Israel feriendo Aegyptiis mraerant, tota recipere, licet Aegyptiis non esset ea reddere: & tunc per superiorem iudicem potuerunt compelli, de cuius licentia filii Israel potuerunt iuste, & licite accipere.

Ad illud in oppositum de Canone debet intelligi de lege large loquendo & hoc de preceptis secundae tabulae.

DISTINCT. XXXVIII.

Circa istam Distinctionem trigésimam octavam, in qua Masiter agit de quibusdam peccatis pertinentibus ad explanationem quinti precepti, puta de mendacio, & per iurio, quae in illo precepto prohibentur, quaeritur.

QUESTIO UNICA.

Utrum omne mendacium sit peccatum?

Quod non. Genes. 22. Ego, & puer meus usque properantem, & postquam adoraverimus, revertentur ad nos. Sed ipse intendebat occidere puerum, quia erat peccatum: igitur intendebat peccatum non revertitur secum; igitur dixit oppositum eius, quod habuit in mente; igitur mentiebatur. Nec est verisimile, quod tunc peccaverit, quando exiit iurabat talem obedientiam, pro qua tantum a Deo commendatur.

Præterea, hoc probatur per multa exempla alia. Genes. 27. dixit Jacob se esse primogenitum, quod tamen sciebat esse falsum.

Præterea. Genes. 43. dixit Ioseph fratribus suis, Per salutem Pharaonis exploratores estis: & tamen sciebat oppositum esse verum. Idem etiam tetens fratres suos de seipso invento in sacro Benjamin, dixit se angurari in seipso, cum tamen non esset angurarius: quia non licuit angurari habentibus legem Dei.

Præterea Rahab mentiebatur de illis exploratoribus, Iosue 2. & Judith similiter, Iudith. 16. & Rachel stertens sibi stramenta camelii super Deos patris sui: dicens sibi accidere secundum consuetudinem mulierum Genes. 31. Oblectatis etiam mentiebantur dicentes Exodi primo de mulieribus Hebraeis, quod scilicet haberent artem obsterificandi, nec videntur in hoc peccasse, quia bene fecit eis Deus, & edificavit eis domos; non steribatur autem bona pro malo: ergo.

Præterea, non est maius peccatum simulario in verbis, quam in factis: imo sicut facta sunt evidenter signa, quam verba, ita si esset falsitas utrobique, vituperabilior videtur esse falsitas facti, quia

magis præcipit illud, quod est in anima, quam falsitas verbi; sed simulatum, sive simulario in factis non ponitur semper esse peccatum, sicut patet in illo factio David 1. Regum 21. (a) qui coram Achis simulabat se iurare. Iesu etiam 4. Regum, simulabat se colere Baal; cuius tamen cultores voluit destrui: nec in illa simularione vituperabatur, sed magis laudabatur, quia videbatur habere zelum Dei contra Baal.

Contra est Augustinus in libro de mendacio, & adducitur auctoritates ejus in litera.

Præterea, quod omne mendacium sit peccatum mortale, probatur, quia est contra illud preceptum legis naturae: Non facies alii, quod tibi non vis fieri; nullus autem vult se decipi a proximo, quando proximus debet sibi exprimere conceptum suum: igitur nec alteri debet aliter tacere. Præterea, quicquid est contra aliquam virtutem necessarium, vel ejus adum est peccatum mortale: mendacium est huiusmodi, quia est contra veritatem, quae est virtus contenta sub iustitia: verax enim communicat proximo, quod est communicandum, scilicet conceptum cordis sui, sicut est: mendax autem non, sed lubrabit illud, quod in loquendo debet communicare: quia ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, & illud non exprimit, sed oppositum. Præterea, mendaci est abuti voce, quia ad hoc vocis inventae sunt secundum Platonem in Timaeo, ut oratio fieri voluntatis iudicia; mentientes autem non utuntur vocibus tanquam indicibus voluntatis, sed oppositi. Præterea, hoc videntur dicere auctoritates quaedam Augustini in libro predicto, quod adducuntur in litera.

In illa quaestione tenetur communicat ab omnibus, quod ipsa mendacium est peccatum. Quod persuadetur ratione Augustini libro contra mendacium, falsum est credere illi, cui licet mentiri: sed minus est credendum, alioquin totaliter periret consensus humanus, & manifestatio conceptum, & affectionum menti: igitur illi quibus est credendum, non licet mentiri. Ratio autem quare hoc est, ponitur diversa a diversis.

Quidam dicunt, quod ideo necessario mendacium est peccatum, quia quaestio (b) avertit a Deo, qui est veritas, & mendacium est contra veritatem. Sed contra, mendacium non opponitur immediato primae veritati, sed veritati alicuius rei, de qua loquens mentitur; sicut ignis malitia opposita alicui bono creato, non necessario avertit a bono increato: ita nec falsitas opposita cuicumque veritati imperitenti primae veritati, avertit a prima veritate. (c) Aliter dicitur, quod actus dicitur bonus, vel malus in genere moris, et obiecto, quia genus simulario a potentia, & est in genere portante respectu differentiarum: primum autem, propter quod abus constituitur in genere moris, ut ulterius possit determinari per alias circumstantias quae per differentias, est obiectum: nam ultra bonitatem naturae, quam habet

a 4. Reg. b. Per. de Taran. dist. 2. q. 4.

c D. Th. 2. 2. q. 10. ar. 3.

Actus ex quibuslibet bonis & malis, quod determinat in se, ut sic non potest considerari. & materialiter, vel obiectum. Tunc ad propriam rationem dicitur, quod a bonis malis ex genere nunquam potest esse bonus, qui nulla circumstantia adveniens potest tollere malitiam illam, quae hinc est per se obiecto, quia omnis circumstantia alia, praesupponit bonitatem actus: nec potest esse malus ex genere, quia tunc transiret intentionem ad contrarium obiectum: nam materia conveniens actui, loquendo debet esse verum, vel creditum esse verum: in mentiendo autem est materia opposita.

Contra hoc, non magis est materia indebita locutionis, quando creditur omnia esse falsa, quam licet illicita materia occisionis mortis hominis ignorantis, & nulli de his: sed similibus istis conditionibus ex parte materiae, scilicet bonitatis, &c. potest fieri licitum occidere talem hominem, puta si Deus revocet illud praecipuum: *Non occides*, sicut dicitur est in q. praecedenti, & non solum licitum, sed meritum: & puta si Deus praecipit occidere, sicut praecipit Abraham de Isaac: licet si simili, vel si in tali potest fieri licitum proferre orationem creditam esse falsam, si praecipitur revocetur: quod videtur esse de non decipiendo: sicut si revocetur praecipuum de non occidendo: quia non magis ligat hoc praecipuum, de non decipiendo, quam illud praecipuum de non occidendo: minus enim malum est auferre proximo opinionem veram, vel occasionem dicitur generare in eo opinionem falsam, quam auferre sibi vitam corporalem, immo non est quasi comparatio: Confessionatur, quia si mentiri habeat necessitatem, non potest ex hoc: quod transie super talia meretur: quia in secunda tabula non prohibetur nisi mala proximo: tunc autem per te, non est malum tantum: quia non est proximo: quia tunc, ut arguunt est cum sit in mente illum, quam occidit hominem, ita est possibile, quod hoc non habere rationem mali, sicut illud, imo possibile est: sicut est contra praecipua prima tabulae, quod non videtur prohiberi, quia non avertit in malum de Deo: sicut nec actus oppositi haberi immediate: Deum pro obiecto, loquendo de aliquo vero indifferenter: Praeterea, si dicitur hanc occasionem, *ille carnis*, esse deceptum, & creditur illud esse verum, tamen dicitur transire super eandem materiam, sicut si non esset deceptus: & tamen credens esse verum quod dicitur, non peccat: sicut non est illi malitia ex obiecto, super quod dicitur.

Alius dicitur quod *mentiri* est ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi: licet autem aliquis actus non intendens intentionem malam, possit aliquando esse boni ex aliqua bona circumstantia: actus tamen includens secundum intentionem malam nunquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum *vellet*: ita est in tripalio. Hoc potest exponi sic, quia licet actus positivus, & malitia non sint unum per se, nec in re, nec in conceptu: potest

amen aliquod nomen imponi ad significandum nec actum solum, nec intentionem illam, sed totum unum. Sicut hoc nomen *adulterium* inchoatum est ad significandum non tantum actum, quantum adulterium, sed cum dicitur, tollere, etiam aliena. Et similiter hoc nomen *furtum* inchoatum est ad significandum non solum occupationem alienam, sed etiam contra voluntatem eius, corpus est, & est utique aliter superioris domini: talia tunc importata per hunc ad omnia non videntur posse esse bona: sed illa, quae est si in instructione, puta actus comestivi, vel occidendi talem rem possibile est esse sine tali deformitate: Ita in proposito, licet prolata talia, vel talium verborum quorundam significatum, possit esse sine peccato: tamen prolata eorum cum conscientia opposita, & per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato, quia includit alium substantiam cum circumstantiis ipsam necessario deformantibus. Assumptum patet, quia istam orationem: *Si dixeris, quia non scio eam, & res simili nobis mendas*, promittit Chastitatem, sed non asserit. Quaeque etiam verba latina quantumcumque falsa possent unum Graeco proferre peccato.

Secundo, videndum est quale peccatum sit mendacium, & licet distinguatur multiplex mendacium, ad propositum tamen sufficeit distinctio triummodi, scilicet perniciosum, officiosum, & ioculosum. Perniciosum est, quod est nocivum ex se, vel nocetum mentis, vel de quo mentitur, & si nocentium est quantum ad religionem Christianam, puta circa fidem, vel mores, tunc est peccatum mortale: si quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad solum conjugalem non servandum ibi: vel quantum ad prolem vel prosequat quantumcumque, vel quilibetqueque ibi conjunctus auferendus, vel quantum ad alia bona temporalia, secundum quod plus, & minus necesse quod penitatur ex bono, sicut est habitum, secundum hoc penitatur gravius, & minus graviter: & omnes saltem omnia tunc mendacium est deliberatione dicitur, est peccatum mortale cunctaque. Prohibetur enim simpliciter id praecedit: *(b) Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Non enim testimonium est praesens in iudicio, sed quantum aliquis est certa deliberatione asserit quod ignorat, vel quod oppositum fidei. Quicumque igitur cum intentione decipiendi illam, cui proferit oppositum eius quod scit, vel credit esse verum, & sic decipiendo intendit nocere illi cui loquitur, vel de quo loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum: Utrum autem in dicitur ratio ex parte, tangitur quaestio sequenti. Officiosum est, quod nulli nocet, & aliqui utile est. Ioculosum autem non est nocere substantiam, de quo omnes audientes sciunt quod non est verum, nec narrat tantum verum ubi nec audiens decipitur, nec loquens intendit decipere, nec scitno esse de decipientis: quia non est talis, qui se non credit ad audientiam sed magis, ut sciat esse dicitum sine opinione fallendi alicui de veritate: sed mendacium ioculosum est.

quando aliqui se indo intendi decipere, ita quod deceptus vere de-
cipitur: non tamen in aliquo, in quo suo peccatum magnum in-
feratur: in quo etiam jocantur illi, qui sciant ipsum decipi. Et si
videtur potest ipse peccari, quem admodum dicit Augustinus Iulium de
mendacio Ioseph, qui veraciter, qui veraciter fratres suos in ver-
bis suis, dicens: *Exploratores estis*, &c. tamen ipse (a), qui scilicet
veritatem locuti potuit de ipsorum deceptione, & timere, quos in
curreret decepti, etsi qui alii hoc fecissent, perciperent tandem
ipsam non sereno, sed iocose iulio locutum (b). De illis duobus of-
fensio, & joco. In peccatis committitur, quod tantum est pec-
catum mortale in vita imperfecta, quia nec tunc est se esse contra
charitatem, nec contra aliquid de re sequitur ad statum talium
personarum. Sed in vita perfecta dicitur a quibusdam utramque esse
peccatum mortale, quia nec tunc eis auctoritatem ne credatur eis,
& in hoc acquiri statum suum videtur, & etiam obfunt audientibus
propter scandalum. Contra illud secundum arguitur, quia nulla
circumstantia facit quod est veniale in uno, esse mortale in alio, nisi
illi aliam necessitate obligetur ad illud, ad quod non obligatur aliter:
sed vir perfectus non obligatur se ad veritatem servandam in verbis,
aliquo voto, vel iuramento, plus quam quicumque Christianus. Et
tunc est cum sit persona, ex quo ipsa non est specialiter obligata,
non transit veniale in mortale.

Hic potest dici distinguendo, quod quaedam est persona perfecta in
statu perfectionis excedente, sicut Praelectus; quaedam in statu per-
fectionis acquiritur ad Religiosus. De prima persona potest concedi,
quod excedendo actus qui competunt sui ratione talis status perfectionis,
pura docere, iudicare, praedicare, utrumque mendacium est
in eo peccatum mortale; quia auctori auctoritatem doctrinam, quam
praedicat iuxta Iulium Augustinum in ep. ad Hieron. *Si ad Scripturas sa-
cras addidit facere quantumvis hoc mendacium, nihil re-
manet in eis iudicari*. Prae huiusmodi praedicantur mendacia men-
cium Iosephum, nihil soliditate remanet in doctrina illa: potest enim
quilibet dubitare de quocumque dicto ab eo, sicut de mendacio; vel
quia ratione non aliter illi mendacium iocoso, pari ratione, nec
sibi dicto ab eo: & ita perit auctoritas Doctorum in docendo, & uti-
litas populi audientia. Committitur peccati auctoritas in iudicio solem-
ni, & intelligitur ita, quod illud mendacium non precipiat esse dis-
tinctionem factam ad actum docendi, vel iudicandi: cum enim aliquid se-
det ad iudicandum, potest aliquid traham misericordiam, quae ex modo
loquendi scilicet non esse de iudicio (c). Valeret tamen, quod unicum,
mendacium Iosephum, vel officiosum non impedit auctoritatem docen-
tis, vel iudicantis: sed tale mendacium insequitur, vel con-
suetudo de mendicandi, sed tunc cum secundum Iura binus actus indu-
cet consuetudinem, sequitur quod actus secundus sit peccatum mor-
tale.

a Gen. 42. b Dicitur prof. ad. q. 4. c Vide extra de causa pos-
si. de prop. c. cum Eccl. 3. in. 1. 17. in. 2. 18. q. 2.

tale, & non primus: cum tamen secundus sit omnino similis primo,
ut videtur secundum omnes circumstantias. Quidquid sit de uno, vel
de pluribus in docendo, iudicando, & praedicando, saltem ut illius
mendacium in actibus aliis a praedicando, & iudicando, non esse esse
peccatum mortale, excludit ratione sancti. Sed de illo qui habet
statum perfectionis acquiritur non excedente, videtur aliud d. con-
tra, quia talis non videtur obligatus ad aliqua, quae sunt periculo-
sis plus crederet nisi ad illa, quae vovit, non enim assumptum suam
cura pastoralis, de ideo nec actum pertinentem ad personam. In-
terea talis si non exerceat actus perfectionis, quosdam sunt docere,
praedicare, & iudicare, non videtur plus peccare mortaliter in men-
dacio officioso, vel iocoso, quam Iulius Christianus: nisi ut ut ipse
se ad illud nisi imperio communis: sed facta non debent publicari
talis personae quam potius committitur: sed facta non debent publicari
esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consenti-
te. Universaliter enim secundum legem Evangelicam vitanda sunt
quocumque scandala pusillorum, scandala autem Praefectum non in-
data, sed accepta (a), non sunt vitanda, iuxta illud Matth. dicitur
discipulis: *Scit quia Praefectus, audit hoc verbum, scandalizati
sunt?* (b) Respondit Christus: *Omne illud, cui sunt, & ducit
causarum, sive igitur in factis indifferenter ex se, quale est come-
dere carnes, de quo Apostolus. Cor. 8. Si frater meus scandalizatur,
non manducabo carnes in aeternum. Sive in factis, quae habent ali-
quam malitiam, pura veniale, tamen non sunt scandalizatur
occasionaliter pusillorum praefectus vitanda sunt propter scandalum: sed per
hoc non possunt iudicare quale sit illud statum ex iurata sibi in se.
Quantum est igitur ex natura mendacii officiosi, & iocosi in factis le-
cundo modo dicti, non videtur quod talis obligetur ex professione sua
ad vitandam tale peccatum nisi quatenus quicumque Christianus verum-
tamen si iudicet recte dicit, quod auctori eius unicus, vel frequen-
tatur, sit scandalum audientibus, quatenus consilium alius in alio non
esset scandalizatus; ille tenetur ex charitate proximi vitare scandala,
sicut tempore perfectionis, tunc passus non fugere quando
quis, forte Iulius Iohann. (c) *Mercenarius autem, & qui non est pas-
tor, videt lupum venientem, & fugit, &c.* (d) quod Augustinus
bene petrae in Epist. illa. Quare tunc, quod 15. q. 18. Alius
autem, qui est in statu perfectionis acquiritur, & qui non est pastor,
non tenetur ex necessitate non fugere, si potest aliter fieri: sed tenetur
non scandalizatur proximum iugendo: & quandoque eius fuga
scandalum activa esset, quando fuga inhumani non esset scandalizatus. Au-
dicant enim proximi ex fuga eius, quod ex quo talis, qui tam au-
torem vitam eligi non exposuit vitam suam pro deo defendenda, non
esset vita exponenda pro tali causa, vel quia non bene sentit de
sede.*

Ad septim. Ad primum dico (a), quod si Achan non dixit contra
 illud, quod habebat in mente, non licet. sicut solentur *liber de au-*
ditu dicitur hoc factum cum filio relictis pueris, infatuavit enim, qua-
 liter fuerit miraculis concepit, & qualiter filios immolavit. Deo
 enim miraculose refecturatur, & hoc etiam dicitur firmate expectatio, quia
 non subtrahit de promissione Dei: *in Isaac vocabitur tibi semen.*
 Ipse igitur licet intendit immolare Isaac, credebatur tamen illum
 miraculose refecturandum a Deo, & secum roboratum ad patris.
 Unde etiam, cum dicit, *revertetur ad vos*, dicit quod habuit in
 corde. Nec est imitandum facilliter mendaciam aliquod Alrabae,
 cuius verba sunt *velis exemplari* (b). Ad illud de Iacob, licet aliqui
 conentent multum salvaro eum, & aliquos Patres veteris Testamenti
 non fuisse mentitos, cum tamen in alio concedat eos habuisse legem
 imperfectam, & gratiam modicam respectu nostri, qui & legem ha-
 bebant perfectam, & gratiam superabundantem; & de nostris non
 negatur aliquando mentiri, vel posse mentiri; non videtur nullam
 rationabilem negare illos quodque in mente mentos, vel potuisse men-
 tiri. Quod si ita est, est illud in mente facta eorum, & illa firmata
 in exemplum, nisi autem non recipimus in exemplum, nec
 pernitentia existimus, dicitur tamen quod tales scelerones possunt
 figurative intelligi, vel sub alio intellectu, quam verba primo expre-
 ssim; sed circa tales intellectus non oportet immorari. Ad illud
 tamen de Ioseph, quia ipse erat perfectus servator legis divine, po-
 test dici, quod ipse mendaciam contra fratrem legis divine, po-
 test dicere ex eventu (c); in fine enim aperuit fratris veritatem,
 & intus inum terit eos panis, eos secunda quod meruerat puniri,
 & illa enim proditio, qua vendidit eum in Aegyptum bene me-
 ritum, non tamen illa timore, sed maiori potentia parit.

Ad aliud de Rahab, & Raehel, & obsteribus, non oportet
 eas exhibere non enim in Scriptura commendatur factum eorum, quan-
 tum scilicet ad mendaciam, licet prodentia ipsius Rahab, qua sibi
 & suis procuravit salutem, commendetur. Quod autem dicitur de
 obsteribus quod Deus iudicavit eis dominum. De hoc sunt opinio-
 nes sicut dicitur Magister historiarum super illud locum, & forte illa
 est probabilior, quae dicit illas habuisse bonum motum pietatis, &
 propter illum commendavit eas Deus temporaliter, quia peccatum an-
 tennam demeruit, ne remunerarentur aeternaliter. Vel probabilis di-
 citur potest, quod mendaciam illud fuit officiosum, quia velle ad salu-
 tem parvulorum Iudaeorum, & nulli nocivum; & Deum remunerat
 se eas pro bono motu, sed tamen non absque eis vitam aeternam pro
 illo peccato, quod erat in eis veniale. Sed tunc esse debuit in quan-
 doque eligendum sit mendaciam veniale cum magno motu pietatis,
 an simul utrumque iugendum? Secundum videtur, quod veniale
 aut

nulla mensura est eligendum. Primum videtur probari, quia veniale
 debet haberi qualitercumque vel in vita ista, vel post; motus autem
 contingit, nisi sit magis in meritum, meretur aliquid propter bonum
 primum, qui est extraneo; sed propter quoscumque malum, quod est
 in se temporale, non videtur commendandum aliquid, quod est in se can-
 sas aeterni boni. Haec quatuor sunt deinde. De obsteribus autem
 reari potest ad propositionem quod non peccabant, nisi venialiter, quia
 mendaciam extraneo erat propter officiosum; & motus pietatis, & timor
 fuit alii requisita ad meritum, fuisse meritorium vitae aeternae, &
 etiam aliquid boni temporalis, quia Deus pro tempore illis remune-
 ravit ceteros fuit bono temporali.

Ad illud de Iudith, dicitur quod Iudith nullo mentebatur, quia
 verba illa excessiva, quae dicit, non dicit Huldai, sed Deum
 tenebatur autem excessiva loqui extraneo secundum intentionem recipien-
 tis: sed potest loqui secundum propriam intentionem loquan-
 tis. Loquendo tamen Deo, qui tenebatur bono fide loqui, & res-
 pondere, videtur quod oportet loquentem loqui, & respondere ad
 intentionem quaerentis: ita quod si in respondendo dicit aliqua verba,
 quae sunt falsa, si designant ad adquirentem, verba autem si designantur
 ad Deum, non loquuntur veritate, quia in casu illo non licet alio-
 qui Deum. Sed hoc posito, nihil videtur certum in humana loque-
 la, nec aliqui videtur habere certitudinem de loquelis proximis se-
 quentis, saltem nullus videtur mentiri quid aliud dicit in secunda pro-
 fessa, dum tamen illud posse veritatem designare dicit in Deum, &
 non ad extraneum. Quod si teneat tibi Deum, ita dicere verum, & non
 extraneo, tunc non dicendo tibi verum, potest esse inobediens, vel
 mentiri, non dicendo autem extraneo, non est inobediens, vel
 mentiri, sed non videtur quomodo in plus mentiri loquendo tibi,
 quam alteri. Si igitur verba illa excessiva dicit tibi non videtur ca-
 ritaliter posse salvari aliquo modo, non videtur magis inconvenc-
 tione concedere eam tunc mentium officiosum gentium, sed perali-
 cios illi, cuius motum intendit: illa tamen officiositas praefertur
 illi perniciosisitas, quia bonum republicae maxime colitur Deum,
 praefertur bono temporali pietatis persona maxime fidelis. Hinc
 fit tamen non obvia, quod in bellando contra quemcumque oportet ser-
 vare fidem, ita quod infidelis est; vel mendaciam cumque magis Chri-
 stiani in bello contra infidelem, damnatur, licet possit esse aliquibus
 cautelis belli, quae per se non repugnant veritati, nec inveniunt men-
 dacium. Sed ipsa etiam se ostendit esse inveniunt, ut si Holofernes mende-
 retur in aspectu sui, & hoc volendo idem velle potest fecum morda-
 liter; & velle alium velle secum morderi et peccatum mortale.
 Unde non videtur omnino certum, quod excelsa sit ab omni
 peccato mortali, & licet factum est in scriptura, & recite-
 tur in Ecclesia, tamquam laudabile, quoniam ad aliqua, quae erant
 ibi religiositate, aliqua tamen ibi annexa, non laudatur, nec licent.
 Ad ultimum de simulatione, dico quod aliquid potest simulare multi-
 pliciter. Uno modo, per aliqua signa probabilia, ostendendo se ha-
 bere

a Excelsa A. Rahab a peccato mendacii. Gen. xii. b D. The.
 W. Henr. Non excusat Jacob a peccato mendacii. c Quae Liban.
 Non excusat Rahab a peccato mendacii. nec obsterit a mendacii.

hære aliquos hæretici, qui per hæreticorum per confessiones, & orationes potest ostendere devotum sibi mentis, qui non inest, & talis simulationis est hypercritis, & est peccatum. Alio modo potest aliquis simulare mala non in se, sed in aliis, & hoc dupliciter: vel ostendendo signa opposita illi malis: vel non ostendendo signa, quæ communiter confiterentur se qui mala illa. Primum illicitum videtur pertinere ad hypercritis, puta si aliquis luxuriosus in se loqui de mulieribus spuris, in signum castitatis, ostendens se habere oportunitatem in corde. Secundum non est aliud malum, imo si qui peccat esse lapsus in malo, est laudabile: quia vituperabile est prædicare peccatum proximi, eo modo, quo dicitur de quibusdam, *Reverentia sum quasi Sedona prædicaverunt, nec ascenderunt*. Est enim malum licet esse malum in terditio corde, addere tamen malum signum exterioris est addere malum malo. In indifferentibus autem potest aliquis iacere aliqua iacta, quæ ex natura sua sunt signa aliorum, sicut iudare ex natura rei est signum fatigationis, vel aliorum resolutionis corporalis, & aliorum, quæ ex natura rei non sunt signa, sed sicut ea concepti, a circumstantibus tanquam signa, sicut spinare, ita quod saliva deturcat præ barbam, ex natura sua non est signum infans mentis; tamen potest aliquis seire illud iudicari, circumstantibus tanquam signum furis, & puta quia talia confiterentur esse signa in profano in terra illa. Univerfalter ergo de prima, & secunda simulatione, dico quod sunt peccata, & frequententur mortalia, licet laudabilia, ita quod dummodo aliud malum non commiserit, licet simulatione tertia, dummodo non ostendat tamen malum per aliud malum. In indifferentibus simulatione prima in aliquibus licet esse forte mala, non tamen graves: puta si quis potest se tacere sudare sine labore prævio, sicut quidam vociferantur in tantis suis corporibus ad intentionem nullum peccatum, est: aliquis dispositiones, quæ non in sunt eis, nec præcellerunt. Simulatio quarta, quæ est secunda in indifferentibus, nullum peccatum est, & talis tunc simulatio David. Simulatio quinta vero Iehu non oportet excusari, quia præter illam simulationem, quæ forte potest excusari, adduxit mendacia, dicens: *Ja respicis mihi magnum est Baal*. Quod mandatum licet secundum intentionem suam esset quodammodo officiosum, quia destructivum cultus Baal: tamen ex ratio ne sua erat perniciosa, non solum quia procurativum mortis illosum, sed etiam provocativum, quantum erat: ex se, ad cultum Baal: sicut ipse commendatorem inquam detestabatur, & profectus cultum Baal, vituperatur tamen, quia non recessit e cultu Ieroboam, nec ultra verus cultor Dei Israel.

DISTINCTIO XXXIX.

Inter illam Distinctionem trigessimam nonam, in qua Magister agit de petriis, quaeritur.

QUÆ-

QUESTIO UNICA.

Verum omne perjurium sit peccatum mortale?

Quod non, quia potest quis jurare quod illicitum est implere: quod autem est de se illicitum, non fit licitum per juramentum: igitur post juramentum illud remanet illicitum, & ita implendo quod juravit, peccat mortaliter: igitur non implendo illud, non peccat mortaliter, quia nullus est perplexus in lege Christiana, ut scilicet faciendo aliquid, vel non faciendum, peccet mortaliter: quod videtur dicere perplexum: & tamen ille non implendo quod juravit, perjurat: igitur illud perjurare non est peccatum mortale. Præterea, gravius est jurare per Deum, quam per Evangelium, sicut patet per Salvatorem *Matth. 5.* majus est jurare per templum, quam per aurum, quia majus est templum, quod sanctificat aurum, quam aurum, quod sanctificat per templum, & hoc quantum ad reverentiam: igitur si perjurare igitur peccatum mortale, perjurare per Deum est maximum peccatum mortale: igitur communes personæ tota die peccant mortaliter, quia pro nihilo habent jurare per Deum, etiam alterando falsum, quod videtur divinum. Præterea, non omne juramentum promissorium obligat necessitate: igitur nec ibi perjurium est peccatum mortale. Antecedens probatur primo de juramento coactio, (a) *Extra de iurando cap. Verum*, de juramento autem doloso patet, quod jurans non intendit se obligare nullus autem se obligat, nisi intendat se obligare. De illis duobus simul probatur per simile de matrimonio. Nam consensus coactus, & dolosus non obligat aliquem, vel aliquam ad matrimonium. De juramento incuto probatur, quia si impleret illud, sit in peccato exitum: igitur malum est implere. Contra, *Matth. 5. Non perjurabis reddes autem Domino Deo juramenta tua, & in Psalm. 75. Fovete, & reddite, &c.*

In ista questione primo videndum est de ratione juramenti: & de sciendo ex hoc, quod perjurium est peccatum mortale: tertio de distinctioe juramenti, & qualiter juramenta specialia sunt peccata. Quantum ad primum dico, quod juramentum est assertio dicti humani, quod ipsum fit verum, & hoc ultimæ, iuxta illud ad Hebr. 6. *Omnia contrahentia sunt ad confirmacionem est juramentum*. Homo enim sciens hominem esse mendacem, & ignorantem, & per consequens posse fallere & falli, non potest certam fidem adhibere dictis suis: & ideo inventus est modus afferendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax, & sciens, qui nec fallere, nec falli potest, quod fit dum in jurando adducitur in testem assertioe jurantis ipse Deus, qui fit veritatem, & mentiri non potest. Et ex hoc sequitur pro

a Vide et. q. 4. *Extra de iurando*, tertio, & quarto in glo. 2. q. 4. si quis. *Extra de his qui ex am. tunc. c. 1. cap. si Abas, & extra de sponsal. cap. Cum locuti.*

proprium de peccatis, qui addere Deum tanquam testem sui, est tacere in veritatem Deo, vel adducere eum tanquam ignorantem veritatem, & ita non constituitur in vel adhibere eum tanquam volentem testificari, quoniam falluntur utroque autem modo in re veritatem Deo immediate contra illud preceptum plene tabulae: Non accipere nomen Dei tui in vanum (a), & idcirco utroque modo, si ex deliberatione fiat, est peccatum mortale.

Sed licet sint duo dubia, Unum an deliberatio extendat a peccato mortali. Secundum, an admittere Deum in testem modo predicto, ad aliquid, quod credit esse verum, licet non sit, pota ad aliquid, de quo habet aliquam opinionem, & magis aliquid illi parvi, pro quo jurat, peccat mortaliter. Quantum ad primum, communitate conceditur, quod unicum periculum leve non est peccatum mortale: tamen ex consuetudine peccatur est peccatum mortale, & hoc videtur posse poni, qui habitus generalis ex multis actibus, inclinat ad gravitatem actum, quam sint precedenti. Contra hoc, si primum actus periculum non est peccatum mortale, sicut nec quicumque actus, etiam ex quoquoque habito fiat, qui habitus inclinans non potest facere gravitatem culpam: nam si quis acquirit magnam habitudinem ex multis actibus incontinentia, & postea peccat, si post penitentiam habeat aliquam motum incontinentia, licet ad illam inclinatio magna habitus, non tamen in eo est peccatum mortale, imo nec graviter notabiliter, quam esset in alio nullo habito habente. Confirmatur, quia habitus non potest esse gravior, si quam gravitatem habet: ubi actus, ex quibus generatur, cum, pro re loquendo, nullam gravitatem culpam habet, nisi ex actibus cum sicut actus, ex quibus generatur, sit venialis, habitus iste non faciet aliquam gravitatem culpam in actibus elicitis, ex habitu.

Vnde ergo posse dici, quod habitus, vel consuetudo nihil causet ad propinquitatem peccati mortalis, sed peccatum ex plene contentis est contra preceptum plene tabulae, & per consequens immediate advertit a hoc ultimo, & ita nihil dicitur ubi de ratione peccati mortalis. Si autem tunc peccatum indeliberate quantum unumque frequenter fiat, cum actus mortuosus requirit quod sit plene humanus, & hoc est esse plena deliberatione, & actus demeritorius non tamen requirit illud, non est enim Deus promittit ad condemnationem, quam ad peccatum) potest dici, quod illud periculum indeliberatum, etiam quocumque iterum, non est peccatum mortale. (b) Advertendum tamen, quod sicut dicitur in supra de virtutibus, quod habet brevem deliberationem, quae non videtur deliberatio, quia habet prudentiam magnam, quae promittit est ad deliberandum, quae in tempore imperceptibili: ita potest aliquis ex habitu opposito acquirere facilitatem deliberandi prompte de opposito, & quasi in tempore imperceptibili, & tunc deliberatio esset sufficientis ad rationem peccati, licet est insufficientis ad rationem meriti. Hoc ipsius distinguit quantum ad rationem peccati mortalis inter raritatem, & frequentiam peccati: sed inter deli-

deliberationem, & indeliberationem: ita quod deliberatio consuetudinis reddat peccatum mortale, & hoc, uti in hoc, uti quocumque: & indeliberatio acquirit etiam, si sit simul, si quoque semperque.

Quantum ad secundum dubium dico, quod ille cui juratur, non concipit ex lege positiva, vel ex consuetudine juramentum tanquam simpliciter asseritur jurati: aut non tanquam simpliciter asseritur, sed tanquam probabiliter indubitanter ad credendum jurato. Primum modo dico, quod juramentum quocumque dubium, hoc est, quod non est simpliciter certum, peccat mortaliter: quia ad confirmandum illud, quod asserit esse simpliciter certum, & verum, inducit Deum in testem, cum tamen illud non sit simpliciter certum. Et hoc modo debent intelligi omnia juramenta illorum, qui jurant in iudicio, pro quorum testimonio committitur laici sententia, quales non debent retiri, nisi illud asseritur, ut simpliciter certum vis, sententia mortis non debet ferri, nisi pro certissimo certo: igitur jurans dicitur criminiosus, cum non sit certus de hoc, quantumvisque consideret eum esse talem probabiliter, & jurans hoc in tali foro, ubi ex lege positiva, vel consuetudine sequitur condemnatio ad mortem, peccat mortaliter. Confirmatur in foro quocumque, ubi hoc habet, quod aliqui convincuntur per jurantes, condemnantur ad rem simpliciter: ubi enim non tantum fit in veritatem non nisi Domini contra preceptum tabulae, sed etiam est esse permissum, quia nocivum proximo, Et si dicas, quod est illic reprobabile, alioquin mali nimis multiplicarentur. Respondet Deus, (a) *Juste quod ista non est exequere.* Sicut enim quaedam mala, quae non sunt punienda per homines, sed relinquenda officio divini, pura omnia, quae homo ad homo, non potest insufficienter ferre: & de quibus non potest si scienter doceret veritatem, eo modo, quo debet doceri ad hoc, quod iuste ferretur sententia debita puniunt. Nec in suis sunt culpam tolli recte, sed etiam iudex. Si tamen ipse testis, quod ex consuetudine tulle non testificatur sub juramento, nisi de creditur, tunc non debet ferre sententiam, quales sunt forenses, si culpa esse simpliciter probata coram eo. Sic enim ex consuetudine culpam non esse sufficienter probatum coram eo, & iustitia, pena puniunt.

Si autem ex lege positiva, vel ex consuetudine laboratur, quod jurans non tenetur deponere de certitudine, sed de credituritate, quia juramentum habet tunc ad creditum, non autem simpliciter pro certo: tunc jurans non peccat, dummodo, ex signis probabilibus conjectetur magis partem istam, quam aliam, si sit habetur. Ex his ad secundum in ordine facientes, cap. omni, & Dominus Papa. Respondet enim quod quoniam non humana fragilitas nisi nocere, scilicet, testificatur illam ad hunc modum, officii non esse dignum, & dicit Papa, quod in tali testificacione aliquem peccare non credimus. In promissionibus igitur talibus, si ve ad Ordines, si ve ad quocumque dignitates per electionem habent in quibuscumque Colligiis, pura in Universitatibus ad

Ms.

Magisterium, in Religionibus ad Prelatum, vel ad aliquos alios actus, si se conlocuturo approbata, quod tales responsiones sub iuramento statim, vel sub fide data, vel sub obedientia promissa, non debent intelligi, nisi de credulitate quorundam sunt humana fragilitate cognoscere; cum illum, quem non novit indignum, debet estimare dignum, omnes tales responsiones debent intelligi de illo secundum consuetudinem communem, nec respondentes peccant in aliquo, quantum si prohibitis non se dignos. Vel potest responderi cum additione illa, quam ponit Decretalis predicta, & non simpliciter, scilicet *quantum sunt humana fragilitas*, & in talibus etiam iudex promovens talem non peccat, quia conseruendo est ut talis testificatio de credulitate sufficiat. Hic enim favor amplius, & odium restringitur, iuxta illam regulam juris, in condemnabilibus oportet talem iuramentum fuisse dicere veritatem, & hanc certam, quia aliter non esset propter eam sententia condemnationis terenda. Ad sententiam vero, quae datur in favoribus, fuisse iuramentum de credulitate, potissimum ubi est talis consuetudo, vel lex positiva in Collegio iurato de credulitate, quia propter veritatem sic testificatum praesens potest promovens ad talem gradum. Universaliter autem hinc in favoribus, sive in odii jurans de illo, cuius oppositum magis credit, vel de illo, de quo est dubius, id est, quod non magis alienis imi peccat, quam aliter, peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem sui, quod nostro modo est sub certum, quod debet esse certum. Sed obijciunt contra hoc, quod dictum est, perjurium esse contra acceptum prius tabulae, quia videtur secundum Magisterium, quod perjurium in quodam mendacium, & ita contra illud peccatum in secunda tabula. (a) *Non dicit contra promissionem suam saltem testimonium*. Potest dici, quod in perjurio est quandoque duplex peccatum, scilicet mendacium tanquam materiale, & assumptionis Dei in vanum; hoc est, non solum in claudis mensuris, sed etiam in iuramentis, & primum pertinet ad secundam tabulam: sed secundum formaliter ad primam, quia irreverentia prohibetur ibi. Porro etiam esse perjurium absque mendici, pura si simpliciter dubitantur partem, de qua dubitat, quam forte dicendo non mentiretur, quia non habet oppositum in mente; aut latere in aliquo casu ubi iurans tenetur esse certus, perjuratur, si non est ita certus, & tamen si illud alliceret sine iuramento, credens illud plus quam oppositum illud auerteretur. Periculum igitur est habere frequentem iuramentum in ore, quia in multis testimoniis sine iuramento non peccaret, ubi addito iuramento peccat. & graviter si fiat ex deliberatione. Propter quod utile est documentum illud Martij. *Sis sermo vester: esset. non non.*

De tertio articulo dico, quod dictum humanum, vel est de praeteritis & praesentibus, quantum est de re iudicata veritas: vel de futuris, quorum veritas est incerta. De primis quidem dicitur dictum assisto.

torum, & hoc extendendo asserionem ad affirmationem, & negationem: in futuris autem, cum sit in potestate iuratus dicitur esse promissorium, & secundum hoc cum iuramentum futurumque dicitur assertio, duplex est iuramentum scilicet assertorium, & promissorium: utrumque tamen est obligatorium, assertorium quidem, quia obligatur iurans ad dicendum verum, ex quo talem testem inducit ad asserionem dicitur sui: promissorium, quia obligatur, ut illud verum esse faciat, & quia assertorium non obligat, nisi pro tempore, pro quo iuratur ideo appropriate *iuramentum dicitur ad ligna vero*, quia respicit futurum, ideo appropriate iuramentum promissorium dicitur obligatorium, quia obligat ad factum iuramentum implendum.

Et quia assertorium non obligat, (a) *nisi pro tempore, pro quo iuratur*, & iuramentum promissorium dicitur obligatorium, ut respicit futurum, ideo appropriate iuramentum promissorium dicitur esse obligatorium, quia obligat ad futurum iuramentum faciendum.

Et affirmatio illa dicitur species iuramenti duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet petitioni, & petitioni. Postro obligat ad sustinendum positum tanquam verum: peticio, ad exequendum positum in facto. Hic tamen est unum dubium, utrum in iuramento promissorio praesupponatur qualitas iurati, & illa praesupposita adducitur testis idoneus ad dictum illud confirmandum: an praesupponatur qualitas testis, & secundario consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius? quia si primum esset verum, videretur sufficere quod iurans de iuratore haberet intentionem faciendi quantum iuravit, licet mutaret eam post. Secundum videtur magis consensum communi sententiam, quia in illo iuramento dicitur quia tempore manere obligatus donec implerit illud. Quantum igitur ad perjurium assertorium, non oportet in speciali tangere, quam tactum est in articulo de perjurio in communi.

Quantum ad perjurium promissorium, vel obligatorium; dico, quod potest esse quadruplex, scilicet dolosum, incursum, coactum, & carens sicut tribus conditionibus iudicibus. Dolosum est quando iurans aliquid esse factum in ipso actu iurandi intendit oppositum, & non intendit se obligare ad illud, quod iuratur, & talis in ipso actu iurandi peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem sui propositi de aliquo implendo, cum tamen intendit oppositum. Tamen post illud iuramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus privatis nullus obligatur non intendit se obligare. Nec sentitur, quod talis ex peccato suo reportet contramodum, quia si non iurasset dolose, esset obligatus: quia nullam contramodum est reportare peccatum mortale, quod non reportaret, si non iurasset dolose, licet teneretur implere iuramentum, quod tamen tentio non est ita damnosa, sicut peccatum mortale, quod insinuat in iurando dolose. Ju-

mentum incursum potest esse duplex, vel quia transit super materiam omnino illicitam, ut cum quis jurat se occisurum, vel adulteratum; & tale juramentum non obligat jurantem ad implentionem sui juramenti, ita quod post juramentum debeat illum actum implere. Tamen quando juravit, si non habuit intentionem implendi illud, peccavit mortaliter, quia adixit Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccavit mortaliter: quia velle peccare mortaliter est peccare mortaliter: talis igitur in ipso actu jurandi omnino modo peccat mortaliter. Post juramentum tamen debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim, quia juravit licite, sit sibi licitum, quod prius fuit illicitum. Alio modo est juramentum incursum, quod transit super aliquam materiam, quae de se esse licita, sed non est materia juramenti licita, ut cum aliquis abjurat opera perfectionis: in hoc enim ponit obiectum motum Spiritus sancti: unde tale juramentum servare, vergit in peccatum exitum: & ideo postea tum non est servandum, quod juratur, licet enim absolute liceat non facere opera perfectionis: non tamen licet habere finem *velle* nunquam faciendi opera perfectionis: quia hoc est habere *velle fixum* contra motionem Spiritus sancti. In his igitur duobus iura veniunt, scilicet dolo, & incauto, duobus modis praedictis, patet quod jurans non manet obligatus ad implendum quod juratur post juramentum: sed in actu jurandi peccat mortaliter. Postea ponit aliud juramentum incursum, ut quando aliquis jurat se facturum, quod non potest facere, licet, cum jurat, putet se posse illud facere. Et de hoc iudicandum est, sicut dictum est in articulo de juramento in commentis: quia si ponit in futurum, tenetur: si non possit, excusatur in iustorem. De juramento caeco, coactione quae potest cadere in constantem virum, sunt optationes, quare. Juramentum promissorium casum sibi tribus conditionibus, dolo, in cauto, & coactione, obligat jurantem ad nunquam habendum oppositam voluntatem eius, quod juravit, & licet differat implere illud propter circumstantias, propter quas videtur rationaliter differendum non peccat: sed tunc est primo perjurans, quando habet voluntatem non implendi illud, quod juravit, quia tunc vult Deum primo fuisse testem falsi.

Ad primum argumentum, patet in turpi voto, mutans decretum: in iurando tamen peccavit mortaliter. Ad aliud dico, quod, ceteris paribus, maximum juramentum est jurare *per Deum*: quia per nihil aliud licite juratur, nisi in quantum in eo specialiter habitat Deus, vel est, puta *per Evangelium*, quia in eo specialiter relictus Deus: *per Calam*, quia ibi specialiter modo habitat Deus: *per Ecclesiam*, quia ibi specialiter modo colitur Deus. Consuetudo tamen rationalis hoc exigit, ut quaedam juramenta fiant cum majori solemnitate, quam alia: & de factis cum solemnitate praesumitur, quod nunquam fiant sine deliberatione. Statuit igitur Ecclesia ad terrorem, ut per huiusmodi non iuretur, nisi solemniter tantum, & per consequens deliberate, & ubi veritas simpliciter est communiter asserenda: per Deum autem

autem iuratur committit, & leviter, & frequenter, sine deliberatione. Dico tamen, quod, ceteris paribus, gravissimum est iurare *per Deum*, sed postea indeliberatione est illa parte, & plena deliberatione est alia parte, qualis habetur, quando iuratur super Evangelium, ponitur hoc esse peccatum mortale: non solum propter irriverentiam illius, per quod iuratur, sed propter deliberationem, quae ponitur hic, & non ibi. Et si quaeratur, quare igitur perjurans per Evangelium est infamis: iurans per Deum non est infamis? Respondo, infamatio non sequitur semper qualitatem culpae, sed crimen publicum: statutum est autem, quod juramentum publicum, & cum deliberatione est, quando iuratur super Evangelia: & ideo transgressor talis juramenti praesumitur tanquam violator fidei, & ideo rationaliter habetur infamis: non sic autem potest praesumi de aliquo leviter perjurante per Deum. Ad ultimum, patet, quomodo iuramentum promissorium obligat, & quod non ad implendum actum juramenti.

DISTINCTIO XL.

Circa istam Distinctionem quadragesimam, in qua Magister agit de duobus ultimis praecipuis secundae tabulae, & de utriusque legitime utilitate, quaeritur.

QUESTIO UNICA.

Utrum lex nova sit gravior veteri?

Quod sic, quia lex nova multa superaddit legi veteri, sicut patet *Matth. 5. Dicitur qd antiquis: Non occideris: ego autem dico, qui irascitur fratri suo*, & sic de aliis praecipuis: & praeter hoc continet totam illam, sicut patet *Matth. 5. Non vultis legem servare: sed adimplere*: igitur includit totam gravitatem illius, & addit ultra aliquam aliam: igitur est gravior. (4) Praeterea status sub gratia est periculosior, & virtuosior, quam sub lege: igitur difficilius. Consequenter patet, quia virtus est circa bonum, & difficile.

Contra, *Matth. 11. Venite ad me omnes, &c. Jugum enim meum suave est, & onus meum leve*.

Hic sunt duobus videnda, quia ex duobus pendet gravitas legis allicujus in comparatione ad aliam, scilicet ex onere imposito, & ex defectu tamen ad supportandum onus impositum.

Onera imposita in veteri lege (b) erant praecipua moralia, caeremonialia, & judicialia, ad quae omnia tenebantur. De moralibus patet. De caeremonialibus etiam patet: nam licet possent tangere mortificationem, & huiusmodi: incurtebant tamen ex hoc multis immunditiam, ad quarum purgationem, si non faciebantur, in lege mandabatur.

A a 3 pec-

peccabant mortaliter, sicut explicatur ibi: Anima, quæ fecerit, vel non fecerit sic, & sic, (a) morte morietur, & peribit de populo suo, quæ est comminatio damnationis æternæ. Ad omnia etiam judicialia tenebantur, vel per se, vel quando decerebantur per iudicis curam: & maxime per Sacerdotem Leviticæ generis, si quando ex eorum dabus apud iudicis interiores, iuxta illud Deut. (b) *Omnia animo, quæ contempserit iudicium Sacerdotis, morte morietur.* In lege nova nova moralia sunt alia, quæ tunc, sed magis explicantur. Cæremonialia sunt multo puriora, & leviora, quæ imposita sunt per Christum. Judicialia nulla sunt posita per Christum, sed magis est lex mititatis, & humanitatis, in qua non oportet habere judicialia, iuxta illud 1. Cor. 6. *Sam quidem omnino delictum est in vobis, quod iudicia habeatis inter vos.* Quare non magis iniuriarum accepistis, quare non magis suffertis in iniqua mensura, præbeo et aliteram, & si quis voluerit tibi tollere tunica, relinque ei pallium. Comparando vero moralia illi, dubium est, utrum fuerit æqualitas, quia dubium est, utrum illi tenebantur ad omnia illa præcepta, & eodem modo explicata, sicut nos tenemur, quia si illi non tenebantur ad præcepta illa, nisi sicut Iudæi interpretabantur, tunc licuisset amare amicum, & odio habere inimicum: ita enim docuerunt Pharisei sumptuos de populo, hoc autem non licet hodie Christianis: & ita forte de quibusdam aliis explicatis quædam præcepta moralia, sicut patet *Matth. 5.* Quod si non, tunc lex nostra esset gravior quantum ad moralia: sed hæc gravior non æquiperatur graviori cæremonialium legis veteris, de qua hactenus dico. Quæritur enim ad cæremonialia, quia, quod illi sunt multo gravior, & quantum ad multitudinem, & quantum ad difficultatem observandi. Augustinus enim ita significat in epist. ad Inquisitionem Januarii, & tangit in Can. dist. 12. *Omnia talia, & R. ubi* Moyses enumeravit plus quam sexcenta præcepta, & quæ omnia tenebantur illi, quorum quedam erant valde difficultia, puta quod omne masculinum ter in anno prædicaretur in Iustisalem, quantumcumque distaret: & septimum annum colere, propter quod oportebat eos duobus annis vacare a collectione fructuum: & multa alia, sicut de non tangendo mortuum, vel de non comedendo, vel bibendo post tantum mortui sine baptismo. Unde dicit Petrus in Actibus Apostolorum: (c) *Quare vultis discipuli imponere onus grave, quod nec nos, nec patres vestri pariter imposuimus?* Lex autem nova secundum Augustinum ibidem, parca & misericors Sacramentorum contenta est: non enim habet, nisi septem Sacramenta, quæ etiam omnia non sunt omnibus Christianis necessaria. Non enim omnes recipiunt Ordines, nec omnes matrimonium contrahunt, sed necessarius est Baptismus, & post Baptisum in peccatum mortale recidivando Penitentia, ita quod difficultus, quod est in Ecclesia, videtur esse Confessio, difficile enim videtur alicui peccata sua priva-

ta, solum Deo, & sibi nova, & levitate alicui homini: sed sibi applicata sunt remedia, ita quod propter revelationem talem non oportet timere confusionem: oblatur enim audiens ad maximum segillum, seccerit. Alia Sacramenta a Baptismo, & Penitentia forte non sunt necessitaria: aut sunt, satis facilia, pura Confirmatio, Eucharistia, Extrema unctio. Quantum igitur ad extremum alia lex nova est longe laxior, quam lex vetus, in quantum a Christo data est, & hæc est simpliciter lex levitas, quæ longe præponderet illi gravitati, si qualis in moralibus maior. Quantum autem ad judicialia de ego nova, patet, quod est levissima, quia nulla judicialia Christus imposuit. Si tamen loquamur de lege nova in quantum non solum est a Christo, sed etiam, in quantum est per alios declarata, vel in quantum super eam sunt alia per alios addita, quia licetum est iudicibus legatos legere ad pacem servandam, sive illas quæ lucrant in statu Mosis, & hæc val omnes vel alias, & quæcumque & quocumque de tenentur esse subdit servare, dummodo non repugnent legi divine, & quo ad hoc possit poni maior gravitas in lege Christiana; quia tunc non licet Sacerdotibus, vel iudicibus condere quæcumque leges, sicut modo licet principibus Christianis. Sic ergo quantum ad hoc videtur, quod parca a sunt omnes legis Christianæ, in quantum ipsa est a Christo tradita, sed forte parca, in quantum ipsi postea sunt addita alia per eos, (d) qui habent regere populum Christianum.

Quantum ad secundum articulum dico, quod passio Christi exhibitiva vel meretur de gratia credentibus eam jam exhibitivam ipsa, vel exhibenda meretur illis, qui crediderunt illum, vel exhibendam, & ideo Sacramenta nostra quæ habent efficaciam in virtute passionis Christi exhibitivæ, plus conferunt de gratia, quam Sacramenta veteris legis. Præter hæc habemus plura adiutoria gratiæ, quia plura Sacramenta. Nam illi præter matrimonium (si tamen sit illud Sacramentum, de quo tangetur in quarto) nullum habuerunt Sacramentum, nisi circumcissionem; & hoc ut remedium contra originale. Post redemptionem vero, (b) si mereri potuerunt gratiam aliquam motu proprio bene quidem, sed ad gratiam tunc acquirendam nullum fuit Sacramentum, tunc institutum apud eos; non enim habuerunt Sacramentum penitentis, nec alia plura adiutoria ad gratiam impetrandam, quæ habemus nos. Tertio, præter majorem efficaciam Sacramentorum, & pluralitatem eorum habemus doctrinam magis explicativam, & declarativam veritatis, quam ipsi habuerunt, & exempla sanctorum plura, & efficaciora ad imitandum. Et quanto plura meriti Sanctorum, qui forte non tantum sibi, sed etiam nobis meruerunt, & nos etiam merentur, invocando auxilium eorum, & intercessionem apud Deum. Simpliciter ergo plura adiutoria, & efficaciora sunt in lege Christiana, quam veteri, & ideo est ea parte lex nova est levior. Est etiam unum adiutorium valde notabile, quia non

a Hic explicatur quique remedia a Doctore.
b Dist. 1. part. 2. & dist. 26.

bis per observatione legis Christianæ promittitur explicite vita eterna. Illis autem, vel raro, vel nunquam, nisi bona temporalia promittantur, nunquam autem tantum allicunt animam ad servandum legem bona temporalia, sicut bona aeterna.

Ad primum concedo, quod si lex nova continet omnia moralia, quæ in veteri, & addat alia, vel saltem addat aliquam explicationem aliquorum, ad quæ forte ipsi non tenebantur, quod quantum ad hoc est gravior; tamen hoc non tantum gravat, sicut ex alia parte gravat ceremonialium multitudo, & judicialium. Ex parte autem legis novæ plus alleviat multitudinem, & efficaciam auxiliorum, ita quod illa modeste gravitas, si quæ sit major in moralibus, non præponderat gravitati in aliis, & hoc pensatis auxiliis hinc inde.

Ad secundum dico, quod difficultas in opere virtuoso non est per se ex parte operationis, sed ex parte operis: difficilius enim est avare dare minus numerum, quam liberali decem, & tamen non virtuosius, nec qualiscunque difficultas ex parte operis arguit majorem virtuositatem. (a) Sed illa, quæ per se includit excellentiam objecti, quod per se attingitur per operationem, talis autem difficultas stat cum majori levitate. Nam levius est attingere amando objectum excellentius, quam objeum minus excellentem, & talia opera excellentia immediate respicientia Deum, plura sunt explicita in lege nova. Multi enim actus dilectionis Dei immediate magis explicentur Christianis, quam Judæis; nec mirum, quia illa dicitur esse lex timoris, hæc autem amoris: amor autem, & præcipue finis, si ille queratur in omnibus, facit omnia onera levia, ut verum sit, quod dixit Salvator Math. 11. *Venite ad me.* Et sequitur: *Jugum enim meum suave est, & onus meum leve.* Cui sit laus, honor & gloria, per infinite seculorum seculæ. Amen.

INDEX TERTII LIBRI SENTENTIARUM.

Ordo & numerus Questionum hujus Tertii Libri, quomodo in singulis distinctionibus proponantur: & animadvertite, quod primus numerus indicat questionem, secundus paginam.

DISTINCTIO I.

- 1 Utrum possibile fuerit naturam humanam uniti Verbo in unitate suppositi. pag. 5.
- 2 Utrum tres personæ possent assumere eandem naturam numerum. 19.
- 3 Utrum una persona possit assumere plures naturas. 25.
- 4 Utrum unum suppositum creatum possit sustentare hypostaticè aliquam aliam naturam creatam. 26.
- 5 Utrum totalis ratio terminandi illam unionem sit proprietas relativa. 28.

DISTIN. II.

- 1 Utrum naturam univ. Verbo, & oia frui includat contradictionem. 31.
- 2 Utrum Verbum primo, & immediate assumpsit naturam humanam. 40.
- 3 Utrum incarnationem Verbi præcesserit corporis organizatio, & animatio. 48.

DISTIN. III.

- 1 Utrum Beata Virgo concepta fuerit in originali peccato. 51.
- 2 Quare Christus, & quomodo non contraxit originale. 58.

DISTIN. IV.

- 1 Utrum Beatissima Virgo fuerit vere Mater Dei, & hominis. 59.

DISTIN. V.

- 1 Utrum natura divina assumpsit naturam humanam, vel assumere potuerit. 68.
- 2 Utrum persona creata fuerit assumpta, vel potuerit assumi. 69.
- D8.

IN.

2 Bar, si ergo nos stabimus in potione superioris contemplationis: & honore Christi, & legis, & Sacerdotii Patris, ac Patriarchæ nostri D. Francisci erunt nobis levia, facilia, & suavia p.

D I S T I N . VI.

- 1 Utrum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato . 71.
2 Utrum Celsus sit aliquo duos . 76.

- 3 Que illarum opinionum quas recitat Magister sit tenenda ;

D I S T I N . VII.

- 1 Utrum sit ista vera , Deus est homo . 80.
2 Utrum hæc sit vera , Deus factus est homo . 84.
3 Utrum Christus fuerit prædeterminatus esse Filius Dei . 87.

D I S T I N . VIII.

- 1 Utrum in Christo sint duæ filiationes . 90.

D I S T I N . IX.

- 1 Utrum Christo debeatur lætitiæ solum secundam naturam divinam . 100.

D I S T I N . X.

- 1 Utrum Christus sit filius Deus adoptivus . 107.

D I S T I N . XI.

- 1 Utrum Christus sit creatus . 110.
2 Utrum Christus secundum quod homo sit creatura . 116.
3 Utrum Christus incepit esse . 118.

D I S T I N . XII.

- 1 Utrum Christus poterit peccare . 120.

D I S T I N . XIII.

- 1 Utrum Christo poterit conferri summo gratia possibilis conferri creature . 123.
2 Utrum anima Christi fuerit collata summa gratia possibilis conferri creature . 124.
3 Utrum possibile fuerit voluntatem anime Christi habere summam fruitionem possibilem nature create . 125.
4 Utrum anima Christi poterit summe frui Deo sine summa gratia . 124.

D I S T I N . XIV.

- 1 Utrum possibile fuerit intellectum anime Christi primo , & immediate per hoc visione Verbi perfectissimum possibilem creature . 126.
2 Utrum possibile fuerit intellectum anime Christi videre in Verbo omnia , que videt ipsum Verbum . 127.
3 Utrum anima Christi noverit omnia in genere proprio . 129.
4 Utrum anima Christi perfectissime noverit omnia in genere proprio . 133.

D I S T I N . XV.

- 1 Utrum in anima Christi secundam portionem superiorem fuerit verus dolor . 134.

D I S T I N . XVI.

- 1 Utrum Christus habuerit necessitatem moriendi . 138.
2 Utrum in potestate anime Christi fuerit non mori ex violentia passionis . 139.

D I S T I N . XVII.

- 1 Utrum in Christo fuerint tantorum duæ voluntates . 137.

DI-

D I S T I N . XVIII.

- 1 Utrum Christus meruit in primo instanti sui conceptionis . 139.

D I S T I N . XIX.

- 1 Utrum Christus meruerit omnibus nobis gratiam , & gloriam , & remissionem culparum , & peccatorum . 141.

D I S T I N . XX.

- 1 Utrum necesse fuerit humanum genus reparari per passionem Christi . 142.

D I S T I N . XXI.

- 1 Utrum Corpus Christi fuisset perfectissimum , si resurrexerat non fuisset accretata . 145.

D I S T I N . XXII.

- 1 Utrum Christus in triduo fuerit homo . 149.

D I S T I N . XXIII.

- 1 Utrum de credibilibus nobis revelatis necesse sit tenere fidem insulam . 152.

D I S T I N . XXIV.

- 1 Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere simul fidem , & scientiam . 143.

D I S T I N . XXV.

- 1 Utrum ante Christi adventum fuerit necessaria fides de his , que modo nos credimus . 159.
2 Utrum ad hoc ut fides sit in intellectu , necesse sit aliquem habitum insulam esse in voluntate ; & a quo fides habeat suam unitatem . 166.

D I S T I N . XXVI.

- 1 Utrum spes sit virtus Theologica distincta a fide , & charitate . 167.

D I S T I N . XXVII.

- 1 Utrum sit aliqua virtus Theologica ineluctans ad diligendum Deum super omnia . 181.

D I S T I N . XXVIII.

- 1 Utrum eodem habitu sit diligendus proximus quo diligitur Deus . 182.

D I S T I N . XXIX.

- 1 Utrum quilibet teneatur maxime diligere se post Deum . 195.

D I S T I N . XXX.

- 1 Utrum necesse sit ex charitate diligere inimicum . 196.

D I S T I N . XXXI.

- 1 Utrum charitas remaneat in parta , ita quod non evacuetur . 201.

D I S T I N . XXXII.

- 1 Utrum Deus diligat omnia ex charitate equaliter . 206.

D I S T I N . XXXIII.

- 1 Utrum virtutes morales sint in voluntate sicut in subiecto . 210.

D I S T I N . XXXIV.

- 1 Utrum virtutes , dona , beatitudines , & fructus sint idem habitus inter se . 210.

DI-

1. Utrum sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales. 333.

1. Utrum virtutes morales sint connexae. 334.

1. Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae. 349.

1. Utrum omne mendacium sit peccatum. 316.

1. Utrum omne naturae sit peccatum mortale. 365.

1. Utrum lex nova sit gravior lege veteri. 371.



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



U A N L

SIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO
ECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA